

Галерэя чалавечай думкі

Імануэль Кант

**Пралегомены
да любой будучай метафізікі,
што можа ўзнікнуць як навука**

Immanuel Kant

Prolegomena

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

Berlin
Verlag von L. Heimann
1869

Імануэль Кант

Пралегомены

да любой будучай метафізікі,
што можа ўзнікнуць як навука

Мінск
Выдавец Зміцер Колас
2006

УДК 141.13
ББК 87.3
К 19

Прадмова

Серыя заснаваная ў 2001 годзе

Пераклад з нямецкай *Лявона Баршчэўскага*

Кант, Імануэль

К 19 Праlegомены да любой будучай метафізікі, што можа ўзнікнуць як навука / Імануэль Кант ; пер. з ням. Л. Баршчэўскага. — Мінск : Зміцер Колас, 2006. — 192 с. — (Галерэя чалавечай думкі)
ISBN 985-6783-13-5

Імануэль Кант (1724–1804) – пачынальнік нямецкага класічнага ідэалізму. Праца «Праlegомены» належыць да першага перыяду творчай біяграфіі аўтара і з’яўляецца квінтэсенцыяй яго буйных твораў, у якіх ён праводзіць крытычны аналіз метафізікі, што панавала ў прыродазнаўстве 18 ст.

Адрасуецца ўсім, хто цікавіцца філасофіяй.

УДК 141.13
ББК 87.3

ISBN 985-6783-13-5 ©Баршчэўскі Л., пераклад на беларускую мову. 2006
©Афармленне. Выдавец Зміцер Колас, 2006

Гэтыя праlegомены прызначаюцца не навучэнцам, а будучым настаўнікам, ды й нават апошнім яны павінны служыць кіраўніцтвам не ў выкладанні ўжо існай навукі, а ў стварэнні гэтай навукі.

Ёсць навукоўцы, для якіх гісторыя філасофіі (як старажытнай, гэтак і сучаснай) і ёсць самою іх філасофіяй; гэтыя праlegомены напісаныя не для іх. Ім трэба пачакаць, пакуль тыя, хто намагаецца жыццём з крыніц самога розуму, скончаць сваю справу, і тады надыдзе іхняя чарга паведаміць свету пра тое, што адбылося. У іншым выпадку немажліва сказаць нічога, што, на іх думку, ужо не было б сказана; і ў сапраўднасці гэта можа быць беспамылковым прадказаннем для ўсяго, што мае адбыцца ў будучыні; бо, паколькі чалавечы розум шмат стагоддзяў мроіў самымі рознымі спосабамі пра незлічоную колькасць рэчаў, дык няцяжка дапусціць магчымасць знайсці да любой новай ідэі адпаведную старую, у нечым да яе падобную.

Я маю намер пераканаць усіх, хто лічыць метафізіку патрэбным заняткам, што ім абсалютна неабходна пакуль што адкласці сваю працу і разглядаць усё, што адбылося дагэтуль, як няздзейсненае, а найперш паставіць пытанне: ці мажлівае яшчэ ўвогуле тое, што называецца метафізікай?

Калі яна – навука, дык чаму яна не можа, гэтак як іншыя навукі, дасягнуць універсальнай і пастаяннай прыхільнасці да сябе? Калі яна – не навука, дык адкуль тады ўзнікае тое, што яна ўвесь час уносіць сябе як навуку і затрымлівае чалавечы розум спадзяваннямі, што ніколі не знікаюць, але і ніколі не спраўджаюцца? Значыць, дэманструючы сваё веданне або няведанне, трэба ўсё ж нарэшце дайсці да чаго-небудзь пэўнага датычна прыроды гэтай быццам бы навукі; бо на сённяшнім падмурку ёй надалей заставацца немажліва. Выглядае амаль што смешна, што, у той час калі любая іншая навука безупынна рухаецца наперад, у метафізіцы, якая хоча быць самой мудрасцю, па прадказанні якой звяртаецца кожны, даводзіцца ўвесь час круціцца на адным месцы, не робячы аніводнага кроку наперад. І цяпер яе прыхільнікаў істотна паменела; пры гэтым не відаць, каб тыя, хто лічыць сябе дастаткова моцным, каб бліскача

выглядаць у іншых навукх, хацелі рызыкаваць сваёй славай у ёй — там, дзе кожны чалавек, не дасведчаны ва ўсіх астатніх рэчах, прыўлашчвае права на вырашальнае меркаванне, бо ў гэтай галіне сапраўды пакуль няма ніякай пэўнай меры ды вагі, каб магчы адрозніваць грунтоўнасць ад павярхоўнай балбатні.

Аднак няма нічога незвычайнага ў тым, што пасля доўгага ўдасканалвання пэўнай навукі — калі выказваецца здзіўленне, які вялікі прагрэс яна зрабіла — нехта нарэшце задае сабе пытанне: а ці мажлівая ўвогуле такая навук і, калі мажлівая, дык як? Бо чалавечы розум так імкнецца да стваральнай працы, што ўжо не аднойчы, збудаваўшы вежу, пасля зноў яе разбураў, каб паглядзець, наколькі трывала яе падмурак. Разумнец і рабіцца мудрэйшым не бывае позна ніколі; і ўсё ж, калі разуменне прыходзіць позна, яму цяжэй бывае даваць ход.

Пытанне, ці мажлівая тая ці іншая навук ў прынцыпе, цягне за сабой сумнеў у яе сапраўднасці. Але такі сумнеў зневажае ўсякага, у каго ўвесь набытак складаецца з гэтай, так бы мовіць, каштоўнасці, і таму кожны, хто дазваляе сабе выказаць такога кшталту сумнеў, непазбежна сустракае супраць у усіх бакоў. Адны, горда ўсведамляючы свой стары — і з гэтай прычыны ўважаны за законны — набытак, са сваімі метафізічнымі кампендыумаў ў руках будуць глядзець на яго з пагардай; другія, якія ніколі нічога не бачаць, апроч таго, што супадае з чым-небудзь раней ужо бачаным, проста яго не зразумеюць; і на пэўны час усё застанецца так, быццам не здарылася нічога, што прымушала б клапатіцца пра блізкую перамену ці на яе спадзявацца.

І ўсё ж я маю смеласць прадказаць, што чытач гэтых пралегоменаў, які думае самастойна, не толькі засумняецца ў метафізіцы, што існавала дагэтуль, але ў выніку яшчэ і пераканаецца, што такой навукі наогул не можа быць, калі не выканаюцца выказаныя тут патрабаванні, ад якіх залежыць магчымасць яе існавання; а паколькі яны яшчэ ніколі не былі выкананыя, ён пераканаецца, што сёння самой метафізікі ўвогуле няма. Але ў сувязі з тым, што попыт на яе ніколі не можа знікнуць*, бо

**Rusticus expectat dum defluat amnis, at ille*

Labitur et labetur in omne volubilis aevum. Horat.

(Селянін чакае, пакуль рака ўся вычэча; але яна цячэ і будзе цячы вечна).

цікавасць агульнага чалавечага розуму надта шчыльна з ёй пераплялася, трэба будзе пагадзіцца, што наперадзе нас непазбежна чакае — як ні супраціўляйся гэтаму — поўная рэформа або, хутчэй, новае нараджэнне метафізікі, паводле дагэтуль невядомага праекту.

З часоў доследаў *Лока і Ляйбніца*, або, хутчэй, з часу ўзнікнення метафізікі, наколькі працяглаю можа лічыцца яе гісторыя, не адбылося больш вырашальнай падзеі, што магла б адбіцца на лёсе гэтай навукі, як той напад, які здзейсніў на яе *Дэвід Юм*. Ён не запаліў новага святла ў гэтым спосабе пазнання, але высек тую іскру, з якой мажліва было б запаліць гэтае святло, калі б знайшлі адпаведны матэрыял для падпальвання, гарэнне якога дбайна падтрымлівалася б і ўзмацнялася б.

Юм галоўным чынам грунтаваўся толькі на адным, але важным паняцці метафізікі, а менавіта — сувязі прычыны і дзеяння (а таксама з паняццямі пра сілу і дзеянне і г.д., якія адсюль вынікаюць); ён заклікаў розум, што мае прэтэнзію на аўтарства гэтага паняцця, да адказу: паводле якога права ён мяркуе, быццам нешта можа мець такую якасць, што, калі яно займае нейкае пэўнае становішча, дык абавязкова праз гэта нечаму іншаму таксама павінна быць вызначанае становішча; бо ў гэтым сэнс паняцця каўзальнасці. Ён неабвержна давёў, што для розуму зусім не мажліва вымысліць *a priori* і з паняццяў такую сувязь, бо гэтая сувязь уключае ў сябе неабходнасць; але зусім не відавочна, якім чынам з таго, што Нешта ёсць, абавязкова павінна быць таксама Нешта Іншае, і, гэтакім чынам, як можа быць *a priori* ўведзена паняцце пра такую сувязь?

З гэтага ён зрабіў выснову, што розум гэтым паняццем цалкам ашуквае сам сябе, што ён памылкова лічыць яго сваім уласным дзіцём; бо яно — не што іншае, як пазашлюбнае дзіця таго ўяўлення, якое, аплодненае досведам, падвяло пад закон асацыяцый пэўнае разуменне і падсунула суб'ектыўную неабходнасць, г. зн. прывычку, якая адгэтуль вынікае, на месца аб'ектыўнай неабходнасці, што паходзіць ад розуму.

З гэтага ён зрабіў выснову, што розум зусім не здольны думаць такімі сувязямі, нават у агульных рысах — бо ў іншым выпадку яго паняцці былі б суцэльнымі выдумкамі, — і што ўсё быццам бы *a priori* існае пазнанне ёсць не чым іншым, як фальшыва пазначаным агуль-

ным досведам; іншымі словамі кажучы, увогуле няма і не можа быць аніякай метафізікі*.

Якой бы ні была паспешлівай і няслушнай *Юмава* выснова, але яна грунтавалася, самае меншае, на доследзе, а гэты дослед быў, відаць, варты таго, каб найлепшыя галовы свайго часу сышліся разам, каб як мажліва больш шчасліва развязаць задачу — у тым сэнсе, у якім ён яе паказаў — з тым, каб неўзабаве магла здзейсніцца глабальная рэформа навукі.

Але здаўна неспрыяльны для метафізікі лёс распарадзіўся, каб *Юма* ніхто не зразумеў. Не адчуваючы пэўнай прыкрасці, немажліва бачыць, як яго прынцыповыя апаненты *Рыд*, *Освальд*, *Біцці* й, урэшце, *Прыстлі* абсалютна не трапляюць у галоўны пункт яго задачы й, заўсёды прымаючы за прызнанае якраз тое, у чым ён сумняваўся, заўзята даводзяць тое, у чым яму менавіта і ў галаву не прыходзіла сумнявацца; яны не ўцямілі яго памкнення да паляпшэння ў гэткай ступені, што ўсё і пасля яго засталася ў ранейшым стане, як быццам бы нічога не адбылося. Пытанне палягала не ў тым, ці слушным, прыдатным для ўжытку і абсалютна неабходным паняцце каўзальнасці ёсць у дачыненні да ўсяго комплексу ведаў аб прыродзе, бо ў гэтым *Юм* аніколі не сумняваўся; а ў тым, ці думаецца гэтае паняцце розумам *a priori* і ці мае яно, гэткім чынам, незалежную ад усялякага досведу ўнутраную праўдзівасць, а праз гэта і не абмежаваны аднымі досведнымі рэчамі ўжытак; у гэтым *Юм* чакаў адкрыцця. Гаворка ж ішла пра паходжанне паняцця, а не пра неабходнасць яго ўжываць; калі б было патлумачанае яго паходжанне, дык з гэтага само сабою вынікалі б варункі ягонага ўжытку і абсяг, у межах якога ён быў бы дзейсны.

*У той самы час *Юм* назваў менавіта гэтую разбуральную філасофію метафізікай, надаўшы ёй вялікае значэнне. «Метафізіка і мараль, — кажа ён («Спробы», ч. 4, с. 214 нямецкага перакладу), — найважнейшыя галіны навукі; матэматыка і прыродазнаўства не маюць і паловы тае вартасці». Дапытлівы філосаф глядзеў тут, аднак, толькі на адмоўную карысць, якую мелася выявіць утаймаванне перабольшаных прэтэнзій спекуляцыйнага розуму, праз спыненне гэткіх бяскончых і зацятых спрэчак, што бянтэжаць чалавечы род; але ён пакінуў па-за сваёй увагай тую станоўчую школу, што ўзнікне, калі ў розуму будуць адабраныя тыя найважнейшыя перспектывы, паводле якіх, і толькі, яны могуць быць здольныя вызначаць найвышэйшую мэту ўсіх яго памкненняў.

Аднак апаненты знакамітага чалавека, дзеля таго каб хоць як задаволіць гэтую задачу, меліся б вельмі глыбока спасцігнуць прыроду чыстага розуму, а гэта ім было нязручна. Таму яны прыдумалі больш зручны сродак супраціўлення без усялякага разумення — а менавіта з дапамогай спасылак на *здоровы сэнс і развагу*. У сапраўднасці гэта вялікі падарунак нябёсаў — мець звычайную (альбо, як апошнім часам пачалі гаварыць, *простую*) развагу. Але яе трэба даводзіць праз чын, праз абдуманасць і разуменасць таго, што думаецца і гаворыцца, а не праз тое, каб на яе спасылалася як на аракула, калі не маеш сказаць нічога разумнага ў сваё апраўданне. Калі разуменне і веды вычэрпваюцца — тады, а не раней — спасылалася на здаровы сэнс ёсць адным з самых дасціпных вынаходніцтваў навейшых часоў, з дапамогай якога самы банальны балбатун можа пачынаць і вытрымліваць дыялог з самым грунтоўным мысляром. Але пакуль застаецца хоць найменшая рэшта разумення, напэўна, кожны будзе мець засцярогу супраць ужытку гэткага сродку. І калі пагледзець на гэтае апеляванне бліжэй, дык яна ёсць не чым іншым, як спасылка на меркаванне натоўпу; ад ухвалення з яго боку філосаф чырванее, а балбатун-папуліст трыумфуе і робіцца дзёрзкі. Але мне думаецца, што *Юм* мог бы мець гэтакія самыя нармальныя прэтэнзіі на здаровую развагу, як той самы *Біцці*, ды, па-за тым, яшчэ нешта такое, чаго апошні, відавочна, не меў — а менавіта крытычны розум, які трымае здаровую развагу ў межах, каб не патанула ў спекуляцыйнасці альбо, не могучы апраўдаць свае прынцыпы, не імкнулася нічога вырашыць; бо толькі ў гэтых межах яна застаецца здаровай развагаю. Долата і малаток добра прыдатныя ў апрацоўцы драўніны, але ў вырабе медзярыту патрэбна гравіравальная голка. Гэтак і здаровая развага, і спекуляцыйная — абедзве могуць мець ужытак, але кожная ў свой спосаб; першая — калі гаворка ідзе пра высновы, што маюць беспасярэдняе прымяненне ў досведзе; другая — у агульных высновах, якія робяцца, выходзячы з чыстых паняццяў, напрыклад, у метафізіцы, дзе здаровая развага — якая так сама сябе называе, але часта *per anti phrasin* — не павінна мець зусім ніякай высновы.

Шчыра прызнаюся: згаданае праз *Дэвіда Юма* было якраз тым, што шмат гадоў таму напачатку вывела мяне з дагматычнае дрымоты і надало зусім іншы кірунак маім доследам у галіне спекуляцыйнага філасофскага пазнання. Але я зусім не пайшоў дакладна ўслед за яго вывадамі, якія ўзніклі толькі таму, што ён не далкам уяўляў сабе

сваю задачу, а натрапіў толькі на адну яе частку, асобнае даследаванне якой не можа прывесці ні да якога выніку. Калі нешта запачаткоўваецца з абгрунтаванай, але не рэалізаванай думкі, пакінутай нам некім іншым, з’яўляецца спадзеў пры падоўжанай рэфлексіі давесці справу далей, чым дайшоў праніклівы чалавек, якому мы абавязаныя першай іскаркай гэтага святла.

Вось жа, я напачатку вырашыў паспрабаваць, ці нельга у агульным выглядзе паказаць *Юмава* пярэчанне, і неўзабаве знайшоў, што паняцце судачынення каўзальнасці і ўздзеяння далёка не ёсць адзіным, пры дапамозе якога развага *a priori* вынаходзіць судачыненні рэчаў і што, больш за тое, уся метафізіка складаецца з іх. Я паспрабаваў упэўніцца ў дакладнай іх колькасці, і калі ў мяне гэта атрымалася — і прытым гэта было ў адпаведнасці з маім жаданнем — менавіта праз адзін-адзіны прынцып, то я распачаў дэдукцыю гэтых паняццяў, у дачыненні да якіх я цяпер быў перакананы, што яны выведзеныя не з досведу, як гэта рабіў *Юм*, а вынікаюць з чыстае развагі. Гэтая дэдукцыя, якая здавалася майму пранікліваму папярэдніку немажліваю, якая, акрамя яго, нікому і да галавы не магла прыйсці, хоць кожны спакойна карыстаўся гэтымі паняццямі, не пытаючыся, на чым грунтуецца іх аб’ектыўная вартасць, — гэтая вось дэдукцыя, кажу я, была найцяжэйшым заняткам з усяго таго, што калі-кольвечы было зроблена дзеля метафізікі, і — што яшчэ самае горшае тут — сама метафізіка, колькі яе ёсць, не магла мне ані трохі дапамагчы, бо якраз тая дэдукцыя мелася напачатку вырашыць пытанне пра магчымасць існавання метафізікі ўвогуле. Паколькі мне ўдалося развязаць *Юмаву* задачу не толькі ў адным асаблівым выпадку, але і датычна ўсяе здольнасці чыстага розуму, дык і я цяпер мог упэўненымі, хоць яшчэ і павольнымі, крокамі ісці да таго, каб нарэшце вызначыць увесь абсяг чыстага розуму — як у дачыненні да яго меж, гэтак і адносна яго зместу — цалкам і паводле агульнавызначаных прынцыпаў; а гэта было якраз тым, што патрабавалася метафізіцы дзеля выбудовы сваёй сістэмы паводле пэўнага плану.

Але мяне турбуе, што з вырашэннем *Юмавай* задачы ў яе найбольшым пашырэнні (а менавіта крытыкай чыстага розуму) усё можа адбывацца гэтаксама, як яно адбывалася з самой задачай, калі яна толькі была пастаўленая. Маю крытыку будуць трактаваць няслушна, бо яе не зразумеюць; а яе не зразумеюць, бо не здолеюць прадумаць, а не проста прагарнуць старонкі кнігі; і гэтае намаганне

не будзе зробленае, бо кніга сухая, бо яна цёмная, бо яна супярэчыць усім звыклым паняццям і пры гэтым вялікая сваім аб’ёмам. Цяпер хачу прызнацца, што для мяне нечакана чуць ад філосафа скаргі на дэфіцыт папулярнасці, займальнасці і маштабнасці, калі гаворка ідзе пра існавання неабходнага чалавецтву пазнання, якое не можа быць даказанае іначай, як праз найстражэйшыя правілы школьнае дакладнасці, пасля чаго з часам можа прыйсці і папулярнасць, аднак напачатку яна быць аніяк не можа. Але што да пэўнае цьмянасці, якая часткова мае месца з прычыны маштабнасці плану і ў выніку якой немажліва як след зрабіць агляднымі галоўныя пункты доследу, дык у гэтым сэнсе скаргі справядлівыя; і менавіта іх я павінен задаволіць праз гэтыя «Пралегомены».

Тая праца, што паказвае магчымасці чыстага розуму ў сваім поўным аб’ёме ды межах, пры гэтым заўсёды застаецца падмуркам для гэтых уводзінаў у метафізіку; бо тая крытыка мусіць ужо існаваць сістэматычна і поўна да сваіх найменшых дэталей, перш чым мажліва будзе толькі падумаць пра з’яўленне метафізікі альбо займець нават аддаленае спадзяванне на гэта.

Ужо даўно зрабілася звычкаю бачыць па-новаму скроенымі панашаныя тэорыі, вымаючы іх з кантэксту папярэдніх повязяў і дастасоўваючы да іх пад новымі назовамі сістэматычную вопратку ўлюбёнага крою; вось жа, большыня чытачоў загадзя не чакае нічога іншага таксама і ад гэтай крытыкі. Але гэтыя «Пралегомены» прывядуць да разумення імі таго, што крытыка чыстага розуму ёсць цалкам новай навукаю, якая раней ні для каго нават у думках не існавала, пра якую не было вядомае нават чыстае паняцце; дзеля чаго з усяго папярэдняга філасофскага матэрыялу немажліва было скарыстацца з нічога, апроч хіба што намёку, які вынікаў з *Юмавых* сумневаў; апошні таксама не прадчуваў падобнай мажлівай фармальнай навукі: ён толькі здолеў пасадзіць, дзеля мэтай бяспекі, свой карабель на мелізну (у скептыцызм), дзе пакінуў яго гнісці; замест таго мая функцыя — даць гэтаму караблю стырнавога, які з дапамогай пэўных прынцыпаў мараплаўнага ўмельства, узятых у выніку пазнання зямнога шару, забяспечаны падрабязнай марской мапай і кампасам, мог бы надзейна прывесці карабель туды, куды патрэбна.

Тое, што да новае навукі, цалкам ізаляванай і адзінай свайго роду, падыходзяць з прадуманым меркаваннем ацэньваць яе з дапамогаю сваіх, ужо раней набытых ведаў — хоць менавіта ў іх сапраўднасці і

трэба перадусім засумнявацца — вядзе толькі да таго, што, з прычыны падабенства словаў усюды хочацца бачыць толькі тое, што ўжо і раней было вядома, бо, прыкладам, словы падаюцца некаму падобнымі; пры гэтым тут цяпер усё павінна здавацца надзвычай бессэнсоўным і бязглуздым і няўцямным, бо ў падмурак кладуцца не аўтаравы думкі, а заўсёды толькі свой уласны лад думак, які праз доўгую звычку стаўся другой натураю. Але маштабнасць працы — наколькі яна залежыць ад самой навукі, а не ад яе выкладу, непазбежная пры гэтым сухасць і схаластычная дакладнасць — ёсць якасцямі, якія, хоць і могуць быць надта выгоднымі для справы, але для кнігі, у кожным разе, павінны выглядаць недахопам.

Хоць не кожнаму дадзена пісаць гэтак вытанчана і адначасна прывабна, як *Дэвід Юм*, альбо гэтак грунтоўна і прытым эlegantна, як *Майсей Мендэльсон*; але я мог бы надаць папулярнасці свайму выкладу (гэтай думкаю я сябе цешу), калі б я толькі жадаў накідаць плана, а яго выкананне перадачыць іншым і калі б я так блізка браў да галавы дабро навукі, што гэтак доўга мяне займала; бо, урэшце, патрэбна было б шмат упартасці й нават самаадмаўлення, каб ахвяравацца прынадаю ранняга спрыяльнага ўспрымання перспектывы хоць і позняй, але трывалай ухвалы.

Складаць планы — гэта шмат у чым справа лёгкай і амбіцыйнай, праз якую ствараеш сабе выгляд творчага генія, патрабуючы таго, што сам не можаш выканаць, лаючы тое, што не можаш выправіць, і прапаноўваючы тое, чаго сам не ведаеш, дзе знайсці; хоць, што праўда, нават для ўцямнага плану агульнай крытыкі розуму патрэбна болей, чым можна меркаваць, калі не намагацца рабіць з яго адно што дэкламавання добрых жаданняў. Але чысты розум ёсць гэткай адасобленай і ўнутры сябе шчыльна згуртаванай сферай, што нельга дакрануцца ні да воднай яе часткі, не закрануўшы ўсіх іншых, і немажліва нічога дасягнуць, калі не вызначыш напачатку для кожнай яе часткі яе месца і яе ўплыў на іншыя, бо, паколькі нічога няма па-за чыстым розумам, што магло б знутры кіраваць нашымі высновамі, дык значэнне і ўжытак залежыць ад тых дачыненняў, у якіх ён знаходзіцца адносна іншых элементаў у самім розуме, і — як яно ёсць у пабудове арганізаванага цэла-цэлага — мэта існавання кожнага яго элемента можа быць выведзенае толькі з усяго паняцця пра цэлы арганізм. Таму пра гэткую крытыку можна казаць, што яна ніколі не бывае пэўнай, калі не завершана дарэшты, да найдрабнейшых эле-

ментаў чыстага розуму, і што ў дачыненні да абшару гэтых магчымасцяў можна вызначаць і выводзіць альбо ўсё, альбо нічога.

Аднак, калі агульны план, які б папярэднічаў крытыцы чыстага розуму, быў бы незразумелым, няпэўным і бескарысным, дык, наадварот, ён мог бы быць тым больш карыснейшы, калі б быў складзены ўслед за гэтай крытыкаю. Бо ён дасць магчымасць зрабіць усё аглядным, паасобку спраўдзіць галоўныя пункты таго, што ёсць прадметам гэтай навукі, і выкласці сёе-тое лепш, чым гэты было ў першым варыянце працы.

Тут мы маем дачыненне менавіта з гэткай *планам*, зробленым па завяршэнні працы, які цяпер павінен быць складзены паводле *аналітычнага метаду*, бо сама *праца* мусіла быць створаная ў *сінтэтычны* спосаб, дзеля таго каб навук а ўнавочніла ўсё свае артыкуляваныя кампаненты як структуру цэлай і самастойнай пазнавальнай здольнасці, у яе натуральнай повязі. Хто палічыць цёмным і гэты папярэдні план, які я падаю як пралегомены да любой будучай метафізікі, той мусіць задумацца, што не кожнаму ёсць патрэба займацца менавіта метафізікай, што бываюць таленты, якія маюць зусім небагата поспехі ў фундаментальных і нават глыбокіх навуках, больш блізкіх да сузірвання, але ў якіх не атрымоўваюцца доследы з дапамогай суцэльна адцягненых паняццяў, і што ў гэткай выпадку ім трэба прыкладаць свае здольнасці да іншых прадметаў; аднак той, хто хоча рабіць высновы наконт метафізікі, альбо сам створыць метафізічную тэорыю, павінен збольшага адпавядаць патрабаванням, выкладзеным тут; г. зн., ён павінен альбо ўспрыняць маё развязанне праблемы, альбо грунтоўна яго абвергнуць і паставіць на яго месца іншае — бо проста адкінуць яго ён не можа — і, урэшце, гэтая цёмнасць (звыклы сродак прыхоўвання сваёй уласнай ляноты альбо слабой пранікліласці), вакол якой існуе гэтулькі шуму, мае таксама сваю карысць: бо ўсё тыя, хто ў дачыненні іншых навук захоўвае асцярожнае маўчанне, у пытаннях метафізікі выказваюцца як майстры й самаўпэўнена выдаюць развязанні, бо іх недасведчанасць тут, вядома ж, не сутыкаецца — не кажу, што з ведамі іншых, а з тымі сапраўднымі крытычнымі прынцыпамі, пра якія можна пахваляцца: *ignavit, fucos, pecus a praecepibus arcet.*— *Virg.* (г. зн., што яны адганяюць ад вулляў абібокаў-трутняў).

Пралегомены

Папярэднія заўвагі пра асаблівасці метафізічнага пазнання

§ 1

Пра крыніцы метафізікі

Калі ёсць намер прэзентаваць якое-небудзь пазнанне як *навуку*, трэба перадусім вызначыць пэўную адметнасць, адсутнасць у ёй чаго-кольвек супольнага з іншым пазнаннем, нешта *ўласцівае* толькі ёй; у іншым выпадку межы ўсіх навук зліюцца і ніводную немагчыма будзе выкласці грунтоўна адпаведна з яе прыродаю.

Гэтая адметнасць можа палягаць перадусім у адрозненні *аб'екта*, ці *крыніц пазнання*, ці *спосабу пазнання*, ці некаторых, калі не ўсіх увогуле, кампанентаў; так напачатку грунтуецца ідэя мажлівай навукі й яе абшару.

Па-першае, што да *крыніц* метафізічнага пазнання, то ўжо ў самім яго паняцці закладзена, што яны не могуць быць эмпірычнымі. Такім чынам, прынцыпы метафізікі (а ў іх уваходзяць не толькі яе найважнейшыя тэзы, але й асноўныя паняцці) ніколі не павінны брацца з досведу, бо яна мусіць быць пазнаннем не фізічным, а метафізічным — г. зн., такім, якое ляжыць па-за межамі досведу. Выходзіць, у яе падмурак не будзе пакладзеныя ні вонкавы досвед, што служыць крыніцаю ўласна фізікі, ні ўнутраны, на якім грунтуецца эмпірычная псіхалогія. Метафізіка ёсць, такім чынам, *апрыёрным* пазнаннем, альбо пазнаннем з чыстае развагі й чыстага розуму.

Аднак у гэтым яна яшчэ не мела б адрознення ад чыстае матэматыкі; таму яна павінна будзе называцца *чыстым філасофскім пазнаннем*; а што да значэння гэтага выразу, то я спашлюся на «Крытыку чыстага розуму» (с. 712 і наступ. у нямецк. выданні), дзе розніца паміж гэтымі двума спосабамі разузнавання, выкладзеная дакладна і дастаткова. Гэта што датычыцца крыніц метафізічнага пазнання.

§ 2

Пра спосаб пазнання, які толькі й можа называцца метафізічным

а) Пра розніцу паміж *сінтэтычнымі*
й *аналітычнымі* высновамі наогул

Метафізічнае пазнанне павінна ўтрымоўваць выключна высновы *a priori*: гэтага патрабуе асаблівасць яго крыніц. Але толькі высновы могуць мець любое паходжанне альбо выяўляцца ў любой лагічнай форме — тым не менш паміж імі існуе розніца паводле зместу, у выніку чаго яны бываюць альбо *растлумачальнымі* і нічога не даюць да зместу пазнання, альбо *пашыральнымі* й павялічваюць дадзенае пазнанне; першыя можна назваць *аналітычнымі*, а другія — *сінтэтычнымі* высновамі.

Аналітычныя высновы выказваюць у прэдыкаце толькі тое, што ўжо думалася ў паняцці суб'екта як сапраўднае, хоць не гэтак ясна і не з аднолькавай усвядомленасцю. Калі я кажу: усе целы маюць працягласць, я ні не пашыраю свайго паняцця пра цела, я толькі раскладаю яго; працягласць у сапраўднасці, аднак, думалася яшчэ перад высноваю, хоць і не была праз яе выразна прамоўленая; вось жа, выснова ёсць аналітычнаю. У процілегласць таму выказванне «некаторыя целы валодаюць цяжарам» утрымоўвае ў прэдыкаце нешта такое, што ў агульным паняцці цела па-сапраўднаму яшчэ не думаецца; гэтакім чынам яно павялічвае маё пазнанне, дадаючы нешта да майго паняцця, і таму яно павінна называцца сінтэтычнай высноваю.

б) *Агульны прынцып усіх аналітычных высноваў — закон супярэчнасці*

Усе аналітычныя высновы цалкам грунтуюцца на законе супярэчнасці і паводле сваёй прыроды ёсць пазнаннямі *a priori*; паняцці, што служаць ім матэрыяй, могуць альбо не могуць быць эмпірычнымі. Бо, паколькі прэдыкат сцвярдзальнае аналітычнае высновы ўжо загадзя думаецца ў паняцці суб'екта, дык ён і не можа без супярэчнасці адмаўляцца праз яго; гэтаксама і супрацьлегласць гэтага прэдыката ў аналітычнай, але адмаўляльнай выснове абавязкова адмаўляецца суб'ектам — і зноў-такі ў выніку дзеяння закона супярэчнасці. Гэтак яно ёсць і з тэзамі «любое цела мае цяжар», «ніякае цела не мае працягласці (проста)».

Менавіта з гэтай прычыны і ўсе аналітычныя тэзы ёсць высновамі *a priori*, хоць бы іх паняцці і былі эмпірычнымі; напрыклад, «зола-та — жоўты метал»; бо, каб ведаць гэта, мне не патрэбны аніякі далейшы досвед, акрамя майго паняцця пра золата, якое ўтрымоўвае ў сабе, што гэтае цела жоўтае і што яно ёсць металам, бо якраз з гэтага склалася маё паняцце, і мне трэба было толькі раскласці яго, не шукаючы, акрамя гэтага, нічога іншага.

в) *Сінтэтычныя высновы патрабуюць іншага прынцыпу, па-за законам супярэчнасці*

Існуюць сінтэтычныя высновы *a posteriori*, паходжанне якіх эмпірычнае; але існуюць і такія, якія *a priori* праўдзівыя і вынікаюць з чыстае развагі й розуму. Але й тыя, й другія супадаюць паміж сабою ў тым, што яны ніколі не могуць быць абумоўленыя адной толькі асновай аналізу, а менавіта законам процілегласці; яны яшчэ патрабуюць цалкам іншага прынцыпу, хоць яны ніколі не могуць быць выведзеныя — як бы ні рабілі мы тую выснову — іначай як згодна з законам супрацьлегласці; бо нішто не павінна супярэчыць гэтаму закону, хоць і не ўсё можа быць з яго выведзенае. Я перадусім падвяду сінтэтычныя высновы пад класы.

1) *Досведныя высновы* заўсёды сінтэтычныя. Бо было б зусім недарэчна засноўваць аналітычную выснову на досведзе, паколькі мне ані не трэба сыходзіць з майго паняцця, каб скласці сваю выснову, і, гэтакім чынам, няма патрэбы і ў нейкім сведчанні досведу. Тое, што цела мае працягласць, гэта ёсць тэзай, сапраўднаю *a priori*, і не ёсць высновай, што вынікае з досведу. Бо, перш чым я выкарыстаю досвед, я ўжо маю ўсе ўмовы дзеля маёй высновы ў паняцці, з якога я магу, паводле закона супярэчнасці, толькі вывесці прэдыкат і, праз гэта, разам з тым усвядоміць *неабходнасць* высновы, якой досвед мяне не здолеў бы навучыць.

2) *Матэматычныя высновы* ў цэлым ёсць сінтэтычнымі. Гэты закон, здаецца, не толькі да гэтага часу не быў заўважаны філосафамі, што разбіралі на часткі чалавечы розум, але нават наўпрост супярэчыць усім іх меркаванням, хоць і вельмі важны паводле сваіх наступстваў. Бо, калі высвятлялася, што ўсе высновы матэматыкаў здзяйсняюцца паводле закона супярэчнасці (чаго патрабуе прырода ўсялякае ападытычнае праўдзівасці), на падставе таго ўзнікла перакананне, што і галоўныя прынцыпы матэматыкі таксама пазнаюцца з

закона супярэчнасці, у чым палягала вялікая памылка, бо сінтэтычны закон, вядома, можа быць зразуметы паводле закона супярэчнасці, але толькі ў той ступені, што маецца на ўвазе іншы сінтэтычны закон, з якога ён выводзіцца як наступства і ніколі як нешта іншае.

Перш за ўсё трэба заўважыць, што матэматычныя палажэнні заўсёды ёсць высновамі *a priori*, а не эмпірычнымі, бо яны маюць у сабе неабходнасць, што не можа быць узятая з досведу. Калі, аднак, у гэтым мне не будзе зробленая саступка, тады я абмяжую маю тэзу чыстай матэматыкай, ужо з самога паняцця якой вынікае, што ў ёй утрымоўваецца не эмпірычнае, а чыстае *апрыёрнае* пазнанне.

Напачатку можна сабе падумаць, быццам палажэнне $7+5=12$ ёсць проста аналітычнаю тэзай, што вынікае з паняцця сумы сямі й пяці паводле закона супярэчнасці. Але пры бліжэйшым разглядзе высвятляецца, што паняцце сумы 7 і 5 не ўтрымоўвае нічога, акрамя злучэння гэтых двух лікаў у адзін, прычым зусім не думаецца, якім ёсць гэты адзіны лік, які ахоплівае тыя два. Паняцце дванаццаті ні ў якім разе не думаецца толькі праз тое, што я думаю тое злучэнне сямі й пяці, і як бы я не раскладаў маё паняцце пра такую мажлівую суму, я ніколі не знайду ў ім дванаццаті. Трэба выйсці па-за межы гэтых паняццяў, узяўшы сабе на дапамогу нагляднае ўяўленне, якое адпавядае аднаму з гэтых лікаў, да прыкладу, свае пяць пальцаў альбо (як у «Арыфметыцы» Зэгнера) пяць кропак, і потым паслядоўна дадаваць адзінкі дадзеных у наглядным уяўленні пяці да паняцця сямі. Гэтакім чынам, наша паняцце сапраўды пашыраецца праз гэтае палажэнне $7+5=12$, і да першага паняцця дадаецца іншае новае, якое ў ім зусім не думалася; г. зн., арыфметычнае палажэнне заўсёды сінтэтычнае, што можна яшчэ выразней сабе ўявіць, калі ўзяць большыя лікі; бо тут ужо зусім зразумела, што, як бы мы ні круцілі наша паняцце, мы б ніколі, без дапамогі нагляднага ўяўлення, не здолелі знайсці суму праз простае раскладанне нашых паняццяў.

Гэтаксама не ёсць аналітычным ніводнае палажэнне чыстае геаметрыі. Тое, што прамая лінія — найкарацейшая паміж дзвюма кропкамі, ёсць палажэннем сінтэтычным. Бо маё паняцце прамой не ўтрымоўвае нічога пра велічыню, а паказвае толькі якасць. Вось жа, паняцце найкарацейшага цалкам сюды дадаецца і не можа быць выцягненае з паняцця прамой лініі. Тут неабходна браць сабе на дапамогу нагляднае ўяўленне, праз якое толькі й мажлівая сінтэзу.

Пэўныя іншыя падставы, якія маюцца на ўвазе геаметрамі, хоць і

напраўду аналітычныя і грунтоўныя на законе супярэчнасці, але яны служаць толькі — як тоесныя палажэнні — дзеля сувязі метадаў, а не ў якасці прынцыпаў; гэткімі ёсць, прыкладам: $a = a$ — цэлае роўна самому сабе, альбо $(a+b) > a$ — цэлае больш за сваю частку. Але нават гэтыя палажэнні, хоць яны і атрымоўваюць сваё значэнне ад простых паняццяў, у матэматыцы дапускаюцца толькі таму, што іх можна паказаць праз нагляднае ўяўленне. Менавіта двухсэнсоўнасць выразу тут звычайна змушае меркаваць, што прэдыкат гэткіх ападыктычных высноваў ужо ляжыць у нашым паняцці і што выснова ёсць, гэткім чынам, аналітычнаю. Уласна кажучы, мы *мусім* у думках дадаць да дадзенага паняцця пэўны прэдыкат, і гэтая неабходнасць ужо спалучаная з паняццямі. Але пытанне палягае не ў тым, што мы *мусім дадаць у думках*, а ў тым, што мы ў *рэчаіснасці* ў іх — хоць сабе і невыразна, *думаем*, і тут выяўляецца, што прэдыкат хоць і злучаны з тымі паняццямі неабходна, але не беспасярэдне, а праз нагляднае ўяўленне, якое павінна дадацца.

§ 3

Заўвага да агульнага падзелу высноваў на сінтэтычныя і аналітычныя

Гэты падзел неабходны ў дачыненні да крытыкі чалавечае развагі і заслугуе праз тое быць у ёй *класічным*; іначай мне цяжка ўявіць, што ён мог бы мець нейкую значную карысць недзе яшчэ. І тут я знаходжу прычыну, чаму дагматычныя філосафы шукалі крыніцы метафізічных высноваў толькі ў самой метафізіцы, а не па-за ёй, наогул у законах чыстага розуму; чаму яны занябалі гэты падзел, які, здаецца, прэзентуе сам сябе, і чаму знакамты *Вольф*, альбо дасціпны *Баўмгартэн*, які йшоў ягонымі слядамі, маглі шукаць у законе супярэчнасці доказ закона дастатковай прычыны, які, відавочна, ёсць сінтэтычным. У той самы час, я ўжо ў *Локавых* спробах знаходжу намёк на гэты падзел. Бо ў чацвёртай кнізе, трэцім раздзеле, § 9 і наст., пасля таго як ён перад тым ужо гаварыў пра рознае спалучэнне ўяўленняў у высновах ды іх крыніцы, з якіх адно ён разумее ў тоеснасці альбо ў супярэчнасці (аналітычныя высновы), а другое — у існаванні ўяўленняў у суб'екце (сінтэтычныя высновы), далей, у § 10 ён прызнаецца, што наша пазнанне (*a priori*) пра апошнюю крыніцу надта малое, амаль што ніякае. Але ў тым, што ён гаворыць пра

пазнанне гэткага кшталту, пануе гэтак мала пэўнага і адпаведнага правілам, што нельга дзівіцца, чаму ніхто — нават, што істотна, *Юм* — не знайшоў тут стымулу даследаваць законы гэтага кшталту. Бо гэткім агульным і, разам з тым, пэўным прынцыпам няпроста навучыцца ад іншых, якім яны адно што цымяна ўяўляліся. Трэба праз уласны роздум напачатку самому дайсці да іх, тады яны знойдуцца і ў іншых, дзе раней бы іх не ўдалося заўважыць, бо нават самі аўтары не ведалі, што ў падмурку іх уласных заўваг ляжыць гэткая ідэя. Тыя, хто сам ніколі не раздумвае, зрэшты, маюць дастаткова праніклівасці, каб адсочваць усё, пасля таго як яно было ім паказанае, у тым, што ўжо казалася раней і дзе яго датуль ніхто не мог бачыць.

Агульнае пытанне пралегоменаў: ці мажлівая метафізіка ўвогуле?

§ 4

Калі б напраўду існавала метафізіка, якая б магла сцвердзіць сябе як навука, калі б мажліва было сказаць: вось тут метафізіка, яе вам толькі трэба вывучыць, і яна непераадольна і нязменна пераканае вас у сваёй праўдзівасці; тады гэтае пытанне было б непатрэбным; і заставалася б толькі іншае, якое ў большай ступені было б выпрабаваннем нашай праніклівасці, чым доказам існавання самой рэчы; а менавіта: *як яна мажлівая* і як розум патрапляе яе дасягнуць? Але ў гэтым выпадку чалавечаму розуму гэтак добра не стала. Немажліва паказаць ніводную кнігу — да прыкладу, як паказваюць на *Эўклідаву* — і сказаць: гэта — метафізіка, тут вы знойдзеце найвышэйшую мэту гэтае навукі, пазнанне найвышэйшай існасці і будучага свету, даказанага з прынцыпаў чыстага розуму. Бо, хоць можна паказаць нам шмат якіх тэз, безумоўна ападыктычныя і ніколі не аспрэчваліся, але яны заўсёды аналітычныя і ў большай ступені датычныя матэрыялу метафізікі, чым пашырэння самога пазнання, а гэтае пашырэнне і ёсць у ёй нашай сапраўднай мэтай (§ 2, с). Калі вы прыведзяце адначасова і некалькі сінтэтычных тэзаў (напрыклад, тэза пра дастатковую прычыну), якія вы ніколі — як гэта было б трэба — не даказалі з аднаго розуму; г. зн., *a priori*, якія кожны вам ахвотна саступіць; гэтак вы, калі самі хочаце дасягнуць нашай галоўнай мэты,

трапляеце ў палон гэткіх непраўдзівых і няпэўных сцверджанняў, што ва ўсе часы адна метафізіка супярэчыла другой, ці то датычна саміх сцверджанняў, ці то іх доказаў, праз што для метафізікі знішчэцца ўвогуле магчымасць трывалага поспеху. Нават спробы стварыць гэткую навуку былі, без сумневу, першай прычынай так рана паўсталага скептыцызму, спосабу мыслення, у якім розум гэтак гвалтоўна выступае супраць сябе самога, што такі спосаб мыслення мог з'явіцца ніяк іначай, а толькі пры поўным адчаі ад немагчымасці дасягнуць яго найважнейшых задачаў. Бо задоўга перад тым, перш чым у прыроды пачалі метадычна запытвацца, апытвалі толькі свой адасоблены розум, які ўжо ў пэўнай меры быў спрактыкаваны праз штодзённы досвед; бо розум заўсёды прысутны пры нас, а законы прыроды звычайна вышукваюцца з цяжкасцю; і, гэтакім чынам, метафізіка ўсплывала наверх, нібы тая пена; але, калі гэтую пену вычэрпвалі й яна знікала, тут жа на паверхні паказвалася іншая, якую адны прагна збіралі, аднак другія — замест таго каб глыбей дашуквацца прычынаў гэтае з'явы — задавальнялі сябе тым, што высмейвалі марныя высілкі першых.

Істотнае й адметнае чыстага *матэматычнага* пазнання ад усялякага іншага пазнання *a priori* палягае ў тым, што яно мусіць узнікаць зусім не з паняццяў, а заўсёды толькі праз канструяванне паняццяў («Крытыка», с. 713). Паколькі, гэтакім чынам, чыстая матэматыка ў сваіх палажэннях павінна выйсці за межы паняцця да таго, што ўтрымоўваецца ў адпаведным наглядным уяўленні, дык яе тэзы ніколі не могуць і не павінны ўзнікаць праз падзел паняццяў, г. зн., аналітычна, і таму ўсе яны сінтэтычныя.

Але я не магу абмінуць таго, каб засведчыць шкоду, што была прычыненая філасофіі праз заняўбанне гэтае, на першы погляд, лёгкае і нязначнае заўвагі. Юм — калі ён убачыў годны для філосафа занятак звярнуць увагу на ўвесь абшар чыстага пазнання *a priori*, у якім чалавечая развага выказвае вялікія амбіцыі — неабачліва выключыў адсюль цэлую, і прытым найважнейшую, галіну, а менавіта чыстую матэматыку, уяўляючы сабе, нібыта яе прырода і, гэтак бы мовіць, яе канстытуцыя грунтуецца на зусім іншых прынцыпах, акурат на законе супярэчнасці; і, хоць ён не здзейсніў падзелу тэзаў у гэтакім фармальным і агульным выглядзе і пад тым самым назовам, як я гэта раблю тут, але яго думкі было цалкам досыць, як быццам бы ён сказаў; чыстая матэматыка ўтрымоўвае толькі *аналітычныя* тэзы, а метафізіка —

сінтэтычныя *a priori*. Тут ён рабіў вялікую памылку. І гэтая памылка пацягнула выразна адмоўныя наступствы для ўсяго ягонага разумення. Бо, калі б ён яе не зрабіў, ён бы пашырыў сваё пытанне пра паходжанне нашых сінтэтычных высноваў далёка па-за межы свайго метафізічнага разумення каўзальнасці і распаўсюдзіў бы сваё разуменне таксама на магчымасць матэматыкі *a priori*; бо ён мусіў бы прызнаць і яе сінтэтычнаю. Але тады ён аніяк не мог бы ўгрунтоўваць свае метафізічныя тэзы на простым досведзе, бо ў гэтакім разе ён бы й аксіёмы чыстае геаметрыі падпарадкаваў досведу, а каб рабіць такое, ён быў занадта праніклівы. Добрае таварыства, у якім тады б апынулася метафізіка, захавала яе ад небяспекі кепскага абыходжання; бо ўдары, вызначаныя па апошняй, непазбежна траплялі б і ў першую, яго Юм не хацеў і не мог хацець; і гэтак праніклівы філосаф быў бы далучаны да разважанняў накіштат тых, якімі мы цяпер займаемся, але якія праз яго непаўторна прыгожы выклад бясконца б выйгравалі.

Уласна *метафізічныя* высновы ўсе ёсць сінтэтычнымі. Трэба адрозніваць тыя, што належаць да *метафізікі*, ад уласна *метафізічных*. Сярод першых вельмі шмат якія ёсць аналітычныя, але яны толькі служаць сродкамі для метафізічных высноваў, якія цалкам ёсць мэтай навукі і якія заўсёды ёсць сінтэтычнымі. Бо калі пэўныя паняцці належаць да метафізікі — прыкладам паняцце субстанцыі —, дык і высновы, што ўзнікаюць з простага раскладання гэтых паняццяў, таксама належаць да метафізікі; да прыкладу: субстанцыяй ёсць тое, што існуе толькі як суб'ект і г.д.; і праз шматлікія аналітычныя высновы гэткага кшталту мы імкнемся дасягнуць дэфініцыі паняцця. Паколькі, аднак, аналіз чыста развагавага паняцця (гэткія ўтрымоўвае метафізіка) адбываецца не ў які іншы спосаб, а толькі праз раскладанне ўсялякага іншага эмпірычнага паняцця (напрыклад, паветра ёсць пругкім рэчывам, пругкасць якога не знішчэцца ні праз якую вядомую нам ступень холаду); таму ўласна метафізічным ёсць толькі паняцце, а не аналітычная выснова; бо гэтая навука мае штосьці асаблівае й адметнае ў стварэнні іх пазнанняў *a priori*; якое, у гэткі спосаб, павінна адрознівацца ад таго, што метафізіка мае агульнага з усімі іншымі развагавымі паняццямі; гэтак, да прыкладу, наступная тэза: усё, што ў рэчах ёсць субстанцыяй, нязменнае — ёсць сінтэтычнаю і ўласна метафізічнаю тэзай.

Калі напачатку паводле пэўных прынцыпаў сабраць паняцці *a priori*, што ўтвараюць матэрыю метафізікі, тады раскладанне гэтых паняц-

цяў будзе мець вялікае значэнне; яно нават можа пададзена адасоблена ад усіх сінтэтычных тэзаў, што складаюць саму метафізіку, як асабліва частка (так бы мовіць, *philosophia definitiva*), якая ўтрымоўвае толькі аналітычныя, прыналежныя да метафізікі тэзы. Бо ў сапраўднасці гэтыя раскладанні не прыносяць значнае карысці анідзе, апроча метафізікі, г. зн., у дачыненні да сінтэтычных тэзаў, што могуць быць утвораныя з гэтых, напачатку раскладзеных паняццяў.

Вось жа, вывад гэтага параграфа наступны: метафізіка мае дачыненне, уласна, з сінтэтычнымі тэзамі *a priori*, і яны адны складаюць яе мэту, дзеля дасягнення якой, што праўда, ёй патрэбныя ў кожным разе пэўныя раскладанні яе паняццяў, а значыць, аналітычныя высновы; пры гэтым, аднак, метада не ёсць ніякім іншым, чым у якім-кольвечы іншым спосабе пазнання, калі патрабуецца толькі ўнавоціць свае паняцці праз іх раскладанне. Аднак *утварэнне* пазнання *a priori* як у наглядным уяўленні, гэтак і ў паняццях, урэшце, таксама ўтварэнне сінтэтычных тэзаў *a priori*, а менавіта ў пазнанні філасофскім, — усё гэта складае сутнасны змест метафізікі.

Гэткім чынам, калі нам надакучыў дагматызм, які нас нічому не вучыць, а разам з тым, і скептыцызм, які нам зусім нічога не абяцае — нават супакаення ў дазволеным няведанні — калі нас мабілізуе важнасць патрэбнага нам пазнання, і мы з недаверам, у выніку працяглага досведу, ставімся да ўсялякіх пазнанняў, якімі мы спадзяемся валодаць, альбо якія нам прапануюцца пад назовам чыстага розуму; вось жа, тады нам застаецца звярнуцца яшчэ да аднаго крытычнага пытання, адказ на якое можа прадвызначыць нашы будучыя паводзіны: *ці мажлівая ўвогуле метафізіка?* Але на гэтае пытанне трэба адказваць не скептычнымі прырэчаннямі супраць пэўных сцверджанняў якой-кольвечы існай метафізікі (бо мы пакуль што не прызнаём аніякай), а з *праблематычнага* яшчэ паняцця гэткае навукі.

У «Крытыцы чыстага розуму» ў дачыненні да гэтага пытання я падышоў да справы сінтэтычна, а менавіта так, што я рабіў доследы ў самім чыстым розуме, і ў самой гэтай крыніцы спрабаваў вызначыць паводле прынцыпаў як элементы, гэтак і законы яго чыстага ўжытку. Гэтая праца складаная і патрабуе адважнага чытача, які будзе паступова ўдумвацца ў гэтую сістэму, што яшчэ нічога не кладзе ў падмурак у якасці дадзенага, акрамя самога розуму, і, гэткім чынам, імкнецца, не абапіраючыся на які-кольвечы факт, развіць пазнанне з яго першапачатковых зародкаў. «Пралегомены», наадварот, мусяць быць

папярэднімі практыкаваннямі; яны мусяць у большай ступені паказваць, што трэба зрабіць, каб здзейсніць, дзе мажліва, пэўную навуку, чым гэтую самую навуку выкладаць. Вы павінны таму таксама абапірацца на нешта, што ўжо вядома як вартае даверу, з чаго можна з пэўнасцю зыходзіць і дасягнуць крыніц, якія яшчэ не вядомыя, адкрыццё якіх не толькі растлумачыць тое, што мы ведалі, але і адначасова запрэзентуе аб'ём шмат якіх пазнанняў, што ўсе разам выцякаюць якраз з агульных крыніцаў.

Гэткім чынам, метада пралегоменаў — перадусім тых, што мусяць падрыхтоўваць да будучай метафізікі — мае быць *аналітычным*.

Але, на шчасце, хоць мы адразу не можам прыняць пастулат, што метафізіка як навукка ёсць сапраўднаю, аднак мы можам з пэўнасцю сцвярджаць, што вядомыя чыстыя сінтэтычныя пазнанні *a priori* ёсць сапраўднымі і нам дадзеныя, а менавіта *чыстая матэматыка* і *чыстае прыродазнаўства*; бо абедзве яны ўтрымоўваюць тэзы, якія часткова ападыктычна праўдзівыя праз чысты розум, часткова ж гэтакія, якія, паводле агульнай згоды, хоць і бяруцца з досведу, але ад досведу незалежныя. Мы маем, гэткім чынам, пэўнае, прынамсі, *неаспрэчнае* сінтэтычнае пазнанне *a priori* і маем права пытацца не пра тое, *ці* яно мажлівае (бо яно сапраўднае), а толькі пра тое, *як яно мажлівае*, каб з прынцыпу мажлівасці дадзенага вывесці таксама мажлівасць і ўсяго астатняга.

Агульнае пытанне пралегоменаў: як мажлівае пазнанне з чыстага розуму?

§ 5

Вышэй мы бачылі важнае адрозненне аналітычных высноваў ад сінтэтычных. Мажлівасць аналітычных тэзаў магла быць вельмі лёгка зразумета, бо яна грунтуецца толькі на законе супярэчнасці. Мажлівасць сінтэтычных тэзаў *a posteriori*, г. зн., тых, што чэрпаюцца з досведу, таксама не патрабуе асаблівага тлумачэння; бо сам досвед ёсць не чым іншым, як бесперапынным злучэннем (сінтэзай) успрыманняў. Гэткім чынам, нам застаецца толькі сінтэтычныя тэзы *a priori*, магчымасць якіх павінна быць шуканая альбо даследаваная, бо яна мае грунтавацца на прынцыпах, іншых, чым закон супярэч-

насці.

Але мы не маем патрэбы шукаць тут ад пачатку простае *мажлівасці* гэтых тэзаў, г. зн., пытацца, ці яны мажлівыя. Бо іх ёсць дастаткова — прычым дадзеных напраўду з бяспрэчнаю пэўнасцю, і паколькі метаад, якім мы цяпер карыстаемся, мусіць быць аналітычным, дык мы й пачнем са сцверджання, што гэткае гэткае кшталту сінтэтычнае, але чыстае разумовае пазнанне рэчаіснасці сапраўды існуе; але потым мы павінны *даследаваць* прычыну гэтай магчымасці і запытацца: як мажлівае гэтае пазнанне, з тым каб мы маглі з прынцыпаў яго магчымасці вызначыць умовы яго ўжытку, а таксама яго абсяг і межы. Вось жа, выкладзеная са школьнай дакладнасцю задача, ад якой усё залежыць, уласна, фармулюецца гэтак:

Як мажлівыя сінтэтычныя тэзы a priori?

Вышэй я выклаў гэтую задачу, дзеля папулярнасці, крыху іначай, а менавіта як пытанне пра пазнанне з чыстага розуму; гэта я мог зрабіць гэтым разам без шкоды для шуканага разумення, бо, паколькі гаворка тут ідзе адно пра метафізіку ды яе крыніцы, як я спадзяюся, кожны будзе памятаць згодна з папярэднімі заўвагамі, што пад пазнаннем з чыстага розуму я ніколі не разумею аналітычнае, а толькі сінтэтычнае*.

Ад развязання гэтае задачы цяпер цалкам залежыць поспех альбо няпоспех метафізікі, г. зн., яе існаванне. Хай бы сабе нехта з важным выглядам выкладаў свае сцверджанні што да метафізікі, хай

* Немагчыма змагацца з тым, што, калі пазнанне дасягае ўсё новых і новых межаў, пэўныя выразы, што ўжо зрабіліся класічнымі, а сваё паходжанне вялі яшчэ з дзіцячае пары навукі, пазней маглі выявіцца як недастатковыя й кепска падобраныя, і пэўнае новае і больш адпаведнае ўжыванне павінна сутыкнуцца з небяспёкай быць змяшаным са старым. Аналітычны метаад, наколькі ён супрацьстаіць сінтэтычнаму, ёсць нечым зусім іншым, чым разам узятымі аналітычнымі тэзамі; ён значыць толькі тое, што зыходзіць адно з таго, што шукаецца, як з дадзенага і ўзыходзіць да ўмоваў, пры якіх яно толькі мажлівае. У гэтай методыцы часта карыстаюцца чыста сінтэтычнымі тэзамі, прыкладам чаго ёсць матэматычны аналіз, і яе было б лепей назваць *рэгрэсіўнай методыкай*, як адрозненне ад сінтэтычнай, альбо *прагрэсіўнай*. Яшчэ ў якасці галоўнай часткі логікі сустракаецца назоў аналітыкі, і ў гэтым выпадку яна ёсць логікай праўдзівасці, і супрацьпастаўляецца дыялектыцы, не беручы, па сутнасці, пад увагу тое, аналітычныя альбо сінтэтычныя пазнанні, што да яе належаць.

бы ён нагрувашчваў адно на адно свае вывады, — калі напачатку ён здавальняльна не адкажа на тое пытанне, я маю права сказаць: гэта ўсё абмежаваная, неўгрунтаваная філасофія і фальшывая мудрасць. Ты разважаеш з дапамогаю чыстага розуму і прэтэндуюеш на тое, каб як бы ствараць *a priori* пазнанні, не проста раскладаючы дадзеныя паняцці, а выдаючы новыя спалучэнні, што не грунтуюцца на законе супярэчнасці і што ты быццам бы бачыў і вылучаў абсалютна незалежна ад усялякага досведу; якім жа чынам ты ды гэтага дасягнеш і як ты хочаш апраўдаць сябе з прычыны гэтых прэтэнзій? Спасылацца на згоду універсальнага чалавечага розуму табе не можа быць дазволена; бо гэта сведчанне, аўтарытэт якога заснаваны толькі на плётках натоўпу.

Quodcumque ostendis mihi sic, incredulus odi.

Horat.*

Але наколькі неабходным ёсць адказаць на гэтае пытанне, нагэтулькі ж гэта і цяжка рабіць, і хоць найгалоўнейшая прычына, чаму яго ўжо даўно не спрабуюць вырашыць, палягае ў тым, што нікому і да галавы не прыходзіла, каб запытваць пра нешта такое, а другая прычына — у тым, што задавальняльны адказ на гэтае адзінае пытанне патрабуе нашмат больш працяглага, больш глыбокага і напружанага роздуму, чым кожная, самая амбіцыйная праца па метафізіцы, што пры першым сваім з'яўленні абяцала свайму аўтару неўміручасць. І кожны ўдумлівы чытач, калі ён грунтоўна абдумае гэтую задачу з гледзішча яе патрабаванняў, напачатку напалохаецца яе цяжкасці, палічыць яе за неразвязвальную і, калі б не было напраўду гэткага чыста сінтэтычнага пазнання *a priori*, будзе лічыць яе абсалютна немажліваю, што ў сапраўднасці адбылося з *Дэвідам Юмам*, хоць апошні і не ўяўляў сабе гэтага пытання ў гэткай цэласнасці, як гэта тут адбываецца і павінна адбывацца, калі адказ на яго мусіць мець вырашальнае значэнне для ўся метафізікі ў цэлым. Бо як, маўляў, гэта магчыма, гаварыў гэты праніклівы чалавек, што, калі мне дадзена пэўнае паняцце, я б мог выйсці па-за яго межы і звязаць яго з нейкім іншым, што ў ім абсалютна не ўтрымоўваецца, і прытым гэтак, як быццам яно *неабходна* да яго належыць? Толькі досвед можа даць нам у рукі гэткае павязі (такі вывад ён рабіў з гэтай цяж-

* *Ва ўсё, што ты мне дэманструеш гэтак, я, ненавідзячы, не веру.* (Гарацый)

касці, якую ён уважаў за немагчымасць), і ўся гэтая нібыта неабходнасць, альбо — што ёсць тым самым — пазнанне *a priori*, што прымаецца за яе, — усё гэта ёсць не чым іншым, як працяглай звычайна знаходзіць нешта праўдзівым і праз гэта ўважаць суб'ектыўную неабходнасць за аб'ектыўную.

Калі чытач пачне скардзіцца на цяжкасці й намаганні, да якіх я яго змушу праз развязанне гэтай задачы, дык няхай ён проста паспрабуе вырашыць яе ў лягчэйшы спосаб. Можна, тады ён прызнае сябе абавязаным перад тым, хто ўзяў на сябе за яго цяжар гэткага глыбокага доследу, і, бадай, нават крыху выявіць здзіўленне наконт лёгкасці развязання, у параўнанні з цяжкасцю самой справы; вось жа, спатрэбіліся шматгадовыя высілкі, каб развязаць гэтую задачу ў яе універсальнасці (у тым сэнсе, у якім гэтае слова ўспрымаюць матэматыкі, а менавіта, для кожнага выпадку) і пасля прэзентаваць таксама ў аналітычным выглядзе, у якім чытач тут яе і сустрэне.

Гэткім чынам, усе метафізікі ўрачыста і законным чынам дыскваліфікуюцца да тае пары, пакуль яны здавальняльна не адкажуць на пытанне: *як мажлівыя сінтэтычныя пазнанні a priori?* Бо толькі ў гэтым адказе існуе паўнамоцтва, якое яны павінны дэманстраваць кожны раз, калі яны штосьці павінны былі б паведаміць нам ад імя чыстага розуму; калі ж яго бракуе, яны могуць чакаць толькі таго, што разумныя людзі, якіх ужо гэтак часта падманвалі, адхіляць іх без усялякага далейшага доследу.

Калі ж яны захочуць працягваць свой занятак не як *навуку*, а як умельства ў дасягненні карысных і адпаведных агульнай чалавечай развазе перакананняў, дык, вядома, ніхто не можа іх паводле справядлівасці пазбавіць іх іхняе прафесіі. Тады ім будзе трэба гаварыць сціплай моваю разумнае веры, прызнаючы, што ім не дазволена нават *меркаваць*, а не тое, што *ведаць* тое, што ляжыць па той бок усялякага мажлівага досведу; а ўсяго толькі *прымаць* што-небудзь (не дзеля спекуляцыйнага ўжытку, бо ад апошняга яны мусяць адмовіцца, а толькі дзеля практычнага) з таго, што ёсць магчымым і нават неабходным дзеля кіравання развагаю ды воляй у жыцці. Адно ў гэты спосаб яны могуць насіць імя карысных і мудрых людзей, і гэта тым болей, чым хутчэй яны адмовяцца ад імя метафізікаў; бо гэтыя апошнія хочуць быць спекуляцыйнымі, абстрактнымі філосафамі, і, паколькі, калі гаворка ідзе пра высновы *a priori*, нельга разлічваць на пустыя верагоднасці (бо тое, што пазнаецца быццам

бы *a priori*, якраз праз гэта абвешчае сябе неабходным), дык ім і не можа быць дазволена гуляць з дапушчэннямі, а іхнія сцверджанні павінны быць альбо навукаю, альбо абсалютна нічым.

Можна сказаць, што ўся трансцэндэнтальная філасофія, што неабходным чынам папярэднічае ўсялякай метафізіцы, ёсць не чым іншым, як толькі поўным развязаннем пастаўленай тут праблемы, толькі ў сістэматычным парадку і ўсіх дэталях; вось жа, дагэтуль ніякай трансцэндэнтальнай філасофіі няма. Бо тое, што мае гэты назоў, уласна, ёсць часткаю метафізікі; але тая навука яшчэ толькі павінна ўтварыць магчымасць метафізікі і, адпаведна, папярэднічаць любой метафізіцы. Таму не трэба здзіўляцца — калі, толькі дзеля таго, каб вычарпальна адказаць на адно-адзінае пытанне, аказваецца патрэбнаю цэлая навука, пазбаўленая ўсялякае пабочнае дапамогі, а значыць, зусім новая — вырашэнне гэтага пытання звязанае з вялікімі цяжкасцямі і нават з пэўнай цьмянасцю.

Рухаючыся да гэтага вырашэння, а менавіта праз выкарыстанне аналітычнага метаду, у якім мы дапускаем, што гэткія пазнанні з чыстага розуму напраўду існуюць, мы можам спасылацца толькі на дзве *навукі* тэарэтычнага пазнання (бо тут гаворка ідзе толькі пра яго), а менавіта на *чыстую матэматыку* і *чыстае прыродазнаўства*, бо толькі яны могуць прэзентаваць нам рэчы ў наглядным уяўленні і, праз гэта, калі ў іх мае месца пазнанне *a priori*, паказаць яе праўдзівасць альбо супадзенне яе з аб'ектам *in concreto*, г. зн., *яе сапраўднасць*, ад якой пасля можна перайсці аналітычным шляхам да асновы яе магчымасці. Гэта робіць нашмат прасцейшай усю справу, калі агульныя ацэнкі не толькі ўжываюцца ў дачыненні да фактаў, але нават з іх зыходзяць, замест таго, каб — як яно мае месца пры стасаванні сінтэтычнага метаду — выводзіць іх з паняццяў цалкам *in abstracto*.

Каб, аднак, ад гэтых сапраўдных і адначасова абгрунтаваных пазнанняў *a priori* ўзвысіць да мажлівай метафізікі, якую мы шукаем, а менавіта метафізікі як *навукі*, нам трэба ў межах нашага галоўнага пытання спасцігнуць і натуральнае апірышча (схільнасць) гэткае *навукі* — г. зн., тое, што служыць ёй стымулам і, у якасці натуральна дадзенага, хоць і сумнеўнага датычна сваёй праўдзівасці, пазнання *a priori*, ляжыць у падмурку таго ведання, апрацоўка якога без усялякага крытычнага доследу самой яго магчымасці звычайна ўжо мае назоў метафізікі; і гэтак мы паслядоўна, па частках, будзем адказваць на

галоўнае трансцэндэнтальнае пытанне, падзяліўшы яго на чатыры іншыя пытанні:

- 1) Як мажлівая чыстая матэматыка?
- 2) Як мажлівае чыстае прыродазнаўства?
- 3) Як мажлівая метафізіка ўвогуле?
- 4) Як мажлівая метафізіка як навук?

Можна бачыць, што, хоць развязанне гэтых задачаў галоўным чынам павінна паказаць істотны змест крытыкі, яно, разам з тым, мае таксама нешта своеасаблівае, вартае ўжо само па сабе ўвагі — а менавіта тое, што тут да дадзеных навук вышукваюцца крыніцы ў самім розуме, каб праз гэта насамрэч даследаваць і вымераць яго здольнасць пазнаваць нешта *a priori*; у гэткі спосаб самі гэтыя навукі — хоць і не ў дачыненні свайго зместу, але адносна свайго правільнага ўжытку — выйграюць і, высвятляючы вышэйшае пытанне праз сваё агульнае паходжанне, адначасна ствараюць нагоду да лепшага высвятлення іх уласнае прыроды.

Галоўнага трансцэндэнтальнага пытання

ПЕРШАЯ ЧАСТКА

Як мажлівая чыстая матэматыка?

§ 6

Тут ёсць вялікае і выпрабаванае пазнанне, якое ўжо цяпер мае варты захаплення аб'ём і абсягае на будучыню бясконцае пашырэнне, якое суцэльна нясе з сабою ападыктычную пэўнасць, г. зн., абсалютную неабходнасць; якое, гэтакім чынам, не грунтуецца ні на якіх досведных падставах, а таму ўяўляе сабою чысты прадукт розуму — і, да таго ж, цалкам сінтэтычны: «як жа для чалавечага розуму мажліва здзейсніць гэткае пазнанне *a priori*?» Ці не прадвызначае гэтая магчымасць, паколькі яна не абапіраецца на досвед, якой-кольвечы апыёрнай асновы пазнання, якая ляжыць глыбока схаванаю, але праз гэтыя свае ўздзеянні мусіць раскрыцца, калі толькі дбайна пра-сачыць іх першапачаткі?

§ 7

Аднак мы знаходзім, што ўсялякае матэматычнае пазнанне мае тую асаблівасць, што яно павінна прэзентаваць сваё паняцце напачатку ў наглядным уяўленні, а менавіта апыёрным, пры гэтым у такім, якое ёсць не эмпірычным, а ў чыстым; без гэтага сродку матэматычнае пазнанне не здолее зрабіць ніводнага кроку; адсюль яго высновы заўсёды інтуітыўныя, у той час як філасофія павінна задавальвацца дыскурсіўнымі высновамі з адных паняццяў і можа свае ападыктычныя вучэнні добра тлумачыць праз нагляднае ўяўленне, але ніколі іх з яго не выводзіць. Гэтае назіранне што да прыроды матэматыкі ўжо дае нам указанне на першую і найвышэйшую ўмову яе магчымасці, а менавіта: у яе падмурку павінна ляжаць якое-небудзь чыстае нагляднае ўяўленне, у якім яна можа прэзентаваць ўсе свае паняцці *in concreto*, а разам з тым *a priori*, альбо, як гэта называюць, іх канструяваць. Калі мы можам адшукаць гэтае чыстае нагляднае ўяўленне і магчымасць апошняга, дык з гэтага можна лёгка вытлумачыць, як у чыстай матэматыцы мажлівыя сінтэтыч-

ныя тэзы *a priori* й, адпаведна, як мажлівая сама гэтая навука; бо гэтаксама як эмпірычнае нагляднае ўяўленне бесперашкдна робіць мажлівым тое, што мы сінтэтычна пашыраем у досведзе наша паняцце, якое мы ствараем сабе пра які-небудзь аб'ект нагляднага ўяўлення, праз новыя прэдыкаты, якія прэзентуе нам само нагляднае ўяўленне; гэтак яно будзе рабіцца і чыстым наглядным уяўленнем, з адной толькі розніцай, што ў апошнім выпадку сінтэтычная выснова *a priori* ападыктычная і праўдзівая, але ў першым выпадку яна можа быць праўдзіваю толькі *a posteriori* і эмпірычна, бо гэтая ўтрымоўвае ў сабе толькі тое, што сустракаецца ў выпадковым эмпірычным наглядным уяўленні, а другая — тое, што неабходна павінна сустракацца ў чыстым наглядным уяўленні, пры гэтым яна, як нагляднае ўяўленне *a priori*, непарыўна звязаная з паняццем раней за ўсялякі досвед альбо паасобнага ўспрымання.

§ 8

Што праўда, з гэтым крокам цяжасць хутчэй павялічваецца, чым змяншаецца. Бо цяпер пытанне гучыць так: як мажліва нешта наглядна ўяўляць *a priori*? Сузіранне ёсць уяўленнем, як быццам бы яно беспасярэдне залежала ад прысутнасці прадмета. Таму здаецца немажлівым наглядна ўяўляць нешта *першапачаткова a priori*, бо тады нагляднае ўяўленне мусіла б адбывацца без ані раней, ані цяпер прысутнага прадмета, да якога яно мела б дачыненне,— і таму яно не магло б быць наглядным уяўленнем. Паняцці, аднак, маюць гэткую асаблівасць, што калі некаторыя з іх, а менавіта тыя, што ўтрымоўваюць увогуле толькі думанне якога-небудзь прадмета, могуць складацца намі цалкам *a priori*, без усялякага беспасярэдняга дачынення да прадмета — да прыкладу, паняцці велічыні, прычыны й г. д.; але нават яны, каб атрымаць значэнне і сэнс, патрабуюць пэўнага ўжытку *in concreto*, г. зн., стасавання да якога-небудзь нагляднага ўяўлення; а праз гэта нам даецца яго прадмет. Але як можа нагляднае ўяўленне прадмета папярэднічаць самому прадмету?

§ 9

Калі б нашае ўяўленне мела гэтакі кшталт, што яно прэзентавала б рэчы так, як яны існуюць *насамрэч*, тады не было б зусім ніякага нагляднага ўяўлення *a priori*, а было б толькі эмпірычнае. Бо пра тое, што ўтрымоўваецца ў прадмеце само з сябе, я магу ведаць толькі тады,

калі ён у мяне маецца і мне дадзены. Вядома, і тады застаецца незразумелым, у які спосаб нагляднае ўяўленне прысутнае рэчы дазваляе мне пазнаваць яе ў самой сабе, бо ж яе якасці не могуць перайсці ў маё ўяўленне; але, калі дапусціць гэткую магчымасць, дык гэткае нагляднае ўяўленне ў кожным разе не можа адбывацца *a priori*, г. зн., перш чым мне ўявіўся б прадмет; бо без гэтага немажліва прыдумаць ніякае падставы аднясення да яго майго ўяўлення; хіба што яно можа грунтавацца на натхненні. Гэткім чынам існуе толькі адна магчымасць, каб яно папярэднічала нагляднаму ўяўленню сапраўднасці прадмета, і здзяйснялася як пазнанне *a priori*; а менавіта, калі гэтак нагляднае ўяўленне не ўтрымоўвала б нічога іншага, акрамя формы пачуццёвасці, якая ў маім суб'екце ідзе паперадзе ўсіх сапраўдным уражанням, што, паходзячы ад прадметаў, уздзейнічаюць на мяне. Бо тое, што прадметы пачуццяў могуць сузірацца толькі ў адпаведнасці з гэтай формай пачуццёвасці, я магу ведаць *a priori*. З гэтага вынікае, што тэзы, датычныя толькі гэтай формы пачуццёвага нагляднага ўяўлення, будуць мажлівыя і прыдатныя ў дачыненні да прадметаў пачуццяў; дакладна і наадварот: наглядныя ўяўленні, мажлівыя *a priori*, ніколі не стасуюцца да іншых рэчаў, акрамя як прадметаў нашых пачуццяў.

§ 10

Гэткім чынам ёсць толькі тая форма пачуццёвага нагляднага ўяўлення, праз якое мы можам разглядаць рэчы *a priori*; дзякуючы чаму мы можам пазнаваць рэчы толькі гэтакімі, якімі яны нам (нашым пачуццям) могуць з'явіцца, а не такімі, якімі яны ёсць самі сабою; гэтая перадумова самае меншае неабходная, калі дапусціць магчымасць сінтэтычных тэзаў *a priori*, альбо — у выпадку, калі яны напраўду існуюць, іх магчымасць мусіць быць спасцігнутая і загадзя вызначаная.

Цяпер прастора і час ёсць тымі нагляднымі ўяўленнямі, якія чыстая матэматыка кладзе ў падмурак усіх сваіх пазнанняў і высноваў, што ёсць ападыктычнымі і неабходнымі; бо матэматыка павінна прэзентаваць усе свае паняцці напачатку ў наглядным уяўленні, а чыстая матэматыка — у чыстым наглядным уяўленні; г. зн., іх канструяваць, без чаго (паколькі яна не можа дзейнічаць аналітычна, а менавіта праз раскладанне паняццяў; а толькі сінтэтычна) ёй няма зрабіць ніводнага кроку, пакуль у ёй якраз няма чыстага

нагляднага ўяўлення. У якім толькі й можа быць дадзеная матэрыя для сінтэтычных высноваў *a priori*. Геаметрыя кладзе ў свой падмурак чыстае нагляднае ўяўленне прасторы. Арыфметыка стварае свае лікавыя паняцці праз паслядоўнае дадаванне адзінак у часе; але перадусім чыстая механіка можа ствараць свае паняцці пра рух толькі праз уяўленне часу. Абодва ўяўленні, аднак, ёсць проста нагляднымі ўяўленнямі; бо, калі выключыць з эмпірычных наглядных уяўленняў целаў і іх змяненняў (руху) усё эмпірычнае — а менавіта тое, што належыць да адчуванняў, — тады застануцца толькі прастора і час, якія, гэтакім чынам, ёсць чыстымі нагляднымі ўяўленнямі, якія *a priori* ляжаць у іх падмурку; і таму самі яны ніколі не могуць быць выключаныя, але якраз праз тое, што чыстыя наглядныя ўяўленні апрыйёрныя, даказвае, што яны ёсць проста формамі нашае пачуццёвасці, якія павінны папярэднічаць любому эмпірычнаму нагляднаму ўяўленню, г. зн., успрыманню сапраўдных прадметаў, і праз гэтыя формы прадметы могуць быць пазнаваныя *a priori*, але, натуральна, так, як яны нам з’яўляюцца.

§ 11

Задача гэтага раздзела, гэтакім чынам, развязаная. Чыстая матэматыка, як сінтэтычнае пазнанне *a priori*, магчымая толькі таму, што яна не стасуецца да нічога іншага, акрамя як да прадметаў пачуццяў, эмпірычнае чыстае ўяўленне якіх грунтуецца на чыстым наглядным уяўленні (прасторы і часу) і, да таго ж, *a priori*; а можа яно грунтавацца на гэтым таму, што яно ёсць не чым іншым, а голай формай пачуццёвасці, што папярэднічае сапраўднаму з’яўленню прадметаў, робячы іх насамрэч толькі мажлівымі. Але гэтая здольнасць наглядна ўяўляць *a priori* не датычыць матэрыі з’явы — г. зн., таго, што ёсць у адчуванні, — бо яно складае эмпірычны змест, толькі яго формы: прасторы і часу. Калі б нехта хоць у найменшай ступені засумняваўся ў тым, што гэтыя дадзенасці не ёсць рэчамі самімі ў сабе, а адно дэфініцыямі, што толькі маюць дачыненні да пачуццёвасці, — тады б я ахвотна хацеў ведаць, як у гэтакім выпадку мажліва, *a priori*, наглядна ўяўляць прастору і час; г. зн., чаму перш за ўсялякае знаёмства з рэчамі, перш, чым яны нам дадзеныя, — чаму мы можам ведаць, якім можа быць іх нагляднае ўяўленне? Але гэта робіцца зусім зразумелым, калі прызнаць прастору і час толькі фармальнымі ўмовамі нашай пачуццё-

васці, а прадметы — простымі з’явамі; бо тады форма з’явы — г. зн., чыстае нагляднае ўяўленне — можа, у кожным разе, быць прэзентаванай з нас саміх, г. зн., *a priori*.

§ 12

Каб крыху дадаць да тлумачэння і пацвярджэння сказанага, можна паглядзець на неабходную методыку геаметраў. Усе доказы поўнай роўнасці дзвюх дадзеных фігур (калі адна ва ўсіх сваіх частках можа заняць месца другой) маюць быць звездзеныя да таго, што яны ўзаемна перакрываюцца; а гэта, відавочна, ёсць не чым іншым, як сінтэтычнаю тэзай, заснаванай на беспасярэднім наглядным уяўленні, і гэтае нагляднае ўяўленне павінна быць дадзенае чыста і *a priori*, у іншым выпадку гэтая тэза не магла б лічыцца ападыктычна праўдзівай, а мела б толькі эмпірычную праўдзівасць. Гэта б значыла толькі адно: кожны раз заўважалася, што ўсё мае значэнне толькі настолькі, наколькі пакуль што сягае нашае ўспрыманне. Тое, што сущальная прастора (якая сама ўжо не ёсць мяжою іншае прасторы) мае тры вымярэнні і што прастора ўвогуле не можа мець іх большую колькасць, будуюцца на тым палажэнні, што ў адным пункце пад простым вуглом не могуць перасякацца больш як тры лініі; гэтае палажэнне, аднак, ані не можа быць даказанае з паняццяў, а заснаванае беспасярэдне на наглядным уяўленні, прытым на чыста *апрыйёрным*, бо яно праўдзівае ападыктычна; і тое, палажэнне, што лінія можа быць прадоўжаная да бясконцасці (*in indefinitum*) альбо што шэраг змяненняў (напрыклад, прасторы, пераадоленыя з дапамогай руху) можа доўжыцца бясконца, мае на ўвазе ўяўленне прасторы і часу, якое залежыць толькі ад нагляднага ўяўлення — а менавіта, наколькі яно само сабою нічым не абмежаванае; бо з паняццяў яго ніколі не было б мажліва вывесці. Значыць, у падмурку матэматыкі напраўду ўсё-ткі ляжаць чыстыя наглядныя ўяўленні, якія робяць мажлівымі яе сінтэтычныя ападыктычныя тэзы, і праз гэта наша трансцэндэнтальная дэдукцыя паняццяў у прасторы і часе адначасова тлумачыць магчымасць чыстае матэматыкі, якую хоць і можна дапусціць — але ні ў якім разе немажліва спасцігнуць — без гэткае дэдукцыі і без таго, што мы прызнаём наступны пастулат: «усё, што можа быць дадзена нашым адчуванням (вонкавым у прасторы, унутраным у часе), сузіраецца намі гэтак, як яно нам з’яўляецца, а не так, як яно ёсць само з сябе».

§ 13

Тыя, хто аніяк не могуць адысці ад паняцця, што прастора і час ёсць уласцівасцямі, што напраўду належаць рэчам самім з сябе, могуць выпрабоўваць сваю дасціпнасць на наступным парадоксе, і, калі іх спробы развязаць яго застануцца марнымі, то — прынамсі, на некалькі хвіляў вызваліўшыся ад забабонаў — хай яны прызнаюцца, што звядзенне прасторы і часу да простых формаў нашага пачуццёвага нагляднага ўяўлення, можа, і мае пад сабою глебу.

Калі дзве рэчы ва ўсіх частках, якія могуць быць пазнання ў кожнай паасобку (ва ўсіх дэфініцыях, датычных велічыні й якасці), ёсць зусім аднолькавыя, дык адсюль жа павінна вынікаць, што ва ўсіх выпадках і дачыненнях адзін з гэтых прадметаў можа быць заменены на другі й гэтая замена не выкліча аніякае бачнае розніцы. Насамрэч так яно адбываецца з плоскімі фігурамі ў геаметрыі; але ў розных сферычных фігурах, нягледзячы на іх поўнае ўнутранае супадзенне, з'яўляецца такое вонкавае дачыненне, паводле якога адна фігура ніяк не можа заняць месца другой — да прыкладу, два сферычныя трохвугольнікі абодвух паўшар'яў, што маюць агульнай асноваю дугу экватара, могуць цалкам быць роўнымі й сваімі бакамі, й сваімі вугламі, так што, калі апісваць паасобку і падрабязна адзін з іх, дык не знойдзецца нічога такога, чаго б не было таксама і ў апісанні другога; і ўсё-ткі адзін не можа быць пастаўлены на месца другога (а менавіта ў супрацьлеглым паўшар'і); і тут ёсць жа пэўнае ўнутранае адрозненне абодвух трохвугольнікаў, якое не можа быць паказана развагаю як унутранае, а адкрываецца толькі праз вонкавыя дачыненні ў прасторы. Але я прывяду больш звыклых выпадкі, узятыя са штодзённага жыцця.

Што можа быць больш падобным да маёй рукі ці да майго вуха ва ўсіх іх частках за іх выяву ў люстэрку? І ўсё-ткі гэткую руку, што бачыцца ў люстэрку, я не магу паставіць на месца яе арыгінала; бо, калі гэта была правая рука, дык у люстэрку яна будзе леваю, і выява правага вуха будзе леваю і ніколі не зможа заняць месца таго самага правага вуха. Вось жа, тут няма ніякіх унутраных адрозненняў, якія магла б мысліць развага; і ўсё ж гэтыя адрозненні ўнутраныя, як нас вучаць нашы адчуванні: левая рука, нягледзячы на ўсё ўзаемнае падабенства абедзвюх рук, не можа быць разам з правай заключаная ў тыя самыя межы (яны не могуць быць кангруэнтнымі); пальчатка аднае рукі не можа ўжывацца другою. Якое ж тады развя-

занне? Гэтыя прадметы — не ўяўленні рэчаў, якімі яны самі з сябе ёсць і як бы ўяўляла іх чыстая развага, але яны ёсць пачуццёвымі нагляднымі ўяўленнямі — г. зн., з'явамі, магчымасць якіх грунтуецца на дачыненні па сабе невядомых рэчаў да нечага іншага, а менавіта да нашай пачуццёвасці. Што да апошняй, дык формай вонкавага нагляднага ўяўлення ёсць прастора, а ўнутраная дэфініцыя прасторы мажлівая толькі праз азначэнне вонкавых дачыненняў да цэлае прасторы, ад якога кожная ёсць часткай (дачынення да вонкавага адчування); г. зн., частка мажлівая толькі праз цэлае, якое ніколі не мае месца ў рэчаў саміх з сябе як прадметаў чыстае развагі, а толькі ў чыстых з'яваў. Таму мы не можам таксама патлумачыць адрозненне паміж падобнымі й роўнымі, але прытым не кангруэнтных рэчаў (напрыклад, ракавінак слімакоў з супрацьлеглымі паводле кірунку звільнамі), праз ніякае адно паняцце; а толькі праз дачыненне да правае і да левае рукі, якое ўзыходзіць беспасярэдне да нагляднага ўяўлення.

Заўвага I

Чыстая матэматыка, а менавіта чыстая геаметрыя, можа мець аб'ектыўную рэальнасць толькі пры той умове, што яна мае дачыненне беспасярэдне да прадметаў адчуванняў, а датычна апошніх устаноўлены прынцып: наша пачуццёвае ўяўленне ні ў якім разе не ёсць уяўленнем рэчаў саміх з сябе, а толькі таго спосабу, праз які яны нам з'яўляюцца. Адсюль вынікае, што палажэнні геаметрыі не ёсць якімі-кольвечы дэфініцыямі спараджэння нашай творчае фантазіі й што, гэтакім чынам, яны не могуць быць упэўнена суаднесеныя з сапраўднымі прадметамі; але што гэтыя палажэнні неабходна стасуюцца да прасторы, а праз гэта і да ўсяго, што ў прасторы сустракаецца, бо прастора ёсць не чым іншым, як формай усіх вонкавых з'яваў, у якой толькі й могуць быць дадзеныя нам прадметы адчуванняў. Пачуццёвасць, форму якой кладзе сабе ў падмурак геаметрыя, — гэта тое, на чым грунтуецца магчымасць вонкавых з'яваў; гэтыя апошнія ніколі не могуць утрымоўваць анічога іншага, акрамя як тое, што для іх вызначана геаметрыяй. Зусім іначай яно было б, калі б пачуцці павінны былі прэзентаваць прадметы гэтак, як яны ёсць самі з сябе. Бо тады з уяўлення прасторы, якое геометр з усімі яго ўласцівасцямі *a priori* кладзе ў аснову апошняе, зусім бы не вынікала, што ўсё гэта, разам з тым, што адсюль выводзіцца, якраз гэтак павінна было б

выяўляць сябе ў прыродзе. Прасторы геометра лічылі б за простую выдумку і не надавалі б яму ніякае аб'ектыўнае вартасці, бо няма разумення, якім чынам рэчы павінны неабходна супадаць з тым вобразам, які мы складаем для сябе самі й загадзя. Але калі гэты вобраз, альбо, хутчэй, гэтае фармальнае нагляднае ўяўленне, ёсць істотнай уласцівасцю нашае пачуццёвасці; а гэтая пачуццёвасць прэзентуе не рэчы самі з сябе, а толькі іх з'явы, дык робіцца лёгка зразумелым і разам з тым неабвержна даказаным, што ўсе вонкавыя прадметы нашага пачуццёвага свету неабходна павінны супадаць ва ўсёй дакладнасці з палажэннямі геаметрыі, бо пачуццёвасць сама перадусім робіць мажлівымі гэтыя прадметы як простыя з'явы толькі праз сваю форму вонкавага нагляднага ўяўлення (прастору), якую займаеца геометр. Назаўсёды ў якасці феномена ў гісторыі філасофіі застаецца, што быў час, калі нават матэматыкі, якія адначасова былі філосафамі, пачалі сумнявацца калі не ў слушнасці сваіх палажэнняў — наколькі яны датычылі толькі прасторы — дык у аб'ектыўным значэнні й стасаванні самога гэтага паняцця і ўсіх яго геаметрычных дэфініцый да прыроды; бо яны турбаваліся, ці не ўскладаецца лінія ў прыродзе з фізічных кропак, а адсюль сапраўдная прастора ў аб'екце можа складацца з простых частак, хоць прастора, якую геометр мае ў думках, ані не можа складацца з гэткага. Яны не зразумелі, што гэтая прастора ў думках і робіць мажлівым фізічнае, г. зн., працягласць матэрыі; што прастора аніяк не ёсць якасцю рэчаў з сябе, а толькі формай нашай пачуццёвай сілы ўяўлення; што ўсе прадметы ў прасторы ёсць простымі з'явамі, г. зн., не рэчамі самімі з сябе, а ўяўленнямі нашых пачуццёвых наглядных уяўленняў; што, паколькі прастора, як яна думаецца геометрам, зусім дакладна ёсць формою пачуццёвага нагляднага ўяўлення, якую мы *a priori* находзім у сабе і якая ўтрымоўвае падмурак магчымасці ўсіх вонкавых з'яваў (паводле іх формы), дык гэтыя з'явы неабходна і ў найдакладнейшы спосаб дастасаваць да палажэнняў геометра, якія ён выводзіць не з якога-небудзь выдуманнага паняцця, а з самой суб'ектыўнай асновы ўсіх вонкавых з'яваў, а менавіта з самой пачуццёвасці. Толькі ў гэткі й у ніякі іншы спосаб геометр, насуперак усім нападам павярхоўнае метафізікі, можа быць забяспечаны адносна несумненнай аб'ектыўнай рэальнасці сваіх палажэнняў, якой бы яна не здавалася аддаленай ад метафізікі, што не ўзыходзіць да крыніцаў сваіх паняццяў.

Заўвага II

Усё, што даецца нам як прадмет, павінна быць дадзена нам у наглядным уяўленні. Але ўсялякае наша нагляднае ўяўленне здзяйсняецца толькі праз пачуцці; развага нічога не сузірае, а толькі рэфлексуе. Паколькі ж, паводле цяпер ужо даведзенага, пачуцці ніколі і ні ў якой частцы не дазваляюць нам пазнаваць рэчы самі з сябе, а толькі іх з'явы, якія ёсць проста ўяўленнямі пачуццёвасці, «дык і ўсе цэлы, разам з прастораю, у якой яны знаходзяцца, павінны лічыцца за простыя ўяўленні ў нас саміх і не існуюць анідзе, акрамя як толькі ў нашых думках». Ды ці не ёсць гэта відавочным ідэалізмам?

Ідэалізм палягае ў сцверджанні, што не існуе іншых істот, акрамя тых, што мысляць; а што ўсе астатнія рэчы, якія мы мяркуюем успрымаць у наглядным уяўленні, быццам бы ёсць толькі ўяўленнямі істот, якія мысляць, і не маюць па-за імі насамрэч ніякага адпаведнага прадмета. Я ж, насуперак таму, сцвярджаю: нам дадзеныя рэчы ў якасці прадметаў нашых адчуванняў, якія знаходзяцца па-за намі, аднак пра тое, якімі яны могуць быць самі з сябе, мы нічога не ведаем, а ведаем толькі іх з'явы — г. зн., уяўленні, якія яны ў нас ствараюць, уздзеянчаючы на нашы пачуцці. Таму я, у кожным разе, прызнаю, што па-за намі існуюць цэлы, г. зн., рэчы, хоць самі з сябе абсалютна нам невядомыя, але якія мы ведаем паводле ўяўленняў, што іх уплыў на нашу пачуццёвасць абуджае ў нас, і якім мы даём назоў цэла — назоў, які азначае, гэтакім чынам, толькі з'яву таго, незнаёмага нам, але праз тое не менш сапраўднага прадмета. Ці можна гэта назваць ідэалізмам? Гэта ж яго поўная супрацьлегласць.

Тое, што, нягледзячы на сапраўднае існаванне вонкавых рэчаў, пра мноства іх прэдыкатаў можна сказаць: яны не належаць да гэтых рэчаў саміх з сябе, а толькі да іх з'яваў, і па-за нашым уяўленнем не маюць аніякага ўласнага існавання, стала нечым такім, што яшчэ задоўга да часоў Лока, але ў сваёй большыні пазней, агульнапрынятым і прызнаным. Сюды належаць цэплата, колер, смак і г.д. А тое, што я, з важкіх прычын, далучыў да простых з'яваў і астатнія якасці цэлаў, якія называюць *першаснымі* (*primarias*), а менавіта: працягласць, месца і ў цэлым прастору з усімі яе прыналежнасцямі (непранікальнасць альбо матэрыяльнасць, форма й інш.), дык супраць гэтага няма падстаў шукаць якіх-кольвечы аргументаў недапушчальнасці, і гэтаксама, як той, хто прызнае, што колеры не ёсць уласцівасцямі прадмета самога з сябе, а толькі зрокавым адчуваннем

як відазмяненнем, наўрад ці можа называцца ідэалістам, так і маё вучэнне не будзе дарэчы называць ідэалістычным, проста таму, што я знаходжу — нават больш за тое — *усе ўласцівасці, якія ствараюць нагляднае ўяўленне пэўнага цела*, проста належаць да яго з’явы; бо існаванне рэчы, што з’яўляецца, праз гэта не скасоўваецца — як пры сапраўдным ідэалізме, — а адно паказваецца, што мы праз пачуцці аніяк не можам спазнаць гэтую рэч, якою яна ёсць сама з сябе.

Я б вельмі хацеў ведаць, якім крытэрыям павінны былі б адпавядаць мае сцверджанні, каб не ўтрымоўваць у сабе ідэалізму. Несумненна, я павінен быў бы сказаць, што ўяўленне прасторы не проста цалкам адпавядае таму дачыненню, што мае наша пачуццёвасць да аб’ектаў — бо я гэта сказаў, — але што гэтае ўяўленне нават цалкам падобнае да самога аб’екта; сцверджанне, з якім я не магу стасаваць аніякі сэнс — гэтак як і тое, што адчуванне чырвонага мае падабенства з уласцівасцю цынобрыі, якая ўва мне гэтае адчуванне абуджае.

Заўвага III

У звязку з гэтым адкідаецца лёгка прагназаванае, але нікчэмнае прырэчэнне: «што менавіта праз ідэальнасць прасторы і часу увесць свет пачуццяў ператвараецца ў суцэльную ілюзію». Пасля таго, як напачатку ўсялякае філасофскае разуменне прыроды пачуццёвага пазнання было цалкам сапсаванае тым, што пра пачуццёвасць ўтварылася досыць блытанае ўяўленне, паводле якога мы ўсё-ткі пазнаём рэчы, якімі яны ёсць, ды толькі не можам у гэтым нашым уяўленні прывесці ўсё да яснае свядомасці; і, разам з тым, намі ўжо было даведзена, што пачуццёвасць палягае не ў гэтым лагічным адрозненні яснасці альбо цьмянасці, а ў генетычнай розніцы паходжання самога пазнання, бо пачуццёвае пазнанне зусім не прэзентуе рэчаў, як яны ёсць, а толькі тое, як яны ўздзейнічаюць на нашыя пачуцці, гэтак што развазе для рэфлексіі даюцца проста з’явы, а не самі рэчы: пасля гэтай неабходнай папраўкі абуджаецца заснаванае на недаравальным і амаль наўмысным скажэнні прырэчэнне, нібыта маё вучэнне ператварае ўсе рэчы пачуццёвага свету ў суцэльную ілюзію.

Калі нам дадзена з’ява, мы цалкам вольныя ў высновах наконт яе. Яна, тая з’ява, заснаваная на пачуццях, гэтая выснова ж — на развазе; пытанне палягае толькі ў тым, ці ў дэфініцыі прадмета ёсць праўдзівасць, альбо яе няма? А адрозненне паміж праўдзівасцю й

ілюзорнасцю пазнаецца не з уласцівасці ўяўленняў, што стасуюцца да прадметаў, бо яна ў абедзвюх аднолькавая, а са злучэння іх паводле тых правілаў, якія вызначаюць сувязь уяўленняў у паняцці аб’екта, і з таго, у якой ступені яны могуць, альбо не могуць, супольна існаваць у досведзе. І зусім не ад з’яваў залежыць, калі наша пазнанне прымае ілюзію за праўду, г. зн., калі нагляднае ўяўленне, што дае нам аб’ект, прымаецца за паняцце прадмета альбо яго існаванне, што можа думацца толькі развагаю. Хаду планет пачуцці нам прэзентуюць то паступальным, то адступальным, і ў гэтым няма ні фальшавання, ні праўды, бо, пакуль мы памятаем, што гэта — усяго толькі з’ява, мы не робім аніякае высновы што да аб’ектыўнай уласцівасці іх рухаў. Паколькі, аднак, калі развага забывае засцерагчы, каб гэты суб’ектыўны спосаб уяўлення не быў прыняты за аб’ектыўны, у выніку чаго ўзнікае фальшывае меркаванне, тады гаворыцца: здаецца, што яны ідуць назад; але за тое, што «здаецца», адказныя не пачуцці, а развагі, бо менавіта на іх долю выпадае рабіць аб’ектыўную выснову аб з’яве.

У гэткі спосаб, калі мы нават зусім не разважаем пра паходжанне нашых уяўленняў і злучаем у прасторы й часе нашы наглядныя пачуццёвыя ўяўленні, што б яны ні ўтрымоўвалі, паводле правілаў сувязі ўсялякага пазнання ў досведзе, дык, у залежнасці ад таго, робім мы неасцярожна альбо абачліва, можа ўзнікнуць альбо падманлівая ілюзорнасць, альбо праўдзівасць; гэта датычыць толькі ўжытку пачуццёвых уяўленняў у развазе, а не іх паходжання. Дакладна гэтак жа сама, калі я ўважаю ўсе ўяўленні пачуццяў разам з іх формаю — прасторай і часам — ні за што іншае, акрамя як за з’яву, калі я прызнаю іх за простую форму пачуццёвасці, якая ў саміх аб’ектах пазнае ёю зусім не існуе, і я карыстаюся гэтымі самымі ўяўленнямі толькі ў дачыненні да мажлівага досведу; вось жа ў гэтым няма ні найменшага падбукторвання да памылковых дзеянняў, ні ілюзіі, што я ўважаю іх за простыя з’явы; бо яны, нягледзячы на тое, могуць слушна суадносіцца ў досведзе паводле законаў праўдзівасці. Гэткім чынам усе геаметрычныя палажэнні аб прасторы стасуюцца ў гэткай самай ступені да ўсіх прадметаў пачуццяў і, як вынік, да ўсяго мажлівага досведу — неістотна, прызнаю я прастору за простую форму пачуццёвасці альбо за нешта, уласцівае самім рэчам; хоць толькі ў першым выпадку я магу зразумець, як гэта мажліва — ведаць *a priori* гэтыя палажэнні пра ўсе прадметы вонкавага нагляднага ўяўлення; іначай у дачыненні да ўсялякага мажлівага досведу ўсё застаецца менаві-

та так, як калі б я ані не разыходзіўся з агульнапрынятай думкаю.

Але калі б я са сваімі паняццямі прасторы і часу наважыўся выйсці па-за межы ўсялякага мажлівага досведу, што непазбежна, калі падаваць іх як уласцівасці рэчаў саміх з сябе (бо што магло б мне перашкодзіць усё ж стасаваць мае паняцці да гэтых рэчаў, нават калі б мае пачуцці былі іначай створаныя і не пасавалі б да іх?),— тады магла б узнікнуць істотная памылка, што грунтуецца на бачнасці, бо ў гэтым выпадку я б надаваў універсальнае значэнне таму, што было проста ўмовай нагляднага ўяўлення, уласцівай майму суб'екту, якая, вядома ж, мела значэнне толькі для ўсіх пачуццёвых прадметаў таму для ўсялякага мажлівага досведу; пры гэтым я б адносіў яе да рэчаў саміх з сябе, замест таго, каб абмяжоўваць яго межамі досведу.

Значыць, маё вучэнне пра ідэальнасць прасторы й часу далёкае ад таго, каб рабіць увесь пачуццёвы свет проста ілюзіяй, а наадварот, ёсць адзіным сродкам, што забяспечвае сапраўднасць аднаго з найважнейшых пазнанняў — а менавіта таго, якое прэзентуе матэматыка *a priori* і засцерагае ад таго, каб гэтыя пазнанні можна было б уважаць за простую выдумку; бо без гэтага заўвагі было абсалютна немажліва давесці, што нашы наглядныя ўяўленні пра прастору і час — якія мы не бяром з досведу, хоць, між тым, яны ляжаць *a priori* ў іншым уяўленні — не ёсць звычайнымі сканструяванымі спараджэннямі мозга, якім не адпавядае, прынамсі, адэкватна, аніякі прадмет; а ў гэтым выпадку і геаметрыя была б усяго толькі ілюзіяй; наадварот, яе бясспрэчная сапраўднасць адносна ўсіх прадметаў пачуццёвага свету магла быць намі выведзеная менавіта таму, што ўсе гэтыя прадметы ёсць толькі з'явымі.

Па-другое, ніколі не было таго, што гэтыя мае прынцыпы, паколькі яны робяць з уяўленняў пачуццяў з'явы, замест праўдзівасці досведу ператварылі б іх у простую ілюзію; наадварот, яны ёсць адзіным сродкам засцерагчы ад трансцэндэнтальнае бачнасці, што здаўна падманвала метафізіку і менавіта праз гэта прыводзіла апошняю да дзіцячага імкнення улягаць у пагоню за мыльнымі пузырамі, уважаючы з'явы, якія ж ёсць усяго толькі ўяўленнямі, за рэчы самі з сябе; з чаго вынікаюць усе тыя знакамітыя праявы антыноміі розуму, пра якія я ўзгадаю пазней і якія здымаюцца той адной-адзінаю заўважаю, што з'ява, пакуль яна ўжываецца ў досведзе, ёсць праўдзіваю; але як толькі яна выходзіць па-за яго межы і робіцца трансцэндэнтнай, яна не стварае нічога, акрамя як суцэльную бачнасць.

Паколькі я, гэтакім чынам, пакідаю рэчам, якія мы прэзентуем з дапамогаю пачуццяў, іх сапраўднасць і абмяжоўваю толькі наша пачуццёвае нагляднае ўяўленне гэтакім чынам, што яно ва ўсіх сваіх частках, нават у чыстых наглядных уяўленнях прасторы і часу, прэзентуе толькі з'явы тых рэчаў, а ніколі не ўласцівасці іх саміх з сябе; вось жа, гэта зусім не прыпісаная мною прыродзе суцэльная бачнасць, і мой пратэст супраць усялякага абвінавачвання ў ідэалізме гэткай пераканаўчы й відавочны, што ён мог бы нават здавацца і залішнім, калі б не існавала тых некампетэнтных суддзяў, якія, ахвотна даючы стары нazoў кожнаму адхіленню ад іх перакручанай, хоць і агульнапрынятай, думкі і зважаючы толькі на літару, а не на дух філасофскіх назоваў, заўсёды гатовыя паставіць сваю ўласную прыдумку на месца дакладна вызначаных паняццяў, якія праз гэта нявечацца і скажваюцца. Бо тое, што я сам даў гэтай маеі тэорыі нazoў трансцэндэнтальнага ідэалізму, зусім не дае нікому права блытаць яе з эмпірычным ідэалізмам *Дэкарта* (хоць гэты ідэалізм быў толькі задачай, у выніку неразв'язальнасці якой кожны, паводле *Дэкартавага* меркавання, меў права адмаўляць існаванне цялеснага свету, бо яно ніколі не магло быць здавальняльна даведзена) альбо з містычным і ілюзорным ідэалізмам *Бэрглі* (супраць якога ды іншых фантазіяў наша крытыка якраз утрымоўвае адпаведныя проціаддзі). Напраўду, мой гэтак званы ідэалізм не датычыў існавання рэчаў (а сумненне ў гэтым, уласна, і складае ідэалізм у агульнапрынятым значэнні слова), бо сумняваюцца ў гэтым мне ніколі не прыходзіла да галавы; але адносіцца толькі да пачуццёвага ўяўлення рэчаў, куды перадусім належаць прастора і час; толькі пра іх, а значыць, увогуле пра ўсе з'явы, я засведчыў, што яны не ёсць рэчамі (а толькі рознымі спосабамі ўяўлення) і не дэфініцыямі рэчаў саміх з сябе. Само слова «трансцэндэнтны», якое ў мяне ніколі не значыць дачынення нашага пазнання да рэчаў, а толькі да пазнавальнае здольнасці, павінна было б засцерагчы ад гэтага фальшывага тлумачэння. Але, каб яно наперад не падштурхоўвала да гэтага, я лепей забяру гэты нazoў назад і пажадаю яго назваць крытычным. Калі насамрэч заганным ідэалізмам ёсць ператвараць сапраўдныя рэчы (не з'явы) у простыя ўяўленні, дык якім іменем трэба называць той ідэалізм, які, наадварот, робіць простыя ўяўленні рэчамі? Я мяркую, гэтка ідэалізм можна назваць *ілюзорным*, у адрозненне ад першага, які мог бы мець нazoў *летуценнага*, і абодва яны мусяць быць стрыманыя праз мой трансцэндэнтальны, а лепей сказаць, *крытычны* рэалізм.

Галоўнага трансцэндэнтальнага пытання

ДРУГАЯ ЧАСТКА

Як мажлівае чыстае прыродазнаўства?

§ 14

Прырода ёсць *тут-быццём* рэчаў, наколькі яно вызначана ўніверсальнымі законамі. Калі б прырода значыла тут-быццё рэчаў *саміх з сябе*, дык мы б ніколі не здолелі пазнаць яе ані *a priori*, ані *a posteriori*. Гэта было б немажліва *a priori*, бо як мы будзем ведаць, што ёсць прыналежным рэчам самім з сябе, калі мы ніяк не можам даведацца пра гэта праз раскладанне нашых паняццяў (аналітычных тэз), бо я хачу ведаць не аб тым, што ўтрымоўваецца ў маім паняцці пра рэч (бо гэта належыць да яе лагічнай існасці), але аб тым, што дадаецца да гэтага паняцця ў сапраўднасці рэчы і праз што вызначаецца сама рэч у яе тут-існаванні па-за маім паняццем. Сама мая развага і ўмовы, пры якіх яна толькі й можа звязваць дэфініцыі рэчаў у іх тут-быцці, не вызначаюць для саміх рэчаў аніякіх правілаў; не рэчы стасуюцца з маёй развагаю, а мая развага павінна была б стасавацца з імі; вось жа, яны павінны былі б наперад нам дадзеныя, каб з іх мажліва было б зняць гэтыя дэфініцыі; але тады яны б не былі пазнавальнымі *a priori*.

Таксама й *a posteriori* гэткае пазнанне прыроды рэчаў саміх з сябе было б немажлівым. Бо, калі досвед павінен навучыць мяне *законам*, якім падпарадкаванае існаванне саміх рэчаў, дык гэтыя законы, наколькі яны датычаць рэчаў саміх з сябе, павінны былі б *неабходна* належаць гэтым рэчам і па-за маім досведам. Аднак жа досвед, хоць і вучыць мяне таму, што тут-ёсць і як яно ёсць, ніколі не сведчыць, што гэта неабходным чынам павінна быць так, а не іначай. Вось жа, досвед ніколі не навучыць прыродзе рэчаў саміх з сябе.

§ 15

Вось жа, цяпер мы напраўду маем чыстую навуку аб прыродзе, якая *a priori* і з усёй неабходнасцю, патрэбнай для ападыктычных тэзаў, прапануе законы, якія кіруюць прыродаю. Мне тут дастаткова

спаслацца на тую прапедэўтыку прыродазнаўства, якая пад назовам агульнае прыроднае навукі ідзе паперадзе ўсяе фізікі (заснаванай на эмпірычных прынцыпах). Тут мы знаходзім матэматыку, стасаваную да з'яваў, а таксама чыста дыскурсіўныя тэзы (з паняццяў), што складаюць філасофскую частку чыстага прыродазнаўства. Але і ў ёй ёсць сёе-тое, што не зусім чыстае і незалежнае ад дасведчаных крыніц; гэтакімі ёсць паняцці *руху*, *непранікальнасці* (на чым грунтуецца эмпірычнае паняцце матэрыі), *інерцыі* і шмат якія іншыя, што перашкаджаюць называцца зусім чыстай навукаю аб прыродзе; прытым яна мае дачыненне толькі да прадметаў вонкавых пачуццяў, а значыць, не дае прыкладу агульнай навукі аб прыродзе ў строгім сэнсе, бо гэтая навука — ці датычыць яна сапраўды прадмета вонкавых пачуццяў, альбо прадмета ўнутранага пачуцця (г. зн., як фізікі, гэтак і псіхалогі) — павінна падводзіць навуку ўвогуле пад агульныя законы. Але сярод прынцыпаў тае агульнае фізікі знаходзяцца пэўныя, што напраўду маюць патрэбную агульнасць, якой мы патрабуем; гэтакімі ёсць тэзы: *што субстанцыя застаецца нязменнай* і *пастаяннай, што ўсё, што адбываецца, заўсёды вызначае пэўнай прычынаю паводле пастаянных законаў* і г.д. Гэта — напраўду ўніверсальныя законы прыроды, што існуюць цалкам *a priori*. Вось жа, насамрэч існуе чыстая навука аб прыродзе, і цяпер пытанне стаіць: *як яна мажліва?*

§ 16

Слова *прырода* яшчэ набывае іншае значэнне, якое вызначае менавіта *аб'ект*, у той час як у ранейшым выпэйзгаданым значэнні яно мела сэнс толькі *заканамернасці* дэфініцыяў тут-быцця рэчаў увогуле. Вось жа, прырода, разглядаемая *матэрыяльна*, ёсць *скупнасцю ўсіх прадметаў досведу*. Мы тут маем дачыненне толькі з гэтай прыродай, бо пазнанне прыроды гэтакіх рэчаў, якія ніколі не могуць стацца прадметамі досведу, калі яны пазнаюцца паводле іх прыроды, вымусіла б нас звярнуцца да паняццяў, значэнне якіх ніколі б не магло быць дадзенае *in concreto* (на якім-небудзь прыкладзе з мажлівага досведу); і, гэтакім чынам, аб прыродзе гэтых рэчаў мы павінны б былі скласці для сябе толькі такія паняцці, рэальнасць якіх заўсёды заставалася б няпэўнаю, г. зн., было б немажліва вырашыць, ці яны напраўду стасуюцца да прадметаў, альбо яны ёсць толькі рэчамі, створанымі ў думках. Датэчна таго, што не можа быць прад-

метам досведу, пазнанне якога было б гіперфізічным; але мы тут маем дачыненне не з гэткім, а з прыродным пазнаннем, рэальнасць якога можа пацвярджацца досведам, хоць ён таксама мажлівы *a priori* і папярэднічае ўсялякаму досведу.

§ 17

Фармальным кампанентам прыроды ў гэтым вузкім сэнсе будзе, адпаведна, заканамернасць усіх прадметаў досведу, і наколькі яна пазнаецца *a priori*, яна ёсць яго *неабходнаю* заканамернасцю. А мы толькі што засведчылі, што законы прыроды ніколі не могуць пазнавацца *a priori* на прадметах, у той ступені, у якой яны разглядаюцца не ў дачыненні да мажлівага досведу, а як рэчы самі з сябе. Але і тут мы не маем дачынення з рэчамі самімі з сябе (іх мы пакідаем убакі з усімі іх уласцівасцямі), а толькі з рэчамі як прадметамі мажлівага досведу, і сукупнасць усіх гэтых прадметаў, уласна, і ёсць тым, што мы тут называем прыродаю. І цяпер я стаўлю пытанне: ці, калі гаворка ідзе пра магчымасць *апрыёрнага* пазнання прыроды, было б лепей сфармуляваць задачу ў наступны спосаб: як мажліва спазнаць *a priori* неабходную заканамернасць рэчаў як прадметаў досведу, альбо: як мажліва спазнаць неабходную заканамернасць самога досведу ў дачыненні да ўсіх яго прадметаў увагуле? Шчыра кажучы, развязанне пытання — як бы мы яго ні прэзентавалі — у дачыненні да чыстага пазнання прыроды (а тут палягае сутнасць пытання) будзе зусім аднолькавым у кожным выпадку. Бо суб'ектыўныя законы, што толькі й робяць мажлівым досведнае пазнанне рэчаў, стасуюцца да гэтых рэчаў як прадметам мажлівага досведу (якія, аднак, вядома, не разглядаюцца як рэчы самі з сябе, нічога падобнага мы тут не робім). Гэта абсалютна ўсё адно, ці я буду казаць: без закона, паводле якога, калі нейкая дадзенасць успрымаецца, яна заўсёды суадносіцца з тым, што ёй ідзе паперадзе, ніколі ніякая выснова датычна ўспрымання не можа ўважацца за досвед; альбо я выкажуся гэтак: усё, пра што навучае досвед, павінна мець сваю прычыну.

Аднак больш зручна выбраць першую формулу. Бо, паколькі мы, відавочна, можам *a priori* і паперадзе ўсялякіх іншых прадметаў пазнаваць тыя ўмовы, пры якіх толькі й мажлівы досвед у дачыненні да гэтых прадметаў, і мы ніколі не можам ведаць, якім законам падпарадкавання гэтыя прадметы самі з сябе без дачынення да мажлівага досведу, — дык мы ў стане вывучаць *a priori* прыроду рэчаў не

іначай, як праз даследаванне агульных (хоць і суб'ектыўных) законаў, што робяць мажлівым гэтае пазнанне як досвед (паводле адной толькі формы) і праз гэта вызначаць магчымасць рэчаў як *апрыёрных* умоваў, пры якіх мажлівая прырода як *прадмет* досведу, то я лёгка мог бы трапіць у сітуацыю непаразумення і ўявіць сабе, што я маю дачыненне з прыродаю як рэччу самой з сябе, і тады я змарнаваў бы безліч высілкаў на адшуканне законаў для гэткіх рэчаў, якія мне абсалютна недаступныя.

Вось жа, тут мы будзем мець дачыненне з досведам і з агульнымі й дадзенымі *a priori* ўмовамі яго магчымасці, і праз гэта вызначым прыроду як цэлы прадмет усяго мажлівага досведу. Я мяркую, што мяне зразумеюць: што я маю тут на ўвазе не правілы *назірання* ўжо дадзенай прыроды, якія падразумяваюць ужо досвед, як мы можам (праз досвед) навучыцца законам прыроды, бо апошнія не былі б тады законам *a priori* і не складалі б чыстае навукі аб прыродзе; праблема палягае ў тым, якім чынам *апрыёрныя* ўмовы магчымасці досведу ёсць адначасна крыніцамі, з якіх павінны быць выведзеныя ўсе законы прыроды.

§ 18

Мы павінны перадусім заўважыць, што, хоць усе досведныя высновы — эмпірычныя, г. зн. заснаваныя на беспасярэднім успрымання пачуццяў, аднак нельга сцвярджаць адваротнае, што ўсе эмпірычныя высновы тым самым ёсць і высновамі досведнымі; але, каб ім быць досведнымі, да эмпірычнага складніка ў наглядным пачуццёвым уяўленні павінны быць далучаныя і асаблівыя паняцці, якія цалкам *a priori* маюць сваё паходжанне ў чыстай развазе; пад іх можа быць падведзена кожнае ўспрымання і пасля, ужо з іх дапамога, яно можа быць ператворана ў досвед.

Эмпірычныя высновы, наколькі яны маюць аб'ектыўную вартасць, ёсць досведнымі высновамі; а тыя, якія маюць толькі суб'ектыўную вартасць, я называю простымі *высновамі ўспрымання*. Апошнім не патрэбнае ніякае чыстае развагае паняцце, а толькі лагічнай сувязі ўспрымання ў суб'екце, які мысліць. Але для першых заўсёды, вышэй за ўяўленні пачуццёвага нагляднага ўяўлення, яшчэ патрабуюцца асаблівыя, *першапачатковыя ўтварэння ў развазе паняцці*, праз якія досведная выснова і набывае аб'ектыўную вартасць.

Усе нашыя высновы ёсць напачатку простымі высновамі ўспрымання; яны маюць значэнне толькі для нас, г. зн., для нашага суб'екта, і толькі пазней мы даём ім новае дачыненне, а менавіта дачыненне да аб'екта, і хочам, каб яно мела заўсёднае значэнне для нас, таксама і для ўсіх іншых; бо, калі пэўная выснова стасуецца з пэўным прадметам, дык і ўсе высновы пра той самы прадмет павінны стасавацца паміж сабою, і гэтак аб'ектыўная вартасць досведнае высновы ёсць не чым іншым, як яго неабходнай універсальнасцю. Але таксама і наадварот, калі мы знаходзім прычыну лічыць выснову за неабходна універсальную (што ніколі не грунтуецца на ўспрыманні, а заўсёды на паняцці чыстае развагі, пад якое падводзіцца ўспрыманне), дык мы павінны прымаць яе і як аб'ектыўную, г. зн., гэткую, якая выяўляе не простае дачыненне ўспрымання да суб'екта, а пэўную ўласцівасць прадмета; бо няма ніякае падставы дзеля таго, каб высновы іншых неабходна стасаваліся з маёю, калі б не было аднасці прадмета, да якога яны ўсе адносяцца, з якім яны стасуюцца і таму таксама павінны ўсе стасавацца паміж сабою.

§ 19

Гэткім чынам, аб'ектыўная вартасць і неабходная універсальнасць (для кожнага) ёсць тое, чымі паняццямі, і хоць мы не ведаем аб'екта самога з сябе, але калі мы разглядаем выснову як універсальную, а праз гэта і неабходную, дык гэтым самым якраз і надаем ёй аб'ектыўную вартасць. Праз гэтую выснову мы пазнаём аб'ект (хоць пры гэтым і застаецца невядомым, які ён можа быць сам з сябе)—мы пазнаём аб'ект праз універсальную і неабходную повязь дадзеных успрыманняў, і паколькі гэта датычыць усіх пачуццёва ўспрымальных прадметаў, дык, адпаведна, досведныя высновы запазычваюць аб'ектыўную вартасць не ад беспасярэдняга пазнання прадмета (бо яно немажлівае), а толькі ад умовы універсальнасці эмпірычных высноваў, якая, як было сказана, ніколі ад эмпірычных і, наогул, пачуццёвых умоваў не залежыць, а толькі заўсёды ад чыстага развагавага паняцця. Аб'ект сам з сябе заўсёды застаецца невядомым; калі, аднак, праз развагавае паняцце повязь уяўленняў, дадзеных нашай пачуццёвасці праз яго, вызначаецца як універсальная, дык прадмет атрымлівае дэфініцыю праз гэты стасунак, і выснова тады ёсць аб'ектыўная.

Мы хочам патлумачыць гэта: тое, што пакой цёплы, цукар салодкі,

палын брыдкі на смак* — гэта суб'ектыўна-вартасныя паняцці. Я зусім не патрабую, каб я сам у любы час, а таксама кожны іншы, знаходзілі гэта такім, якім я знаходжу; гэтак выяўляюцца толькі дачыненні двух адчуванняў да аднаго і таго ж суб'екта, а менавіта да мяне самога і толькі ў маім цяперашнім стане ўспрымання; і таму яны не павінны мець значэнне датычна аб'ектаў; гэта я называю высновамі ўспрымання. Зусім іначай яно ёсць з досведнымі высновамі. Таму самаму, чаму мяне вучыць досвед пры пэўных варунках, ён павінен мяне вучыць заўсёды, а таксама і кожнага іншага, і іх вартасць не абмяжоўваецца суб'ектам альбо яго тагачасным станам. Таму я надаю ўсім падобным высновам аб'ектыўную вартасць; гэтак, прыкладам, калі я кажу: паветра пруткае, дык гэтая выснова ёсць напачатку толькі высноваю ўспрымання, я толькі стаўлю ва ўзаемнае дачыненне два адчуванні ў маіх пачуццях. Калі я хачу назваць гэта досведнай высноваю, дык я выказваю патрабаванне, каб гэтае злучэнне стаяла пад такой умоваю, што робіць яго універсальным. Вось жа, я хачу, каб я сам у любы час, а таксама кожны іншы, павінен быў бы неабходна злучыць у адно гэтае ўспрыманне пры тых самых варунках.

§ 20

Таму мы павінны будзем раскласці ўвогуле досвед, каб паглядзець, што магло б утрымоўвацца ў гэтым прадукце пачуццяў і развагі й як мажлівая сама досведная выснова. У падмурку ляжыць нагляднае ўяўленне, якое я ўсведамляю, г. зн., успрыманне (*perceptio*), што належыць толькі пачуццям. Але, па-другое, таксама сюды належыць і суджэнне высноваў (якое даецца толькі праз развагу); гэтае суджэн-

*Я прызнаюся, што гэтыя прыклады не рэпрэзентуюць гэтакія высновы ўспрымання, якія калі-небудзь маглі б зрабіцца досведнымі высновамі, нават калі б сюды дадавалася развагавае паняцце; бо яны адносяцца толькі да пачуцця, якое кожны ўважае за проста суб'ектыўнае, якое кожны прызнае суб'ектыўным і якое ніколі не можа быць стасаванае да аб'екта; і, адпаведна, яны ніколі не могуць зрабіцца аб'ектыўнымі; я толькі хацеў даць першы лепшы прыклад гэтакае высновы, якая мае толькі суб'ектыўную вартасць і не ўтрымоўвае ў сабе ніякай падставы для неабходнай універсальнасці й, праз гэта, для дачынення да аб'екта. Прыклад высноваў успрымання, якія праз далучанае развагавае паняцце робяцца досведнымі высновамі, будзе пададзены ў наступнай заўвазе.

не можа быць двух спосабаў: па-першае, калі я толькі параўноўваю ўспрымання і злучаю іх у свядомасці майго стану, альбо, па-другое, калі я іх злучаю ў маёй свядомасці ўвогуле. Першая выснова ёсць толькі высноваю ўспрымання і ў гэтым сэнсе мае адно суб'ектыўную вартасць; гэта проста злучэнне ўспрымання ў маім пачуццёвым стане, без дачынення да прадмету. Таму для досведу недастаткова — як гэта звычайна сабе ўяўляюць — параўноўваць успрымання і злучаць іх у свядомасці праз суджэнне; адсюль яшчэ не ўзнікае ніякае універсальнасці і неабходнасці высновы, дзякуючы якім толькі яна і ёсць аб'ектыўна вартаснай і можа быць досведам.

Гэткім чынам, перш чым з успрымання можа паўстаць досвед, паперадзе мусіць ісці яшчэ зусім іншая выснова. Дадзенае нагляднае ўяўленне можа быць падведзенае пад такое паняцце, якое вызначае форму суджэння ўвогуле датычна нагляднага ўяўлення, злучае эмпірычнае ўсведамленне апошняга ў свядомасці ўвогуле і праз гэта стварае універсальнасць для эмпірычных высноваў; гэткага кшталту паняцце ёсць чыстым развагавым паняццем *a priori*, якое служыць толькі дзеля таго, каб вызначаць спосаб, у які яно можа быць прыдатным для суджэння. Няхай гэткім паняццем будзе паняцце прычыны, якое вызначае падведзенае пад яго нагляднае ўяўленне адносна суджэння ўвогуле; а менавіта, што паняцце паветра ў дачыненні да расцяжэння знаходзіцца ў гіпатэтычнай выснове ў стасунку, што існуе паміж папярэднім і наступным. Вось жа, паняцце прычыны ёсць чыстым развагавым паняццем, якое цалкам адрозніваецца ад усялякага мажлівага ўспрымання і служыць толькі дзеля таго, каб вызначаць тое ўяўленне, што ўтрымоўваецца пад ім, датычна суджэння ўвогуле і праз гэта робіць мажлівым універсальную выснову.

Перш чым з высновы ўспрымання можа ўзнікнуць досведная выснова, трэба падвесці ўспрымання пад якое-небудзь падобнае развагавае паняцце: да прыкладу, гэтак паветра падводзіцца пад паняцце прычыны, праз якое вызначаецца выснова пра паветра — у дачыненні да расцяжэння — як гіпатэтычная*.

Праз гэта цяпер гэтае расцяжэнне не прэзентуецца як прына-

*У якасці больш нагляднага прыкладу возьмем наступны: калі сонца свеціць на камень, ён робіцца цёплым. Гэтая выснова ёсць простаай высновай успрымання і не ўтрымоўвае ніякае неабходнасці: як бы часта мы гэта ні ўспрымалі; успрымання звычайна бываюць звязаныя паміж сабою ў гэткі спосаб. Калі ж я

лежнае проста да майго ўспрымання паветра ў маім стане альбо ў шмат якіх маіх станах, альбо ў стане ўспрымання іншых, а яно прэзентуецца *неабходна* прыналежным да гэтага; і выснова «паветра пруткае» робіцца універсальнаю і перадусім досведнаю толькі праз тое, што ёй папярэднічаюць пэўныя высновы, якія падводзяць нагляднае ўяўленне паветра пад паняцці прычыны і дзеяння і праз гэта вызначаюць успрымання не толькі датычна адно аднаго ў маім суб'екце, а ў дачыненні да формы суджэння наогул (тут гіпатэтычнай) і, у гэткі спосаб, робяць эмпірычную выснову універсальнаю.

Калі раскласці ўсе нашы сінтэтычныя высновы, наколькі яны аб'ектыўныя, дык выявіцца, што яны ніколі не складаюцца з адных наглядных уяўленняў, якія проста — як звычайна лічыцца — злучаныя ў выснову праз параўнанне; але яны былі б немажлівыя, калі б да адцягненых ад нагляднага ўяўлення паняццяў не дадавалася яшчэ і чыста развагавае паняцце, пад якое тыя паняцці падводзяцца і толькі ў гэткі спосаб злучаюцца ў аб'ектыўна сапраўднай выснове. Нават высновы чыстае матэматыкі ў іх найпрасцейшых аксіёмах не выключваюцца з гэтае ўмовы. Палажэнне «прамая лінія ёсць найкарацейшаю мажліваю паміж двума кропкамі» мае на ўвазе, што лінія падведзена пад паняцце велічыні, якое, безумоўна, не ёсць простым наглядным уяўленнем, але мае сваё месца толькі ў развазе і служыць для таго, каб вызначыць нагляднае ўяўленне (лініі) у дачыненні да гэтых высноваў, датычна да іх колькасці, менавіта шматлікасці (як *judicia pluraliva***), бо пад імі разумеецца, што ў дадзеным наглядным уяўленні ўтрымоўваецца шмат чаго аднолькавага кшталту.

кажу: сонца *награвае* камень, дык тут жа вышэй за ўспрымання дадаецца развагавае паняцце прычыны, якое *неабходна* звязвае з паняццем сонечнага святла паняцце цёплін, і сінтэтычная выснова робіцца *неабходна* універсальным і, як вынік, аб'ектыўным, і з успрымання ператвараецца ў досвед.

* *Так, на маю думку, лепш называць тыя высновы, якія ў логіцы пазначаюцца як *particularia*, бо ўжо сам гэты выраз утрымоўвае ў сабе думку, што яны не універсальныя. Аднак калі я зыходжу з еднасці (у паасобных высновах) і пераходжу да універсальнасці, я яшчэ не магу дамаешваць да гэтага ніякага дачынення да універсальнасці; я мыслю толькі множнасць, без універсальнасці, а не вынятак з апошняе. Гэта *неабходна*, калі лагічныя моманты мусяць быць падкладзеныя пад чыстыя развагавыя паняцці; але ў лагічным ужытку гэта можна пакінуць па-старому.

§ 21

Вось жа, каб выкласці магчымасць досведу, наколькі ён грунтуецца на чыстых развагавых паняццях *a priori*, мы павінны перадусім тое, што належыць да суджэння увогуле, і розныя моманты развагі ў іх прэзентаваць у выглядзе ў поўнай табліцы; бо чыстыя развагавыя паняцці — якія ёсць не больш, чым паняцці наглядных уяўленняў наогул, наколькі гэтыя апошнія вызначаныя неабходным і ўніверсальным чынам у дачыненні да аднаго альбо другога моманту развагі — выходзяць цалкам паралельнымі да іх. Праз гэта самае таксама вызначаюцца і прынцыпы *a priori* магчымасці любога досведу як аб'ектыўна-вартаснага эмпірычнага пазнання. Бо яны ёсць не чым іншым, як тэзамі, што падводзяць усялякае ўспрыманне пад чыстыя развагавыя паняцці (адпаведна вядомым універсальным умовам нагляднага ўяўлення).

Лагічная табліца высноваў

1.

Паводле колькасці:

Універсальныя
Асаблівыя
Адзінкавыя

2.

Паводле якасці:

Сцвярджальныя
Адмаўляльныя
Бясконцыя

3.

Паводле адносінаў:

Катэгарычныя
Гіпатэтычныя
Раздзяляльныя

4.

Паводле мадальнасці:

Мажлівыя
Сапраўдныя
Ападыктычныя

Трансцэндэнтальная табліца
развагавых паняццяў

1.

Паводле колькасці:
Адзінкаваць (мера)
Шматлікаць (велічыня)
Універсальнасць (цэлае)

2.

Паводле якасці:
Рэальнасць
Адмаўленне
Абмежаванне

3.

Паводле адносінаў:
Субстанцыя
Прычына
Узаемадзеянне

4.

Паводле мадальнасці:
Мажлівасць
Тут-быццё
Неабходнасць

Чыстая фізіялагічная табліца
універсальных тэзаў навукі аб прыродзе

1.

Аксіёмы
нагляднага ўяўлення

2.

Антыцыпацыі
ўспрымання

3.

Аналогіі
досведу

4.

Пастулаты
эмпірычнага мыслення ўвогуле

§ 21a

Каб усё папярэдняе злучыць у адно паняцце, трэба перадусім нагадаць чытачу, што гаворка тут ідзе не пра ўзнікненне досведу, а пра тое, што ў ім знаходзіцца. Першае належыць да эмпірычнае

псіхалогіі і нават у ёй ніколі не было б развіта як след без даследавання другога, што належыць да крытыкі пазнання і асабліва развагі.

Досвед складаецца з наглядных уяўленняў, што належаць да пачуццёвасці, ды з высноваў, што ёсць толькі справаю развагі. Але тыя высновы, якія развага будзе толькі з пачуццёвых наглядных уяўленняў, яшчэ далёка не ёсць высновамі досведу. Бо ў кожным выпадку выснова будзе злучаць успрымання толькі так, як яны дадзеныя ў пачуццёвым наглядным уяўленні; у апошнім выпадку, аднак, высновы мусяць выяўляць тое, што ўтрымоўвае досвед увагуле, а не тое, што знаходзіцца ў простым уяўленні, вартасць якога чыста суб'ектыўная. Вось жа, досведная выснова павінна да пачуццёвага нагляднага ўяўлення і яго лагічнае сувязі (пасля таго, як яна праз параўнанне зрабілася універсальнай) далучыць яшчэ нешта, што вызначае сінтэтычную выснову як неабходную і, праз гэта, універсальную; а гэтым можа быць толькі паняцце, што прэзентуе нагляднае ўяўленне вызначаным у сабе ў дачыненні аднае формы высновы пераважна перад другою, г. зн., паняцце тае сінтэтычнае аднасці наглядных уяўленняў, якая можа быць прэзентаваная толькі праз дадзеную лагічную функцыю высноваў.

§ 22

Вынік гэтага наступны: справа пачуццяў — сузіраць; справа развагі — мысліць. Мысліць, у той самы час, — гэта значыць злучаць уяўленні ў святмасці. Гэтае злучэнне ўзнікае альбо толькі адносна суб'екта, і яно тады выпадковае і суб'ектыўнае; альбо яно адбываецца ўвагуле, і тады яно неабходнае і аб'ектыўнае. Злучэнне ўяўленняў у святмасці ёсць высноваю. Гэткім чынам, мысленне суадносіцца з суджэннем альбо дачыненне ўяўленняў да высноваў. Таму высновы альбо проста суб'ектыўныя — калі ўяўленні адносяцца да святмасці суб'екта і злучаюцца ў ім; альбо яны аб'ектыўныя, калі ўяўленні злучаюцца ў святмасці ўвагуле — г. зн., неабходным чынам. Лагічныя моманты ўсіх высноваў — гэта розныя мажлівыя спосабы злучаць уяўленні ў святмасці. Калі ж яны служаць як паняцці, дык гэта — паняцці *неабходнага* злучэння ўяўлення ў святмасці, прынцыпы аб'ектыўна-вартасных высноваў. Гэтае злучэнне ў святмасці альбо аналітычнае, праз тоеснасць, альбо сінтэтычнае, праз супастаўленне і дадаванне розных уяўленняў адно да аднаго. Досвед палягае ў сінтэтычнай павязі з'яваў (успрыманняў) у святмасці, наколькі яна ёсць

неабходнаю. Таму чыстыя развагавыя паняцці — гэта тыя, пад якія павінны быць падведзеныя ўсе ўспрымання, перш чым яны змогуць служыць у якасці досведных высноваў, у якіх прэзентуецца сінтэтычная аднасць успрыманняў як неабходная і універсальная*.

§ 23

Высновы, наколькі яны разглядаюцца толькі як умова злучэння дадзеных уяўленняў у святмасці, ёсць правіламі. Гэтыя правілы, наколькі яны прэзентуюць злучэнне неабходным, ёсць правіламі *a priori* і — у той меры, у якой яны не выводзяцца з тых, што стаяць вышэй — прынцыпамі. Паколькі ў дачыненні да магчымасці любога досведу, калі ў ёй разглядаецца толькі форма мыслення, не існуе ніякіх умоваў для досведных высноваў, вышэйшых за тыя, што падводзяць з'явы — паводле рознай формы іх наглядных уяўленняў — пад чыстыя развагавыя паняцці, што даюць эмпірычнаму меркаванню аб'ектыўную вартасць, таму яны ёсць прынцыпамі *a priori* мажлівага досведу.

Прынцыпамі ж мажлівага досведу ёсць, разам з тым, універсальныя законы прыроды, якія могуць быць спазнання *a priori*. І гэткім чынам развязаная задача, што ляжыць у нашым другім пытанні: як *мажлівая чыстая навука аб прыродзе*? Бо сістэматычнасць, неабходная для формы навукі, можа быць тут цалкам прысутная, бо вышэй за паказаныя фармальныя ўмовы ўсіх высноваў увагуле — і, адпаведна, ўсіх правілаў наогул, што прапаноўваюцца логікай — немаж-

*Але як стасуецца тая тэза, што досведныя высновы павінны ўтрымоўваць неабходнасць у сінтэзе ўспрыманняў, з маёй, вышэй ужо шмат разоў падкрэсленаю тэзай пра тое, што досвед як пазнанне *a posteriori* можа даваць толькі выпадковыя высновы? Калі я кажу, што досвед мяне нечаму навучае, то я заўсёды маю на ўвазе толькі тое ўспрымання, якое ў ім знаходзіцца, — напрыклад, што пасля асвятлення каменя сонцам заўсёды ўзнікае цеплата; гэткім чынам, досведная тэза ў кожным разе ёсць выпадковаю. Тое, што гэтае награванне абавязкова вынікае з сонечнага асвятлення, хоць і ўтрымоўваецца ў досведнай выснове (праз паняцце прычыны), але гэтаму я навучаюся не з досведу, а наадварот, сам досвед ствараецца толькі праз гэтае дадаванне развагавых паняццяў (прычыны) да ўспрымання. У які спосаб успрымання даходзіць да гэтага дадавання, пра гэта трэба глядзець у «Крытыцы чыстага розуму» ў раздзеле пра трансцэндэнтальную сілу развагі («Пра схематычнасць чыстых развагавых паняццяў»).

лівыя ніякія іншыя, і праз гэта яны складаюць лагічную сістэму; а заснаваныя на іх паняцці, якія ўтрымоўваюць умовы *a priori* да ўсіх сінтэтычных і неабходных высноваў, з тае самае прычыны складаюць трансцэндэнтальную сістэму; урэшце, тыя тэзы, з дапамогаю якіх усе з’явы падводзяцца пад гэтыя паняцці, утвараюць фізіялагічную сістэму — г. зн., сістэму прыроды, якая папярэднічае любому эмпірычнаму пазнанню прыроды, абумоўлівае яго магчымасць і таму можа быць названая, уласна, універсальнай і чыстай навукай аб прыродзе.

§ 24

Першы* з тых фізіялагічных прынцыпаў падводзіць усе з’явы, як наглядныя ўяўленні ў прасторы й часе, пад паняцце *вельчыні*, і праз гэта ён ёсць прынцыпам стасавання матэматыкі да досведу.

Другі прынцып падводзіць уласна эмпірычнае, а менавіта адчуванне, якое складае рэальны кампанент наглядных уяўленняў, не наўпрост пад паняцце *вельчыні*, бо адчуванне не ёсць наглядным уяўленнем, якое ўтрымоўвала б прастору альбо час, хоць яно і ставіць адпаведны прадмет у абедзве гэтыя формы; аднак паміж рэальнасцю (уяўленнем адчування) і Нічым — г. зн., пустатою нагляднага ўяўлення ў часе — маецца адрозненне, што мае вядомую вельчыню; бо паміж усялякай дадзенай ступенню святла і цемраю і суцэльным холадам, усялякай ступенню цяжару і абсалютнай лёгкасцю, усялякай ступенню напаўнення прасторы і абсалютнай пустатою могуць думацца яшчэ меншыя ступені; нават паміж свядомасцю і поўнай непрытомнасцю (псіхалагічным зацымненнем) заўсёды існуюць меншыя ступені; таму немажлівае ніякае ўспрымання, якое паказвала б абсалютны дэфіцыт — прыкладам, ніякае псіхалагічнае зацымненне, якое не было б мажліва разглядаць як свядомасць, толькі пераважная іншым, больш моцным; і гэтаксама ва ўсіх іншых выпадках адчування — дзякуючы чаму развага можа апыраджваць нават тыя адчуванні, што ўтвараюць уласную якасць эмпірычных уяўленняў (з’яваў), з дапамогаю прынцыпу, што ўсе яны разам узятая, г. зн.,

*Гэты й два наступныя параграфы наўрад ці могуць быць зразуметыя належным чынам, калі не ўзяць сабе на дапамогу тое, што ў «Крытыцы» сказана аб прынцыпах; але яны могуць мець карысць у тым сэнсе, што дапамогуць лепей аглядзець іх універсальнасць і звярнуць увагу на галоўныя моманты.

што рэальнае ўсіх з’яваў мае ступені, што вызначаюць другое стасаванне матэматыкі (*mathesis intensorum*) да прыродазнаўства.

§ 25

Што да стасунку з’яваў — а менавіта ў тым, што тычыцца іх тут-быцця, — дэфініцыя гэтага стасунку ёсць не матэматычнай, а дынамічнай і ніколі не можа быць аб’ектыўна-вартаснай, г. зн., быць прыдатнай для досведу, калі не стаіць пад *апрыёрнымі* прынцыпамі, якія робяць досведнае пазнанне ў дачыненні гэтага мажлівым. Таму з’явы павінны быць падведзеныя, па-першае, пад паняцце субстанцыі, якое, як паняцце самой рэчы, служыць асновай любой дэфініцыі тут-быцця; па-другое, пад паняцце дзеяння адносна прычыны, паколькі ў з’явах знаходзіцца часавая паслядоўнасць або паходжанне; і ўрэшце, наколькі суіснаванне пазнаецца аб’ектыўна, г. зн., праз досведную выснову, — з’явы падводзяцца пад паняцце супольнасці (узаемадзеяння); такім чынам у падмурку аб’ектыўна-вартасных, хоць і эмпірычных, высноваў ляжаць прынцыпы *a priori*, г. зн., магчымасць досведу — наколькі ён злучае прадметы ў прыродзе паводле тут-быцця. Гэтыя прынцыпы ёсць, уласна, законамі прыроды, якія могуць называцца дынамічнымі.

Урэшце, да досведных высноваў належыць пазнанне ўзгодненасці й павязі не гэтулькі з’яваў паміж сабою ў досведзе, колькі іх стасунак да досведу ўвогуле, які ўтрымоўвае альбо іх узгодненасць з фармальнымі ўмовамі, якія пазнаюцца развагаю ці іх сувязь з матэрыялам пачуццяў і ўспрымання, альбо аб’ядноўвае і тое, і другое ў адно паняцце; а адпаведным чынам, утрымоўвае магчымасць, сапраўднасць і неабходнасць паводле універсальных законаў прыроды, з чаго можна скласці фізіялагічную метадалогію (адрозненне праўдзівых ведаў ад гіпотэз і межы праўдзівасці апошніх).

§ 26

Хоць трэцяя табліца асноўных тэзаў, выведзеная з прыроды *самой развагі* паводле крытычнага метаду, дэманструе ў сабе дасканаласць, нашмат пераўзыходзячы любую іншую, што ў дагматычных спосаб, хоць і зусім марна, спрабавалі альбо будуць спрабаваць выводзіць на аснове *саміх рэчаў*; пераўзыходзячы менавіта тым, што ў ёй сінтэтычныя тэзы *a priori* выяўленыя поўна й паводле аднаго прынцыпу — а менавіта здольнасці рабіць высновы ўвогуле — які складае сутнасць досведу датычна развагі, гэтак што можна быць

упеўненым, што не існуе аніякіх іншых падобных тэзаў (задавальненне, якога ніколі не можа стварыць дагматычная методыка); але ўсё гэта не ёсць найвялікшай заслугаю дадзенай табліцы.

Трэба звярнуць увагу на аргумент, што адкрывае магчымасць гэтага пазнання *a priori* і, разам з тым, абмяжоўвае ўсе гэткія тэзы адной умоваю, якую ніколі нямаможна абмінуць, калі толькі яе як след разумець і не пашыраць далей за першапачатковы сэнс межаў яе ўжывання, што ўкладаецца ў яго развагаю: а менавіта, што гэтыя тэзы ўтрымоўваюць толькі ўмовы мажлівага досведу ўвогуле — наколькі ён падпарадкаваны законам *a priori*. Вось жа, я не кажу, што рэчы *самі ў сабе* маюць велічыню, а іх рэальнасць — сваю ступень; што іх існаванне ўтрымоўвае павязь выпадковых дзеянняў у субстанцыі й г.д.; бо таго ніхто не можа давесці, паколькі гэткае сінтэтычная павязь з адных паняццяў, дзе, з аднаго боку, ёсць адсутным усялякае дачыненне да пачуццёвага нагляднага ўяўлення, а з іншага боку — усялякая павязь паняццяў у мажлівым досведзе проста немажлівая. Гэткім чынам, істотным абмежаваннем паняццяў у гэтых асноўных тэзах ёсць наступнае: што ўсе рэчы як *прадметы досведу* неабходна знаходзяцца *a priori* пры названых умовах.

З гэтага, па-другое, вынікае спецыфічна-своеасаблівы спосаб доказу: што названыя тэзы стасуюцца нават не беспасярэдне да з'яваў ды іх стасункаў, а да магчымасці досведу, якому з'явы надаюць толькі матэрыю, але не форму — г. зн., што гэтыя прынцыпы стасуюцца да аб'ектыўных і універсальных сінтэтычных тэзаў, праз што досведныя высновы якраз і адрозніваюцца ад простых высноваў успрымання. Гэта адбываецца ў такі спосаб, што з'явы як простыя ўспрымання, якія *займаюць частку прасторы й часу*, знаходзяцца пад паняццем велічыні, якое злучае іх разнастайнасць сінтэтычна *a priori* паводле правілаў; што, наколькі ўспрыманне, акрамя нагляднага ўяўлення, таксама ўтрымоўвае адчуванне, паміж якім і нулём — г. зн., поўнай яго адсутнасцю — заўсёды існуе пераход праз памяншэнне; вось жа, рэальны кампанент з'яваў павінен мець ступень, у той меры, у якой яна менавіта *не займае ніякае часткі прасторы й часу**, але

*Цяпло, святло і г.д. у абмежаванай прасторы (паводле ступені) гэтаксама вялікія, як і ў прасторы значнай; таксама і ўнутраныя ўяўленні, боль, свядомасць увогуле не мяняюцца ў ступені паводле таго, доўжацца яны кароткі ці доўгі прамежак часу. Таму велічыня тут гэтка самая ў адной кропцы й у адным

пераход да яе ад пустога часу і прасторы мажлівы адно ў часе; адпаведна, хоць адчуванне як якасць эмпірычнага пазнання ніколі не можа быць спазнанае *a priori* ў дачыненні свайго спецыфічнага адрознення ад іншых адчуванняў, але, як велічыня ўспрымання, яно можа быць інтэнсіўна адрозненае ад любога іншага падобнага адчування; з гэтага выводзіцца і вызначаецца ўжыванне матэматыкі да прыроды ў дачыненні пачуццёвага нагляднага ўяўлення, праз якое яно нам дадзенае.

Але ў найбольшай ступені чытач павінен звярнуць увагу на спосаб доказу тэзаў, што сустракаюцца пад назовам аналогіяў досведу. Бо, паколькі яны не датычацца стварэння наглядных уяўленняў — гэтак як палажэнні матэматыкі ў дачыненні да навукі аб прыродзе ўвогуле, — а закранаюць павязь іх тут-быцця ў досведзе, гэтая павязь ёсць не чым іншым, як вызначэннем існавання ў часе паводле неабходных законаў, дзякуючы якім яны толькі й робяцца аб'ектыўна-вартаснымі, г. зн. досведам; вось жа, і доказ не датычыць сінтэтычнае еднасці ў павязі *рэчаў* саміх па сабе, а толькі *ўспрыманняў*, прытым не ў дачыненні да іх зместу, а ў часавым вызначэнні стасунку тут-быцця ў ёй, паводле універсальных законаў. Гэтыя універсальныя законы ўтрымоўваюць неабходнасць дэфініцыі тут-быцця ў часе ўвогуле (значыць, паводле правіла развагі *a priori*), калі эмпірычная дэфініцыя ў рэальным часе мусіла б быць аб'ектыўна-вартаснай — г. зн., досведам. Тут, у «Пралегоменах», я ен буду далей гэта развіваць; магу адно параіць чытачу, які мае даўнюю звычку ўважаць досвед за простае эмпірычнае злучэнне ўспрыманняў і таму зусім не думае пра тое, што досвед ідзе нашмат далей за ўспрыманні, надаючы эмпірычным высновам універсальнасць, дзеля чаго яму патрэбная чыстая развагавая еднасць, што папярэднічае *a priori*: звярнуць як след увагу на гэтую розніцу досведу ад простага з'яднання ўспрыманняў і з гэтага гледзішча ацаніць мой спосаб доказу.

Імгненні, як і ў якой заўгодна вялікай прасторы ды часе. Вось жа, ступені большыя, але не ў наглядным уяўленні, а ў простым адчуванні; значыць, велічыня асновы нагляднага ўяўлення можа быць як велічыня ацэнена толькі праз стасунак 1 да 0 — г. зн., праз тое, што кожнае адчуванне можа ў пэўны час зменшыцца праз бясконцы прамежкі аж да знікнення, альбо да нуля праз бясконцы моманты ўзрасці да вызначанага адчування ў пэўны час. (*Quantitas qualitatis est gradus.* — Велічыня якасці ёсць ступенню).

§ 27

Тут час і месца грунтоўна вырашыць Юмаў сумнеў. Юм спра-
вядліва сцвярджаў, што мы ні ў які спосаб не спасцігаем з дапамогаю
розуму магчымасць каўзальнасці — г. зн. дачыненне тут-быцця пэўнай
рэчы да тут-быцця чагосьці іншага, што неабходна маецца на ўвазе
першым. Да гэтага я дадам яшчэ, што мы гэтаксама мала разумеем
паняцце самастойнага быцця — г. зн., неабходнасці таго, што ў пад-
мурку тут-быцця рэчаў ляжыць суб'ект, які сам не можа быць прэ-
дыкатам ніякай іншае рэчы; ды нават мы не можам скласці для сябе
ніякага паняцця пра магчымасць такой рэчы (хоць мы й можам
паказаць у досведзе прыклады яе ўжытку); і ў той самай меры, што
менавіта гэтая незразумеласць таксама датычыць супольнасці рэчаў,
прытым зусім немажліва зразумець, як са стану аднае рэчы можна
зрабіць вывад пра стан іншых рэчаў па-за ёю, і ў які спосаб субстанцый,
з якіх кожная ж мае сваё адасобленае існаванне могуць залежаць
адна ад аднае, прычым яшчэ і неабходным чынам. Але я гэтаксама
далёкі й ад таго, каб лічыць гэтыя паняцці пазычанымі наўпрост з
досведу, а неабходнасць, што ў іх прэзентуецца, — за выдуманую, за
суцэльны падман, падсунуты нам доўгай звычкаю; наадварот, я вы-
чарпальна прадэманстраваў, што яны, гэтыя паняцці, і ўтрунтаваныя
на іх тэзы вызначыліся *a priori* паперадзе досведу і маюць сваю
бясспрэчную аб'ектыўную слушнасць, але, вядома, толькі ў дачыненні
да досведу.

§ 28

Хоць я, гэткім чынам, не маю ані найменшага паняцця пра гэт-
кую павязь рэчаў саміх у сабе — як яны могуць існаваць у якасці
субстанцый альбо дзейнічаць як прычына, альбо знаходзіцца ў су-
польнасці з іншымі (у якасці часткі рэальнага цэлага) — і хоць я
яшчэ ў меншай ступені магу думаць гэткія ўласцівасці ў з'явах як
з'явах (бо тыя паняцці ўтрымоўваюць не тое, што знаходзіцца ў
з'явах, а толькі тое, што павінна думацца адно разважаю); аднак мы
маем уяўленне пра гэткую павязь у нашай развазе, а менавіта ў
высновах наогул; вось жа, уяўленні ў высновах аднаго спосабу ма-
юць дачыненне як суб'ект да прэдыката, у высновах другога — як
прычына ў дачыненні да выніку, у высновах трэцяга — як часткі,
што ўсе разам складаюць цэлае мажлівае пазнанне. Далей мы

пазнаём *a priori*, што, калі не вызначыць уяўленне аб'екта ў дачы-
ненні аднаго ці другога з гэтых момантаў, дык немажліва мець
ніякага пазнання, праўдзівага датычна нейкага прадмета; між тым,
калі б мы займаліся прадметам самім у сабе, дык не магло б быць
ніводнае прыкметы, паводле якой мы б маглі даведацца, што прад-
мет вызначаны адносна аднаго альбо другога з названых момантаў,
г. зн. належыць ён да паняцця субстанцый альбо прычыны, альбо
да паняцця супольнасці (у стасунку да іншых субстанцый); бо пра
магчымасць гэтае павязі тут-быцця я не маю аніякага паняцця.
Але пытанне палягае і не ў тым, як вызначаны рэчы самі ў сабе ў
дачыненні да момантаў высноваў, а ў тым, як увогуле вызначана ў
дачыненні да гэтых момантаў досведнае пазнанне — г. зн., якім
чынам рэчы як прадметы досведу могуць і мусіць быць падведзе-
ныя пад тыя разважавыя паняцці. І тут ужо зразумела, што я цал-
кам усведамляю не толькі мажлівасць, але і неабходнасць падвесці
ўсе з'явы пад гэтыя паняцці — г. зн., мець у іх патрэбу як у пры-
цыпах мажлівасці досведу.

§ 29

Каб у сваім разглядзе спыніцца на Юмавым праблемным паняцці
(гэтым яго *crux metaphysicorum*), а менавіта паняцці прычыны, дык,
па-першае, я маю дадзенай *a priori* праз пасярэдніцтва логікі форму
ўмоўнае высновы ўвогуле, г. зн., дадзенага пазнання як асновы, а
другога — як выніку. Але мажліва, што ва ўспрыманні сустракаецца
правіла стасунку, якое гаворыць: што за вядомай з'явай пастаянна
следам ідзе другая (але не наадварот), і гэта ёсць выпадкам, калі я
карыстаюся гіпатэтычнаю высновай і, да прыкладу, сцвярджаю: калі
цэла дастаткова доўга асвятляецца сонцам, дык яно нагрэецца. Але
тут, вядома, яшчэ няма неабходнасці павязі, значыць, паняцця прычы-
ны. Толькі я працягваю і кажу: калі вышэйпрыведзеная тэза, што
ёсць толькі суб'ектыўнай павяззю ўспрыманняў, мусіць быць дос-
веднаю тэзай, дык яно мусіць разглядацца як неабходнае й уні-
версальнае. Аднак гэткай тэзаю была б наступная: сонца праз яго
святло ёсць прычынаю цяпла. Вышэйназванае эмпірычнае правіла
цяпер разглядаецца як закон, які, да таго ж, мае значэнне не проста
для з'яваў, а для іх у якасці патрэбы мажлівага досведу — дзеля
універсальных і неабходна-вартасных правілаў. Вось жа, я бачу па-
няцце прычыны, як неабходна прыналежнае да простаі формы дос-

веду і яго магчымасць як сінтэтычнага злучэння ўспрыманняў у свядомасці ўвогуле; але магчымасці рэчы ўвогуле як прычыны я зусім не разумею, і менавіта таму, што паняцце прычыны зусім нават не намякае ні на якую рэч, а толькі на ўмову, прыналежную досведу; гэта значыць, што досвед можа толькі тады быць аб'ектыўна-вартасным пазнаннем з'яваў ды іх паслядоўнасці ў часе, наколькі папярэдняе можа быць звязаным з наступным паводле правіла гіпатэтычных высноваў.

§ 30

Таму чыстыя развагавыя паняцці не маюць абсалютна аніякага значэння, калі адцягнуць іх ад прадмета досведу й аднесці да рэчаў саміх у сабе (*Noimena*). Яны служаць як бы дзеля таго, каб раскладаць з'явы па элементах, каб магчы іх чытаць як досвед; асноўныя тэзы, што паходзяць з дачынення гэтых паняццяў да пачуццёвага свету, служаць толькі нашай развазе дзеля досведнага ўжытку; а па-за гэтым яны ёсць адвольнымі спалучэннямі, без аб'ектыўнае рэальнасці, магчымасць якой нельга спазнаць *a priori*, а іх дачыненне да прадметаў нельга пацвердзіць альбо патлумачыць прыкладамі, бо ўсе прыклады могуць быць узятыя толькі з нейкага мажлівага досведу, а як вынік, і прадметы гэтых паняццяў могуць знаходзіцца толькі ў мажлівым досведзе.

Гэтае поўнае, хоць і супрацьлеглае яго меркаванням, развязанне Юмавай праблемы ў гэткі спосаб ратуе ў чыстых развагавых паняццях іх паходжанне *a priori*, а ва ўніверсальных законах — іх вартасць як законаў развагі; але толькі праз абмежаванне іх ужытку досведам, бо магчымасць іх мае свой падмурак толькі ў дачыненні развагі да досведу; не гэтак, што гэтыя законы выводзяцца з досведу, а наадварот, досвед выводзіцца з іх; гэтая абсалютна адваротная павязь ніколі Юму ў галаву не прыходзіла.

Вось жа, вынікам усіх датыхчасовых доследаў наступны: «усе сінтэтычныя тэзы *a priori* ёсць не чым іншым, акрамя як прынцыпамі мажлівага досведу і ніколі не могуць стасавацца да рэчаў саміх у сабе, а толькі да з'яваў як прадметаў досведу. Таму і чыстая матэматыка, і чыстая навука аб прыродзе ніколі не могуць мець дачыненне ні з чым большым, акрамя як з простымі з'явамі, каб прэзентаваць тое, што альбо робіць мажлівым досвед увогуле, альбо прэзентуе змест мажлівага досведу, выведзены з гэтых прынцыпаў».

§ 31

Такім чынам, цяпер маецца штосьці вызначанае, за што можна трымацца пры ўсіх метафізічных захадах, якія дагэтуль смела, але слепа ішлі праз усё без разбору. Дагматычныя мыслары ніколі не ўяўлялі сабе, што мэта іх высілкаў знаходзіцца гэтак блізка; нават тыя з іх, якія, насуперак свайму ўяўнаму здароваму сэнсу, ужывалі, хоць законныя і натуральныя, але прызначаныя толькі для досведнага ўжытку паняцці й прынцыпы чыстага розуму дзеля гэткага ўразумення, для якога яны не ведалі й не маглі ведаць пэўных межаў, бо яны ніколі ані не раздумвалі й не маглі раздумваць аб прыродзе і нават магчымасці гэткае чыстае развагі.

Сёй-той навуковец-прыродазнаўца чыстага розуму (а я пад ім разумею таго, хто наважваецца развязаць праблемы метафізікі без дапамогі навукі) будзе, напэўна, сцвярджаць, што ён дзякуючы прарочаму таленту здаровага разважання ўжо даўно не толькі выказаў меркаванне, але спазнаў і зразумеў ту тэзу, якая была тут гэтак грунтоўна абстаўленая ці, калі яму так больш даспадобы, пададзеная са шматслоўнай педантычнай напышлівасцю, а менавіта, «што мы з усім нашым розумам не можам выйсці па-за межы поля досведу». Але, калі ў яго паступова выведаць яго асноўныя тэзы розуму, дык ён будзе змушаны прызнацца, што шмат якія з іх узятыя ім не з досведу, што яны незалежныя ад яго і маюць вартасць *a priori*. Дык якім чынам і на якіх падставах ён будзе стрымліваць у пэўных межах і сябе самога, і дагматыка, які ўжывае гэтыя паняцці й тэзы па-за ўсякім мажлівым досведам, — менавіта таму, што яны ад досведу незалежныя. І нават ён сам, гэты адэпт здаровага розуму, не можа быць упэўнены, што, нягледзячы на гэтую лёгка прыдбаную ім мудрасць, не будзе неўпрыкмет для сябе трапляць па-за межы прадметаў досведу ў свет хімераў. І ён зазвычай досыць глыбока ў іх заблытаны, хоць праз папулярную мову і стварае пэўнае апраўданне сваім ад беспадстаўным прэтэнзіям, выдаючы іх за імавернасць, разумныя меркаванні альбо аналогіі.

§ 32

Яшчэ ў старадаўнія часы філасофіі, даследнікі чыстага розуму, акрамя пачуццёвых рэчаў альбо з'яваў (*Phaenomena*), што складаюць пачуццёвы свет, прызнавалі яшчэ асаблівыя развагавыя сутнасці

(*Noumena*), што ўтвараюць свет інтэлектуальны; а паколькі яны (што цалкам даравальна для неадукаванай эпохі) уважалі з’яву і яе бачнасць, дык яны й прызнавалі рэчаіснасць толькі за развагавымі сутнасцямі.

Насамрэч, калі мы разглядаем, як і належыць, прадметы ў якасці простых з’яваў, мы, аднак, разам з тым прызнаём, што ў іх аснове ляжыць рэч сама ў сабе, хоць мы пазнаём не яе самую, а толькі яе з’яву — г. зн., спосаб, у які гэтае невядомае Штосьці дзейнічае на нашы пачуцці. Вось жа, развага — менавіта праз тое, што ён прымае з’явы — прызнае таксама тут-быццё рэчаў саміх у сабе; і ў гэткай меры мы можам сцвярджаць, што прэзентаванне гэтых сутнасцяў, якія ляжаць у падмурку з’яваў — г. зн., чыстых развагавых сутнасцяў — не толькі дапушчальнае, але і непазбежнае.

Наша крытычная дэдукцыя таксама аніяк не выключае гэтых рэчаў (*Noumena*), а наадварот, уключае туды палажэнні эстэтыкі, каб яны не ахоплівалі сабою ўсе рэчы, праз што ўсё магло б ператварыцца ў простую з’яву; яны мусяць мець вартасць датычна прадметаў мажлівага досведу. Вось жа, праз гэта дапускаюцца развагавыя сутнасці — толькі праз завастрэнне таго правіла, якое не церпіць аніякіх выняткаў: што пра гэтыя чыстыя развагавыя сутнасці мы не ведаем і не можам ведаць нічога пэўнага, бо нашы чыстыя развагавыя паняцці, гэтаксама як і чыстыя наглядныя ўяўленні, не адносяцца да нічога іншага, акрамя як да прадметаў мажлівага досведу, а гэта значыць, да простых пачуццёвых рэчаў, і калі зыходзіць з апошніх, гэтыя паняцці губляюць усялякае значэнне.

§ 33

Аднак, насамрэч, з нашымі чыстымі развагавымі паняццямі адбываецца нешта падманлівае, з гледзішча прывабнасці для трансцэндэнтальнага ўжытку; бо гэтак я называю тыя рэчы, што выходзяць па-за межы ўсялякага мажлівага досведу. Нашы адмоўныя паняцці субстанцый, сілы, дзеяння, рэальнасці й г.д. не толькі цалкам незалежныя ад досведу і не ўтрымоўваюць аніякае пачуццёвае з’явы, што, насамрэч, яны адносяцца да рэчаў саміх у сабе (*Noumena*), але — што яшчэ ўзмацняе гэтае меркаванне — яны ўтрымоўваюць неабходнасць дэфініцый, якой досвед ніколі не адпавядае. Паняцце прычыны ўключае ў сябе правіла, паводле якога з аднаго стану неабходна вынікае іншы; але досвед нам можа толькі засведчыць, што часта і,

калі да гэтага даходзіць, звычайна за адным станам рэчаў следуюе другі, не могуць стварыць ані строгай універсальнасці, ані неабходнасці.

Таму і здаецца, што развагавыя паняцці маюць нашмат больш значэння і зместу, каб просты досведны ўжытак мог вычэрпваць усю іх дэфініцыю; і гэтак вось развага неўпрыкмет дабудовуе да будынка досведу прасторнейшую прыбудову, якую яна запаўняе чыстымі сутнасцямі думак, не заўважаючы, што яна са сваімі — зрэшты, слушнымі — паняццямі ўзышла па-за межы свайго ўжытку.

§ 34

Гэткім чынам, былі патрэбныя два важныя і неабходныя, хоць надзвычай сухія, даследаванні, у якіх (гл. у «Крытыцы чыстага розуму» раздзелы «Пра схематычнасць чыстых развагавых паняццяў» і «Пра абгрунтаванне падзелу ўсіх прадметаў наогул на феномены й ноўмены») у першым было паказана, што пачуцці ствараюць не чыстыя развагавыя паняцці *in concreto*, а толькі схему для іх ужытку, а адпаведны гэтай схеме прадмет сустракаецца толькі ў досведзе (як прадукце развагі з матэрыялаў пачуццёвасці). У другім даследаванні (гл. «Крытыку» далей) паказана, што, нягледзячы на незалежнасць нашых чыстых развагавых паняццяў і тэзаў ад досведу і іх, напэўна, большы аб’ём, па-за абсягам досведу нічога не можа думацца па-за імі, бо яны нічога не могуць, акрамя як вызначаць лагічную форму высновы; бо, паколькі па-за сферай пачуццёвасці няма зусім ніякага нагляднага ўяўлення, дык тут чыстыя паняцці якраз губляюць усялякае значэнне, не маючы ніякіх сродкаў *in concreto*; значыць, усе гэтыя *ноўмены* разам узятыя складаюць разумова пазнавальны* свет і ёсць нічым іншым, як прэзентацыйнай задачай, прадмет якой сам

*А не інтэлектуальны свет (як гэта зазвычай гаворыцца). *Інтэлектуальнымі* бываюць *пазнанні* праз развагу, і яны могуць адносіцца да нашага пачуццёвага свету; а *разумова пазнавальнымі* называюцца *прадметы*, паколькі яны могуць прэзентавацца проста праз развагу і да іх не можа стасавацца ніякае наша пачуццёвае нагляднае ўяўленне. Але, паколькі кожнаму прадмету павінна адпавядаць любое мажлівае нагляднае ўяўленне, дык трэба было б вымысліваць сабе гэткую развагу, якая б беспасярэдне сузірала рэчы; а пра гэткую мы не маем ані найменшага паняцця — значыць, і пра тыя *развагавыя сутнасці*, якія яна мусіць пазнаваць.

у сабе мажлівы, але развязанне — паводле прыроды нашага разважання — зусім не мажлівае, бо нашае разважанне ёсць здольнасцю не нагляднага ўяўлення, а толькі повязі дадзеных уяўленняў у досведзе — так што гэты досвед павінен утрымоўваць усе прадметы нашых паняццяў, але па-за ім і ўсе паняцці, бо пад іх не можа быць падкладзенае ніякае нагляднае ўяўленне, не будуць мець ніякага значэння.

§ 35

Сіле ўяўлення, бадай што, можна дараваць, калі яна сяды-тады пачынае мроіць, г. зн., не ўтрымаецца асцярожна ў межах досведу, бо яна, прынамсі, праз гэтакі вольны палёт ажыўляецца і мацуецца, і заўсёды бывае лясчэй абмежаваць яе адвагу, чым дапамагчы яе выпетранасці. Але тое, што развага, якая мусіць *мысліць*, замест гэтага *мроіць* — гэтага дараваць ёй нельга ніколі; бо на ёй грунтуецца ўсялякая дапамога, каб пакласці, дзе гэта трэба, крэс ілюзорнасці сілы ўяўлення.

Аднак пачынае яна гэтую справу вельмі цнатліва і прыстойна. Напачатку яна прыводзіць у парадак элементарныя пазнанні, якія ўласцівыя яму перад усялякім досведам, але заўсёды павінны мець свой ужытак у досведзе. Паступова яна пазбаўляецца ад усіх гэтых абмежаванняў, і што можа ў гэтым ёй перашкодзіць, бо развага цалкам вольна ўзяла свае прынцыпы з сябе самой? І вось напачатку гэта датычыць наноў вынайздзеных сілаў у прыродзе, а неўзабаве потым — таксама й істотаў па-за прыродаю, адным словам, таго свету, для пабудовы якога нам не можа бракаваць матэрыялу, бо яго шчодра дадаецца праз плодны вымысел і, хоць досведам не пацвярджаецца, але ніколі й не адмаўляецца. У гэтым таксама палягае прычына таго, чаму маладыя мысляры гэтак любяць метафізіку ў сапраўдны дагматычны спосаб, што часта ахвяруюць ёй свой час і талент, увогуле прыдатны дзеля іншага.

Але не было б ніякай карысці, калі б мы паспрабавалі ўтаймаваць гэтыя бясплённыя спробы чыстага розуму праз усялякія ўспаміны пра цяжкасць развязвання гэтак глыбока ўгрунтаваных пытанняў, праз скаргі на межы нашага розуму і звязанне сцверджанняў да простых меркаванняў. Бо, калі не будзе выразна даведзеная іх *немагчымасць* і калі *самапазнанне* розуму не зробіцца сапраўднай навучаю, у якой, так бы мовіць, з геаметрычнай дакладнасцю вызна-

чаецца адрозненне абсягаў правільнага ўжытку ад абсягаў нікчэмнага і бясплённага, дык тыя марныя памкненні ніколі не будуць цалкам пакінутыя ўбаку.

§ 36

Як мажлівая сама прырода?

Гэтае пытанне, што ёсць найвышэйшым пунктам, які можа заўсёды закранацца трансцэндэнтальнай філасофіяй і да якога яна можа прыйсці, як да сваёй мяжы і поўнага завяршэння, утрымоўвае, уласна, два пытанні:

Па-першае: як увогуле мажлівая прырода ў *матэрыяльным* значэнні, менавіта ў адпаведнасці з наглядным ўяўленнем — як сукупнасць з'яваў, і як увогуле мажлівыя прастора, час і тое, што іх напаўняе — прадмет успрымання? Адказ наступны: праз уладкаванне нашае пачуццёвасці, паводле якога яна закранаецца прадметамі, невядомымі ёй самімі ў сабе і цалкам адрознымі ад тых з'яваў. Гэты адказ дадзены ў самой кнізе («Крытыцы чыстага розуму») праз трансцэндэнтальную эстэтыку, а тут, у «Пралегоменах», праз развязанне першага галоўнага пытання.

Па-другое: як мажлівая прырода ў *фармальным* значэнні, як сукупнасць правілаў, пад якімі павінны стаяць усе з'явы, калі яны думуюцца злучанымі ў досведзе? Адказ не можа быць інакшым, як: яна мажлівая толькі праз уладкаванне нашае развагі, паводле якога ўсе ўяўленні пачуццёвасці неабходна стасуюцца да свядомасці і праз які толькі й мажлівы арыгінальны спосаб нашага мыслення, а менавіта паводле правілаў, а праз гэта мажлівы й досвед, які трэба адрозніваць ад пазнання аб'ектаў саміх у сабе. Гэты адказ дадзены ў самой кнізе («Крытыцы»), у трансцэндэнтальнай логіцы, а тут, у «Пралегоменах», у працэсе развязання другога галоўнага пытання.

Але як мажлівая гэтая асабліва ўласцівасць нашае пачуццёвасці альбо нашае развагі ды тае неабходнае апярцэпцыі, якая ляжыць у падмурку яе і ўсялякага мыслення, — гэтае пытанне немажліва вырашыць і немажліва на яго адказаць, бо для яго вырашэння, як і для ўсялякага мыслення прадметаў мы ўвесь час маем у гэтым патрэбу.

Існуе шмат законаў прыроды, якія мы можам ведаць толькі з дапамогаю досведу, але заканамернасць у повязі з'яваў, г. зн., прыроду ўвогуле, мы не можам спазнаць праз ніякі досвед, бо досведу

патрэбныя такія законы, што *a priori* ляжаць у падмурку яго магчымасці.

Магчымасць досведу ўвогуле, гэтакім чынам, ёсць адначасова ўніверсальным законам прыроды, і прынцыпы першага ёсць самі законам і апошніх. Бо мы ведаем прыроду толькі як сукупнасць з'яваў, г. зн., уяўленняў у нас; таму мы можам атрымаць закон іх повязі ні ў якім іншым месцы, акрамя як з прынцыпаў іх повязі ў нас, г. зн., з умоваў неабходнага злучэння ў свядомасці, якое стварае магчымасць досведу.

Нават галоўная тэза, што ўніверсальныя прыроды могуць пазнавацца *a priori*, якое выводзіцца цягам усяго гэтага раздзелу, ужо само сабою прыводзіць аўтаматычна да тэзы: што найвышэйшае заканадаўства прыроды павінна знаходзіцца ў нас саміх, г. зн., у нашай развазе, і што мы не павінны шукаць гэтых універсальных законаў у прыродзе з дапамогаю досведу, а наадварот, мы павінны выводзіць прыроду ў яе ўніверсальнай заканамернасці толькі з умоваў магчымасці досведу, што ляжаць у нашай пачуццёвасці й развазе; бо як інакш было б мажліва пазнаваць *a priori* гэтыя законы, паколькі яны не ёсць правіламі аналітычнага пазнання, а сапраўдныя сінтэтычныя пашырэнні апошняга? Гэткае, безумоўна, неабходнае ўзгадненне прынцыпаў мажлівага досведу з законам і магчымасці прыроды можа адбывацца толькі з дзвюх прычынаў: альбо гэтыя законы запазычваюцца ад прыроды праз досвед, альбо, наадварот, прырода выводзіцца з законаў магчымасці досведу ўвогуле і цалкам тоесная з яго простаю ўніверсальнай заканамернасцю. Першае супярэчыць само сабе, бо ўніверсальныя законы прыроды могуць і павінны пазнавацца *a priori* (г. зн., незалежна ад усялякага досведу) і быць пакладзеныя ў аснову любога эмпірычнага ўжытку развагі: вось жа, застаецца толькі другое*.

*Крузіюс адзін толькі ведаў прамежкавы шлях, а менавіта: што дух, які не можа ні памыляцца, ні падманваць, першапачаткова ўклаў у нас гэтыя прыродныя законы. Але паколькі да іх падмешваюцца непраўдзівыя тэзы, датычна чаго і ў сістэме гэтага чалавека ёсць нямаля прыкладаў, дык пры адсутнасці надзейных крытэрыяў, каб адрозніваць сапраўднае іх паходжанне ад несапраўднага, ужыванне гэткае тэзы выглядае надта рызыкаўным, бо ніколі немажліва ведаць напэўна, што нам унушыў дух праўдзівасці, а што — бацька падману.

Вось жа, мы павінны адрозніваць эмпірычныя законы прыроды, якія заўсёды маюць на ўвазе асаблівыя ўспрымання, ад чыстых альбо ўніверсальных законаў прыроды, якія, не грунтуючыся на асаблівых успрыманнях, утрымоўваюць толькі ўмовы іх неабходнага злучэння ў досведзе; і адносна апошніх прырода і *мажлівы* досвед абсалютна ідэнтычныя, і, паколькі тут заканамернасць грунтуецца на неабходнай повязі з'яваў у досведзе (без якой мы абсалютна не можам спазнаць аніякі прадмет пачуццёвага свету), а значыць, яна грунтуецца на першапачатковых законах развагі, дык напачатку хоць і дзіўнавата, але праз гэта не менш праўдзіва будзе гучаць маё сцверджанне ў дачыненні да апошняга: *развага не чэрпае сваіх законаў (a priori) з прыроды, а вызначае іх для яе.*

§ 37

Мы б хацелі патлумачыць гэтую смелую, на першы погляд, тэзу прыкладам, які мусіць прадэманстравальваць, што законы, якія мы адкрываем у прадметах пачуццёвага нагляднага ўяўлення — перадусім, калі яны пазнаюцца як неабходныя — ужо намі самімі ўважаюцца за ўкладзеныя ў прыроду развагаю, хоць яны ва ўсім падобныя да законаў прыроды, якія мы прыпісваем досведу.

§ 38

Калі разглядаць уласцівасці круга, дзякуючы якім гэтая фігура спалучае ў сабе пэўныя адвольныя дэфініцыйныя прасторы адразу ва ўніверсальным правіле, дык нельга абысціся без таго, каб прыпісаць гэтай геаметрычнай рэчы пэўную прыроду. Вось, напрыклад, дзве лініі (хорды), якія перасякаюць адна адну ў крузе і сам гэты круг — як бы адвольна гэта ні было зроблена, заўсёды дзеляцца гэтакім чынам, што прамавугольнік, пабудаваны з адрэзкаў аднаго, роўнавялікі прамавугольніку, пабудаванаму з адрэзкаў другой. Цяпер я пытаюся: «ці ляжыць гэты закон у крузе, альбо ён ляжыць у развазе», г. зн., ці ўтрымоўвае гэтая фігура, незалежна ад развагі, аснову гэтага закона ў сабе, ці то развага, сама збудаваўшы паводле сваіх паняццяў (менавіта роўнасці радыусаў) фігуру, укладае ў яе разам з тым закон, паводле якога хорды перасякаюцца ў геаметрычнай прапорцыі? Можна хутка пераканацца, калі прасачыць за доказамі гэтага закона, што ён можа быць выведзены толькі тае ўмовы, якую развага паклала ў падмурак канструкцыі гэтае фігуры, а ме-

навіта ўмовы роўнасці радыусаў. Калі мы цяпер пашырым гэтае паняцце, даследуючы далей адзінства разнастайных уласцівасцяў геаметрычных фігур пад агульнымі законамі, і будзем разглядаць круг як сячэнне конуса, якое знаходзіцца разам з іншымі сячэннямі конуса пад аднолькавымі асноўнымі ўмовамі, дык мы знойдзем, што ўсе хорды, якія перасякаюцца ў гэтых сячэннях — эліпсе, парабале і гіпербале — перасякаюцца гэтак, што прамавугольнікі з іх частак, хоць і не роўныя паміж сабою, але знаходзяцца ў роўных стасунках. Калі мы пойдзем яшчэ далей, а менавіта, да асноўных вучэнняў фізічнае астраноміі, дык мы выявім распаўсюджаны на ўсю матэрыяльную прыроду фізічны закон узаемнага прыцяжэння, паводле якога яно змяншаецца адваротна да квадрату адлегласцяў ад кожнага пункта прыцяжэння; у той час, як паверхні шара, у якіх гэтая сіла распаўсюджваецца, павялічваюцца; і гэта, здаецца, ляжыць неабходна ў самой прыродзе рэчаў і таму можа падавацца як пазнаванае *a priori*. Якімі б простымі ні былі крыніцы гэтага закона, заснаваныя на стасунку шаравых паверхняў розных радыусаў, аднак вывад з яго гэтакі выдатны ў дачыненні да разнастайнасці іх узгодненасці і слушнасці, што не толькі мажлівыя шляхі нябесных целаў могуць быць прэзентаваныя ў канічных сячэннях, але яшчэ адбываецца гэтакі стасунак іх паміж сабою, што ніякі іншы закон прыцяжэння, акрамя стасунку, адваротнага квадрату адлегласцяў, не можа быць прыдатны для сістэмы сусвету.

Вось жа, прырода тут грунтуецца на законах, якія пазнаюцца развагаю *a priori* і, да таго ж, пераважна з універсальных прынцыпаў — тых, што даюць вызначэнне прасторы. Цяпер я пытаюся: ці знаходзяцца гэтыя законы прыроды ў прасторы, гэтак што развага іх пазнае, толькі імкнучыся даследаваць багаты сэнс, заключаны ў развазе; альбо яны ляжаць у развазе і ў тым спосабе, у які яна вызначае прастору паводле ўмоваў сінтэтычнае аднасці, да якой зводзяцца ўсе яе паняцці? Прастора ёсць нечым гэтаўлікі аднастайным і, у дачыненні да ўсіх асаблівых уласцівасцяў, гэтакім нявызначаным, што ў ім, вядома, не будуць шукаць ніякага скарбу прыродных законаў. Наадварот, тое, што вызначае прастору фігурамі круга, конуса і шара, ёсць развагаю, наколькі яна ўтрымоўвае аснову адзінства іх пабудовы. Простая універсальная форма нагляднага ўяўлення, што мае назву прасторы, ёсць, вядома, субстратам усіх наглядных уяўленняў, што вызначаюцца датычна пэўных

аб'ектаў, і ў прасторы, натуральна, ляжыць умова магчымасці й разнастайнасці апошніх; але аднасць аб'ектаў вызначаецца адно развагаю, прычым пры ўмовах, што ляжаць у яе ўласнай прыродзе; гэтакім чынам, развага ёсць крыніцаю універсальнага парадку прыроды, бо яна падводзіць усе з'явы пад свае ўласныя законы і праз гэта насамперш стварае досвед (паводле яго формы) *a priori*, дзе-ля чаго ўсё, што яшчэ можа быць пазнаванае праз досвед, неабходна падпарадкаванае яе законам. Бо мы маем дачыненне не з прыродаю *рэчаў саміх у сабе*, якая ёсць незалежнаю як ад умоваў нашае пачуццёвасці, гэтак як і развагі — а з прыродаю як прадметам мажлівага досведу, і тут развага, робячы гэты досвед мажлівым, робіць разам з тым і тое, што пачуццёвы свет альбо не павінен быць прадметам досведу, альбо павінен быць прыродаю.

§ 39

Дадатак да чыстай навукі аб прыродзе

Пра сістэму катэгорый

Для філосафа не можа быць нічога больш жаданага, як калі ў яго атрымаецца ўсю разнастайнасць паняццяў альбо тэзаў, якія раней ва ўжытку *in concreto*, уяўляліся яму разбэрсанымі, вывесці з аднаго прынцыпу *a priori* і гэтак злучыць у адно пазнанне. Раней ён толькі верыў, што тое, што заставалася яму пасля пэўнага абстрагавання і, праз параўнанне паміж сабою, здавалася, утварала асаблівы спосаб пазнання, мелася быць напоўніцу сабраным у адно; але гэта быў адно *агрэгат*; а цяпер ён ведае, што менавіта гэтаўлікі пазнанняў, не больш і не менш, складаюць спосаб пазнання, і бачыў неабходнасць падзелу, што ёсць разуменнем, і вось ён адзін мае *сістэму*.

Вышукваць з агульнага пазнання паняцці, якія не грунтуюцца ні на якім асаблівым досведзе і, між тым, знаходзяцца ва ўсялякім досведным пазнанні, у якім яны ўтвараюць простую форму повязі, мае на ўвазе гэтаксама мала роздзума ці разумення, як і вышукваць у мове правілы сапраўднага ўжытку словаў увогуле і гэтакім чынам збіраць элементы граматыкі (насамрэч абодва доследы вельмі блізкія паміж сабою), не могуць, аднак, якраз падаць прычыну, чаму кожная мова мае якраз гэтую, а не іншую фармальную будову, і яшчэ ў меншай ступені, чаму існуе менавіта столькі, не больш і не менш, гэтакіх фармальных дэфініцый мовы.

Аристотель пад назовам катэгорыі сабраў дзесяць гэткіх чыстых элементарных паняццяў*.

Пазней ён адчуў сябе абавязаным дадаць да тых паняццяў, што ён назваў прэдыкаменцімі, яшчэ пяць постпрэдыкаментнаў,** якія часткова ўжо ўлучаныя ў іх (гэтак як *prius, simul, motus*).

Аднак гэтая рапсодыя магла, хутчэй, лічыцца за падказку для будучых даследнікаў, чым за як след распрацаваную ідэю, якая б заслугоўвала ўхвалення; таму з цягам філасофскага асветніцтва гэтую філасофію адкінулі як бескарысную.

Даследуючы чыстыя (у якіх адсутнічае што-кольвечы эмпірычнае) элементы чалавечага пазнання, мне толькі пасля доўгага роздуму ўдалося з пэўнасцю адрозніць і аддзяліць чыстыя элементарныя паняцці пачуццёвасці (прастор, час) ад чыстых элементарных паняццяў развагі. Вось жа, праз гэта з таго спісу былі выключаныя сёмая, восьмая і дзевятая катэгорыі. Астатнія не маглі быць мне прыдатныя да нічога, бо не было ніякага прынцыпу, паводле якога было б магчыма дарэшты вымераць развагу, а таксама цалкам і дакладна акрэсліць усе яе функцыі, з якіх вынікаюць усе яе чыстыя паняцці.

Але, каб знайсці гэтакі прынцып, я пачаў шукаць гэткага дзеяння развагі, якое ўлучае ў сябе ўсе астатнія і адрозніваецца выключна разнастайнымі мадыфікацыямі альбо момантамі ў трансфармаванні размаітасці ўяўлення ў адзінства мыслення ўвогуле, і тады я знайшоў, што гэтае дзеянне развагі палягае на суджэнні. Вось жа, цяпер я меў перад сабою ўжо гатовую, хоць і не пазбаўленую хібаў, працу логікаў, якая ўмажлівіла мне прэзентаванне поўнае табліцы чыстых функцыяў развагі, якія, аднак, у дачыненні да ўсіх канкрэтна аб'ектаў, былі нявызначанымі. Урэшце я аднёс гэтыя функцыі раблення высноваў да прадметаў наогул альбо, хутчэй, да ўмовы вызначэння высноваў як аб'ектыўна-вартасных, і з гэтага ўзніклі чыстыя паняцці развагі, да тычна якіх я мог не сумнявацца, што якраз яны, і толькі яны, і менавіта ў той колькасці — не больш і не менш — могуць утвараць усё наша пазнанне рэчаў з простае развагі. Я назваў іх старым вядомым назо-

*1. *Substantia*. 2. *Qualitas*. 3. *Quantitas*. 4. *Relatio*. 5. *Actio*. 6. *Passio*. 7. *Quando*. 8. *Ubi*. 9. *Situs*. 10. *Habitus*. (Субстанцыя; якасць; колькасць; стасунак; дзеянне; цягненне; калі; дзе; становішча; стан).

***Oppositum*. *Prius*. *Simul*. *Motus*. *Habere*. (Супрацьлегласць; раней; разам; рух; мець).

вам, *катэгорыямі*, прычым я дазволіў сабе далучыць пад назовам *прэдыкабілій* усе паняцці, што з іх выводзяцца, ці то праз злучэнне паміж сабою, ці то з чыстай формаю з'явы (прасторай і часам), альбо з іх матэрыяй, наколькі яна яшчэ не вызначаная эмпірычна (прадмет адчування наогул) — калі б толькі мелася паўстаць сістэма трансцэндэнтальнае філасофіі, дзеля якой я цяпер займаюся толькі крытыкай самога розуму.

Аднак істотным у гэтай сістэме катэгорый, чым яна адрозніваецца ад тае старой рапсоды, якая развівалася без якога-кольвечы прынцыпу, і чаму яна таксама заслугоўвае быць залічанай выключна да філасофіі, ёсць тое, што дзякуючы ёй можна было дакладна вызначыць сапраўднае значэнне чыстых паняццяў развагі ды ўмову іх ужытку. Бо тут высветлілася, што яны самі ў сабе ёсць не чым іншым, як толькі лагічнымі функцыямі, а ў гэтай якасці яны не ёсць нават у найменшай ступені паняццем прадмета самога ў сабе, але яны вымагаюць, каб у іх падмурку ляжала нагляднае ўяўленне, а праз гэта яны служаць толькі для таго, каб вызначаць у дачыненні да ўсіх функцый раблення высноваў эмпірычныя высновы, зазвычай нявызначаныя і няпэўныя; надаваць ім праз гэта універсальную вартасць і, у гэтакі спосаб, рабіць мажлівымі *досведныя высновы*.

Такое імкненне зазірнуць у прыроду катэгорый, якое адначасова абмежавала іх толькі да досведнага ўжытку, не прыйшло ў галаву ані іх першастваральніку, ані таксама нікому пасля яго; аднак без гэтага імкнення (які зусім дакладна належыць ад вывадзення альбо дэдукцыі) яны цалкам бескарысныя і ўяўляюць сабою адно ўбогі пералік назоваў, пазбаўлены тлумачэння і правілаў іх ужытку. Калі б нешта падобнае калі-небудзь прыйшло ў галаву старажытным мыслярам, дык, несумненна, усё вывучэнне чыстых разумовых пазнанняў, якое пад найменнем метафізікі цягам стагоддзяў папсавала не адну разумную галаву, дайшло б да нас зусім у іншым выглядзе й прасвятліла чалавечую развагу — замест таго, як яно мела месца ў сапраўднасці, каб вычэрпваць яе змрочнымі й марнымі роздумаў і рабіць непридатнаю для сапраўднае навукі.

Гэтая сістэма катэгорый са свайго боку рабіць сістэмным усялякае абыходжанне з любым прадметам і дае несумненнае ўказанне альбо паказвае шлях таму, як і праз якія пункты доследу належыць праводзіць любы метафізічны разгляд, калі ён мае быць паўнавартасным; бо ён вычэрпвае ўсе моманты развагі, пад якія трэба пад-

водзіць кожнае іншае паняцце. Гэтак зноў-такі паўстала табліца прынцыпаў, датычна паўнаты якой можна пераканацца толькі з дапамогаю сістэмы катэгорый, і нават у класіфікацыі паняццяў, якія маюць выходзіць за межы фізіялагічнага ўжытку развагі (гл. «Крытыку чыстага розуму», у раздзеле «Пра паралагізмы чыстага розуму» і, у першай частцы пра антыноміі чыстага розуму, «Сістэму касмалагічных ідэяў»), мы надалей бачым гэты шлях, які ўвесь час ўтварае замкнёнае кола — з прычыны таго, што ён заўсёды павінен праходзіць праз тыя самыя пункты, вызначаныя *a priori* ў чалавечай развазе; і гэтае кола не пакідае сумненняў у дачыненні да таго, што прадмет паняцця чыстае развагі альбо чыстага розуму — наколькі ён мусіць быць ацэнены па-філасофску і паводле прынцыпаў — у гэты спосаб можа быць сцэльна пазнаны. Я нават не мог праігнараваць гэтае кіраўніцтва ў дачыненні да аднаго з самых абстрактных анталагічных падзелаў, а менавіта пры разнастайным размежаванні паняццяў *нешта* і *нішто*; і, у адпаведнасці з гэтым, мною была складзеная правільная і неабходная табліца («Крытыка чыстага розуму», заканчэнне раздзела «Пра амфіболію рэфлексійных паняццяў»)*.

*Да прапанаванай табліцы катэгорыяў можна зрабіць шэраг заўвагаў такага кшталту: 1) што трэцяя з іх вынікае з першай і другой, злучаных у адзіным паняцці; 2) што ў катэгорыях велічыні й якасці адбываецца толькі прагрэс ад адзінакасці да ўсеагульнасці, альбо ад нечага да нічога (з гэтай мэтай катэгорыі якасці павінны быць укладзеныя наступным чынам: рэальнасць, абмежаванне, поўнае адмаўленне) без *Correlata* альбо *Opposita*, якія, наадварот, знаходзяцца пры катэгорыях адносінаў і мадальнасці; 3) што гэтак як і ў *лагічным* катэгарычным высновы ляжаць у падмурку ўсіх астатніх высноваў, так і катэгорыя субстанцыі ляжыць у падмурку ўсіх паняццяў пра сапраўдныя рэчы; 4) што гэтак як мадальнасць у выснове не ёсць ніякім асаблівым прэдыкатам, так і мадальныя паняцці не дадаюць ніякае дэфініцыі да рэчаў і г.д.; падобныя разважанні маюць вялікую карысць. Калі ж, да таго ж, яшчэ вылічыць усе *прэдыкабіліі*, якія з вялікаю доляй дакладнасці можна выцягнуць з любой добрай анталогіі (напр., Баўмгартэна), і, падзяліўшы іх на класы, падпарадкаваць іх катэгорыям; пры гэтым паклапаціцца пра далучэння магчыма поўнага аналізу ўсіх тых паняццяў, дык узнікне чыста аналітычная частка метафізікі, у якой яшчэ не ўтрымоўваецца абсалютна ніякае сінтэтычнае тэзы і якая магла б папярэдджаць другую (сінтэтычную) частку і была б не толькі карыснаю праз сваю дэфінітыўнасць і паўнату, але, дзякуючы сістэматычнасці, мела б у сабе, па-за тым, і яшчэ пэўную прывабнасць.

Якраз гэтая сістэма — гэтак як кожная сапраўдная сістэма, угрунтаваная ў адным агульным прынцыпе — выяўляе сваю надзвычай істотную карысць таксама і ў тым, што яна выштурхоўвае ўсё чужыя паняцці, што маглі б пратачыцца паміж чыстымі паняццямі развагі й вызначае кожнаму паняццю належнае яму месца. Тыя паняцці, якія я пад назовам *рэфлексійных паняццяў* таксама сістэматызаваў у табліцу адпаведна катэгорыям, без асаблівых падставаў альбо правамерных прэтэнзіяў, перамешваюцца ў анталогіі з чыстымі развагавымі паняццямі, хоць гэтыя апошнія ёсць паняццямі повязі і, праз гэта, самога аб'екта, а тыя першыя служаць толькі дзеля простага параўнання ўжо дадзеных паняццяў і таму маюць зусім іншую прыроду і ўжытак; праз мой, праведзены згодна з правіламі, падзел* яны вылучаюцца з гэтага перамешвання. Але яшчэ больш яскрава карысць тае канкрэтнае табліцы кідаецца ў вочы, калі мы — што зараз мае адбыцца — табліцу трансцэндэнтальных паняццяў розуму, што маюць зусім іншую прыроду і паходжанне, чым тыя паняцці развагі (таму таксама яна павінна мець іншую форму), аддзелім ад тых развагавых паняццяў; гэтага так неабходнага вылучэння ніколі не было зроблена ні ў якой сістэме метафізікі; таму таксама тыя ідэі розуму без розніцы пераплятаюцца там з паняццямі развагі, так як бы яны належалі да адной сям'і; і гэткага перамешвання, праз адсутнасць асаблівай сістэмы катэгорый, ніколі немагчыма было пазбегнуць.

*«Крытыка» — Kant, I. Kritik der reinen Vernunft. Riga, 1781. S. 260; параўн. у расійскім перакладзе: Кант И. Собр. соч. Т. 3. Москва, 1964. С. 314–315 (заўвага перакладчыка).

Галоўнага трансцэндэнтальнага пытання

ТРЭЦЯЯ ЧАСТКА

Як увагуле мажлівая метафізіка?

§ 40

Чыстая матэматыка і чыстая навука аб прыродзе *дзея ўласнай бяспекі* і пэўнасці не патрабавалі б гэткага кшталту дэдукцыі, якую мы дагэтуль праводзілі ў дачыненні да іх абедзвюх; бо першая абапіраецца на сваю ўласную відавочнасць, а другая, хоць і ўзнікла з чыстых крыніц развагі, але ж мае сваё апірышча ў досведзе і яго суцэльным пацверджанні; гэтага апошняга сведчання яна не можа цалкам адкінуць і без яго абысціся, бо, нягледзячы на ўсю сваю пэўнасць, яна, як філасофія, не можа стаць нароўні з матэматыкай. Вось жа, абедзве гэтыя навукі вымагаюць згаданага доследу не дзеля самой сябе, а дзеля іншае навукі, а менавіта метафізікі.

Метафізіка мае дачыненне не толькі з паняццямі, што знаходзяць заўсёды свой ужытак у досведзе, але і яшчэ з чыстымі разумовымі паняццямі, якія ніколі не бываюць дадзеныя ў якім-кольвечы мажлівым досведзе; а значыць, з паняццямі, аб'ектыўная рэальнасць якіх (тое, што яны не ёсць суцэльнымі ілюзіямі) і са сцверджаннямі, праўдзівасць альбо фальшывасць якіх не могуць быць ні пацверджання, ні адкрыцця ніякім досведам; і менавіта гэтая частка метафізікі ёсць той часткаю, якая, што ўтварае яе істотную мэту, і, гэткім чынам, гэтая навука мае патрэбу ў такой дэдукцыі *дзея сябе самой*. Вось жа, прэзентаванае нам цяпер трэцяе пытанне датычыць як бы ядра і выключнае спецыфікі метафізікі, а менавіта заняцця розуму проста самім сабою ды гэткага пазнання аб'ектаў, якое ён атрымлівае быццам бы са свайго роздуму над сваімі ўласнымі паняццямі знаёмства з аб'ектамі, якое адбываецца без пасярэдніцтва досведу, а нават увагуле немагчыма, калі мець на ўвазе яго дасягненне праз досвед*.

*Калі можна сказаць, што пэўная навука, прынамсі, у ідэі ўсіх людзей ёсць *праўдзівай*, наколькі даведзена, што задачы, якія да яе выдуюць, вызначаныя для кожнага чалавечай прыроды; гэтак што заўсёды непазбежныя таксама

Не развязаўшы гэтае праблемы, розум ніколі сам сябе не задаволіць. Досведны ўжытак, да якога розум абмяжоўвае чыстую развагу, не спаўняе ў поўнай меры яго ўласнага прызначэння. Кожны ўзяты паасобку досвед ёсць толькі часткаю ўсёй сферы яго абсягу, але *абсалютнае цэлае ўсяго мажлівага досведу* само не ёсць ніякім досведам, а ўсё-ткі яно стварае неабходную праблему для розуму, дзеля аднае толькі дэманстрацыі якой яму патрэбныя зусім іншыя паняцці, чым тыя чыстыя развагавыя паняцці, ужытак якіх ёсць выключна *іманентным*, г. зн., адносіцца да досведу ў той меры, у якой ён можа быць дадзены, тады як паняцці розуму адносяцца да паўнаты, г. зн., да калектыўнае аднасці ўсяго мажлівага досведу і, праз гэта, выходзяць па-за межы кожнага дадзенага досведу і робяцца *трансцэндэнтнымі*.

Вось жа, гэтаксама як развага патрабавала катэгорый дзеля досведу, так і розум утрымлівае ў сабе падставу ідэяў, пад чым я разумею неабходныя паняцці, прадмет якіх *не можа* быць дадзены ні ў якім досведзе. Гэтыя ідэі ў гэткі самы спосаб закладзеныя ў прыродзе розуму, як катэгорый — у прыродзе развагі; і калі першыя маюць у сабе ілюзорнасць, што можа лёгка ўвесці ў зман, дык гэтая ілюзорнасць непазбежная, хоць мажліва паспяхова ўнікнуць гэтага, каб «не ўводзіць нас у спакусу».

Паколькі ўсялякая ілюзорнасць палягае на тым, што суб'ектыўная падстава высновы ўважаецца за аб'ектыўную, дык самапазнанне чыстага розуму ў яго трансцэндэнтным (пазамежавым) ужытку будзе адзіным сродкам, што запабягае супраць аблудаў, у якія трапляе розум, калі ён неадэкватна ўспрымае сваё прызначэнне, і ў трансцэндэнтны спосаб пераносіць на аб'ект тое, што адносіцца толькі да яго ўласнага суб'екта і кіравання ім у любым іманентным ужытку.

§ 41

Адрозненні *ідэяў*, г. зн., чыстых разумовых паняццяў, ад катэгорый, альбо чыстых развагавых паняццяў, як пазнанняў зусім іншага кшталту паходжання й ужытку, ёсць гэткім важным элементам для ўгрунтавання навукі, якая мусіць утрымліваць у сабе сістэму ўсіх

шматлікія, хоць і памылковыя спробы іх развязаць; у такім разе трэба сказаць: метафізіка ёсць напярэду суб'ектыўная (і тое ў неабходны спосаб), а таму мы справядліва пытаем: як яна (аб'ектыўна) мажлівая?

тых пазнанняў *a priori*, што без гэткага вылучэння метафізіка, у горшым выпадку, немажлівая, альбо, у найлепшым выпадку, ёсць бязладнай імпульсіўнай спробаю складання дома з картаў без ведання матэрыялаў, якія ўжываюцца, а таксама іх прыдатнасці дзеля той альбо іншай мэты. Калі б адзіным дасягненнем крытыкі чыстага розуму было тое, што яна б першы раз унавочніла гэтае адрозненне, дык ужо толькі праз гэта яна б спрычынілася для прасвятлення нашага паняцця і да скіравання доследаў у сферу метафізікі, чым усе тыя бясплённыя высілки развязання трансцэндэнтальных задач чыстага розуму, якія рабіліся з даўніх часоў; пры гэтым ніколі не заўважаючы сваё знаходжанне ў абшары, зусім іншым ад абшару развагі, і таму за адным разам ужываючы паняцці розуму і паняцці развагі, як быццам бы яны былі аднаго і таго самага кшталту.

§ 42

Усе чыстыя развагавыя пазнанні маюць уласцівасць, што іх паняцці даюцца ў досведзе й іх тэзы таксама пацвярджаюцца досведам; аднак трансцэндэнтальныя пазнанні розуму ніяк не атрымваюць сваіх ідэяў з досведу, а іх тэзы ніколі не могуць быць пацверджаныя альбо абвергнутыя досведам; таму немагчыма выкрыць і тую памылку, што можа тут украсіцца, іначай як толькі праз чысты розум; але гэта вельмі складана, бо якраз розум з дапамогаю сваіх ідэяў у натуральны спосаб робіцца дыялектычным, а гэтая непазбежная ілюзорнасць не можа быць утрыманая ў якіх-кольвечы межах праз ніякія аб'ектыўныя і дагматычныя доследы рэчаў, адно толькі праз суб'ектыўны дослед самога розуму як крыніцы ідэяў.

§ 43

У «Крытыцы» я заўсёды найбольш увагі прысвячаў таму, каб не толькі старанна адрозніваць усе спосабы пазнання паміж сабою, але і таксама ўсе паняцці, што належаць да кожнага з іх, вывесці з іх супольнае крыніцы; праз гэта я не толькі мог — даведаўшыся, адкуль яны паходзяць — з пэўнасцю вызначыць іх ужыванне, але і таксама, каб я мог яшчэ і тую, да гэтае пары неацэненую перавагу, якой валодае пазнанне *a priori*, а менавіта — паводле прынцыпаў, паўнаты пры вылічэнні, класіфікацыі і спецыфікацыі паняццяў. Без гэтага ўсё ў метафізіцы ёсць рапсодыяй, у дачыненні да якой ніколі не вядома, ці таго, чым мы валодаем, нам досыць, ці таксама нечага

бракуе, і дзе менавіта гэта мае месца. Натуральна, што гэтую перавагу можна атрымаць выключна ў чыстай філасофіі, але якраз ад яе яна таксама стварае сутнасць.

Паколькі я знайшоў вытокі катэгорый у згаданых чатырох лагічных функцыях усіх высноваў развагі, дык цалкам натуральным было шукаць вытокі ідэяў у тых трох функцыях разумовых вывадаў; бо калі адзін раз гэткія чыстыя разумовыя паняцці (трансцэндэнтальныя ідэі) дадзеныя, дык — калі няма жадання ўважаць іх, прыкладам, за прыроджаныя — з пэўнасцю іх няможна сустрэць нідзе, акрамя як ў тым самым дзеянні розуму, якое, наколькі яно датычыць толькі формы, стварае лагічны элемент разумовых вывадаў, а наколькі яно, аднак, прэзентуе развагавыя высновы датычна тае альбо іншае формы вызначанымі *a priori* — трансцэндэнтальныя паняцці чыстага розуму.

Фармальнае адрозненне паміж разумовымі вывадамі робіць неабходным іх падзел на катэгарычныя, гіпатэтычныя і дыз'юнктыўныя. Заснаваныя на гэтым разумовыя паняцці, гэткім чынам, першае, утрымоўваюць ідэю поўнага суб'екта (субстанцыйнае), па-другое, ідэю поўнага шэрагу ўмоваў, па-трэцяе, вызначэнне ўсіх паняццяў у ідэі поўнай сукупнасці ўсяго мажлівага*.

Першая ідэя была псіхалагічная, другая — касмалагічная, трэцяя — тэалагічная, а паколькі ўсе тры ствараюць нагоду для ўзнікнення дыялектыкі — кожная, што праўда, на свой капыл — дык на гэтым грунтуецца падзел усёй дыялектыкі чыстага розуму: на паралагізм, антыномію і, урэшце, ідэал розуму; праз гэтую вытворную тут робіцца абсалютна пэўным, што ўсе прэтэнзіі чыстага розуму тут прэзентаваныя ў поўнай меры і што ніводнага з іх не можа бракаваць, бо

*У дыз'юнктыўнай выснове мы разглядаем усю магчымасць адносна поўнага паняцця як падзеленую. Анталагічны прынцып суцэльнай дэфініцыі рэчы наогул (з усіх мажлівых супрацьлеглых прэдыкатаў кожнай рэчы належыць адзін), які адначасова ёсць прынцыпам усіх дыз'юнктыўных высноваў, закладае ў аснову сукупнасць усёй магчымасці, і ў гэтай сукупнасці магчымасць кожнае рэчы наогул уважаецца за вызначальную. Гэта служыць пэўным тлумачэннем вышэйпададзенага сцверджання, што дзеянне розуму ў дыз'юнктыўных разумовых высновах паводле формы тоеснае з дзеяннем, дзякуючы якому ён стварае ідэю сукупнасці ўсялякае рэальнасці, што ўтрымлівае ў сабе пазітыўны элемент усіх супрацьлеглых прэдыкатаў.

праз гэта цалкам вымяраецца сама здольнасць розуму, з якой бяруць пачатак усе гэтыя прэтэнзіі.

§ 44

У гэтым разгледзе ў цэлым вартае увагі тое, што ідэі розуму не прыносяць, гэтак як катэгорыі, якой-небудзь карысці што да ўжытку развагі ў дачыненні да досведу, а наадварот, бадай што, супярэчаць максімам разумовага пазнавання прыроды, хоць яны й ёсць неабходнымі дзеля іншае мэты, якую яшчэ толькі належыць вызначыць. Тое, ці душа ёсць простаю субстанцыяй, альбо не, можа нам быць абсалютна ўсё роўна; бо паняцце простаі сутнасці мы не зможам зрабіць адчувальным, а значыць, зразумелым *in concreto*, і таму, у дачыненні да спадзяванай магчымасці ўглядання ў прычыну з'яваў, яно абсалютна пустое і не можа служыць у якасці прынцыпу вытлумачэння таго, што дае ўнутраны альбо вонкавы досвед. Гэтаксама мала касмалагічныя ідэі пачатку свету альбо яго вечнасці (*a parte ante*) могуць быць нам прыдатныя для таго, каб на іх падставе патлумачыць какое-кольвечы здарэнне ў самым свеце. Урэшце, у адпаведнасці са слушнаю максімай філасофіі прыроды мы павінны устрымоўвацца ад усялякага вытлумачэння ўладкавання прыроды, што выводзіцца з волі нейкае найвышэйшае істоты, бо гэта ўжо не ёсць філасофіяй прыроды, а толькі прызнаннем таго, што ў нас яна ідзе да свайго канца. Вось жа, ужытак гэтых ідэяў мае зусім іншае прызначэнне, чым прызначэнне тых катэгорыяў, дзякуючы якім і дзякуючы пабудаваным на іх прынцыпам, сам досвед толькі й робіцца мажлівым. Між тым, наша цяжкая аналітыка развагі была б зусім залішняю, калі б мы мелі на ўвазе толькі адно пазнанне прыроды — гэткае, якое можа быць дадзенае ў досведзе; бо розум як у матэматыцы, гэтак і ў навуцы аб прыродзе, зусім упэўнена і добра робіць сваю справу і без усёй той вытанчанай дэдукцыі; гэтакім чынам, наша крытыка развагі злучаецца з ідэямі чыстага розуму ў пэўны намер, які выходзіць далёка па-за межы досведнага ўжытку развагі, пра які мы раней казалі, што з гэткага гледзішча ён ёсць цалкам немажлівы й пазбаўлены прадмета альбо значэння. Але ўсё ж такі павінна існаваць згода паміж тым, што належыць да прыроды розуму, і тым, што належыць да прыроды развагі, а першая павінна спрычыняцца да дасканаласці апошняй і ні ў якім разе не можа яе заблытваць.

Развязанне гэтае праблемы выглядае наступным чынам: чысты

розум у сваіх ідэях не належыць да асаблівых прадметаў, якія выходзілі б за абсяг досведу; але ён дамагаецца толькі паўнаты ўжытку развагі ў сукупным злучэнні досведу. Але гэтая паўната можа быць адно паўнатаю прынцыпаў, а не наглядных уяўленняў ды прадметаў. І ўсё ж такі, каб уявіць яе сабе як вызначаную, розум яе мысліць сабе як пазнанне пэўнага прадмета, якое ёсць цалкам вызначаным датычна тых правілаў; аднак гэты прадмет ёсць толькі ідэяй, што мае як найбліжэй падвесці развагавае пазнанне да паўнаты, што вызначана тою ідэяй.

§ 45

Папярэдняя заўвага да дыялектыкі чыстага розуму

Вышэй (у §§ 33, 34) мы паказалі, што чыстасць катэгорыяў ад усялякіх дамешкаў пачуццёвых дэфініцый можа схіліць розум да пашырэння іх ужытку, вывядзенне іх цалкам па-за межы ўсялякага досведу, на рэчы самі ў сабе, нягледзячы на тое, што гэтыя катэгорыі, як чыста лагічныя функцыі, хоць і могуць прэзентаваць рэч увогуле, але адны не могуць даць ніякага вызначанага паняцця пра якую-кольвечы рэч, бо самі не знаходзяць адпаведнасці ў ніякім наглядным уяўленні, якое магло б надаць ім значэнне і сэнс *in concreto*. Гэткага кшталту гіпербалічнымі прадметамі ёсць тыя, якія называюць *ноўменамі*, альбо чыстымі развагавымі сутнасцямі (лепей назваць іх чыста інтэлігібельнымі), як, прыкладам, *субстанцыя*, што думаецца без *трываласці* ў часе, альбо *прычына*, якая, аднак, дзейнічае *не ў часе* і г.д.; бо тады мы прыпісваем ім прэдыкаты, што служаць выключна дзеля таго, каб умажлівіць заканамернасць досведу, і, акрамя таго, пазбаўляем іх любых умоў нагляднага ўяўлення, пры якіх толькі й магчымы досвед, праз што тыя паняцці зноў страчваюць усялякае значэнне.

Але няма ніякае небяспекі, што развага сама ў сабе, без прымусу з боку чужых для яе законаў, гэтак ахвотна выходзіла б па-за свае межы ў сферу простых інтэлігібельных сутнасцяў. Але калі розум, які ніколі не можа быць цалкам задаволены ўсё яшчэ абумоўленым досведным ужыткам развагавых правілаў, патрабуе даканчэння гэтага ланцуга ўмоваў; гэтак развага выціскаецца са сваёй сферы, часткова каб прэзентаваць прадметы досведу ў такім надта пашыраным шэрагу, што ніякі досвед ужо не можа яго ахапіць; а з іншага

боку — нават дзеля таго, каб (з мэтай дапаўнення гэтага ланцуга) цалкам па-за межамі досведу шукаць *ноўмены*, за якія ён мог бы гэты ланцуг зачапіць; а праз тое, атрымаўшы, урэшце, незалежнасць ад умоваў досведу, надаць завершанасці сваім дзеяннем. Вось жа, менавіта гэтым ёсць трансцэндэнтальныя ідэі, якія — цяпер згодна з сапраўднай, але прыхаванаю мэтай натуральнага прызначэння нашага розуму — могуць быць скіраваныя не для ўтварэння пазамежавых паняццяў, але выключна для неабмежаванага пашырэння досведнага ўжытку; але ў выніку непазбежнае ілюзорнасці гэтых ідэі зводзяць развагу да *трансцэндэнтнага* ўжытку, якія не могуць быць абмежаваныя толькі намерам заставацца ў сферы досведу, а абмяжоўваюцца адно з вялікай цяжкасцю праз навуковае павучанне.

§ 46

I. Псіхалагічная ідэя

(«Крытыка», раздзел пра паралагізмы)

Ужо даўно было заўважана, што ва ўсіх субстанцыях нам невядомы сапраўдны прадмет, а менавіта тое, што застаецца пасля адаблення ўсіх прыналежнасцяў (як прэдыкатаў), г. зн. само *субстанцыяльнае*, і нам у розны спосаб выказваліся скаргі на гэткую абмежаванасць нашага разумення. Але пры гэтым трэба зазначыць, што да чалавечае развагі належыць мець прэтэнзіі не адносна таго, што ён не ведае, г. зн. не можа сам сабою вызначыць, сутнасць рэчаў, а наадварот, адносна таго, што ён дамагаецца пазнання гэтага як самой толькі ідэі, падобна да дадзенага прадмета. Чысты розум патрабуе ад нас шукаць для кожнага прэдыката рэчы прыналежны да яго суб'ект, а для гэтага суб'екта, які таксама неабходна ёсць прэдыкатам, мы б мусілі шукаць зноў яго суб'ект і гэтак далей да бясконцасці (альбо пакуль хопіць сілаў). Аднак адсюль вынікае, што мы не павінны ўважаць нішто з дасягнутага намі за апошні суб'ект і што тое, што ёсць субстанцыяльным, само не можа быць думанае нашаю развагай, хоць бы й самай праніклівай, і нават калі б перад ім была адкрытая ўся прырода; бо спецыфічная існасць нашае развагі палягае ў там, што яна ўсё думае дыскурсіўным чынам — г. зн., з дапамогаю паняццяў альбо адных прэдыкатаў, а значыць, гэтаму павінна спадарожнічаць адсутнасць абсалютнага суб'екта. Таму таксама ўсе рэальныя ўласцівасці, праз якія мы пазнаем целы,

ёсць толькі прыналежнасцямі — нават непранікальнасць, якую мы заўсёды мусім уяўляць сабе выключна як дзеянне пэўнае сілы, не маючы перад сабою яе суб'екта.

Аднак здаецца, што ў нашай самасвядомасці (у суб'екце, які думае) мы знаходзім тое, што ёсць субстанцыяльным, прытым у беспасярэднім наглядным уяўленні; бо ўсе прэдыкаты ўнутранага адчування адносяцца да я як да суб'екта, які не можа думацца далей як прэдыкат якога-небудзь іншага суб'екта. Вось жа, здаецца, што вычарпальнасць у дачыненні да дадзеных паняццяў як прэдыкатаў да суб'екта тут не ёсць толькі ідэяй, а прадметам, дадзеным у досведзе, а менавіта самім *абсалютным суб'ектам*. Але марнае гэтае чаканне. Бо я — зусім не паняццё*, а выключна пазнака для прадмета ўнутранага адчування, наколькі мы яго не пазнаем праз ніякі далейшы прэдыкат; таму, хоць яно не можа быць само ў сабе прэдыкатам іншай рэчы, але дакладна гэтак сама яно не можа быць і пэўным паняццем абсалютнага суб'екта, а вы ўсяго толькі — як ва ўсіх іншых выпадках — выяўляе адносіны ўнутраных з'яваў да іх невядомага суб'екта. Аднак гэтая ідэя (вельмі прыдатная, як рэгуляцыйны прынцып, для таго, каб цалкам знішчыць усялякія матэрыялістычныя тлумачэнні ўнутраных з'яваў нашае душы) праз зусім натуральнае непаразуменне стварае нагоду для таго, каб выстаўляць пэўны надта ілюзорны аргумент, што схіляе нас да вывадаў адносна прыроды нашай думаючай істоты з быццям бы пазнання таго, што ў ёй ёсць субстанцыяльным, калі толькі веданне гэтае прыроды знаходзіцца цалкам па-за межамі досведу ва ўсёй яго суцэльнасці.

§ 47

Няхай, аднак, гэтая самасць, што мысліць — як апошні суб'ект мыслення, які ўжо немагчыма сабе ўяўляць як прэдыкат нейкай іншай рэчы — называецца таксама субстанцыяй; але гэтае паняцце будзе зусім пустым і без ніякіх наступстваў, калі мы не здолеем давесці, што

*Калі б уяўленне аперцэпцыі — я — было паняццем, праз якое што-кольвечы думалася б, тады яно магло б ужывацца ў якасці прэдыката іншых рэчаў альбо ўтрымоўваць у сабе гэткія прэдыкаты. Вось жа, я ёсць не чым іншым, як пачуццём існавання, якому не спадарожнічае аніякае паняцце, а ўсяго толькі ўяўленнем таго, да чаго адносіцца ўсялякае мысленне як прыналежнасць (*relatione accidentis*).

яго характарызуе прэдыкат пастаяннасці — г. зн., тое, што робіць паняцце субстанцыі плённым у досведзе.

Аднак пастаянства ніколі не магчыма давесці з паняцця субстанцыі як рэчы самой у сабе, а гэта магчыма зрабіць выключна адносна досведу. Гэта было досыць поўна паказана ў першай аналогіі досведу («Крытыка чыстага розуму», раздзел пра аналогіі); і калі нехта з гэтым доказам не згодны, дык няхай ён сам спраўдзіць толькі, ці ўдасца яму, грунтуючыся на паняцці суб'екта, які сам ужо не ёсць прэдыкатам нейкай іншай рэчы, давесці, што яго існаванне цалкам пастаяннае, што ён не можа ўзнікнуць альбо знішчыцца сам праз сябе, ані праз якую-кольвечы натуральную прычыну. Гэткага кшталту сінтэтычныя тэзы *a priori* ніколі не могуць быць даказаныя самі сабою. Але толькі ў дачыненні да рэчаў як прадметаў мажлівага досведу.

§ 48

Вось жа, калі мы хочам на падставе паняцця душы як субстанцыі рабіць вывод наконт яе пастаяннасці, дык гэта можа мець значэнне для яе толькі ў дачыненні да мажлівага досведу, а не стасавацца да яе як да рэчы самой у сабе, па-за ўсялякім мажлівым досведам. Але суб'ектыўнай умоваю любога нашага мажлівага досведу ёсць жыццё — значыць, магчыма рабіць вывады толькі датычна пастаянства душы ў жыцці; бо смерць чалавека ёсць канцом усялякага досведу, а таму і таксама душы як прадмета досведу, калі толькі не будзе даведзена супрацьлеглае, пра што, уласна, тут і стаіць пытанне. Гэткім чынам, можна даказаць пастаяннасць душы пры жыцці чалавека (ад гэтага даказвання мы, вядома, будзем пазбаўленыя), а не пасля яго смерці (а гэта, уласна, нам і трэба), і тое на той агульнай падставе, што, калі паняцце субстанцыі павінна ўважацца за неабходна звязанае з паняццем пастаяннасці, дык гэта магчыма толькі паводле прынцыпу мажлівага досведу і, адпаведна, толькі ў дачыненні да досведу*.

*Напраўду, надта дзіўна, што метафізікі заўсёды гэтак бесклапотна прапускаралі прынцып пастаяннасці субстанцыі, ніколі нават не спрабуючы яго даказаць; напэўна, таму, што як толькі яны даходзілі да паняцця субстанцыі, у іх узнікала адчуванне адсутнасці якіх-кольвечы доказаў. Звыклая развага, цудоўна ўсведамляючы, што без гэтага дапушчэння не ёсць магчымым аніякае злучэнне адчуванняў у адным досведзе, кампенсавала гэтую хібу пэўным пастулатам; бо з самога досведу ніколі немагчыма вывесці гэты прынцып

§ 49

Таго, што нашым вонкавым успрыманням не толькі адпавядае, але і павінна адпавядаць нешта сапраўднае, што знаходзіцца па-за намі, таксама ніколі не можна выказаць як повязь рэчаў саміх у сабе, а толькі з дапамогаю досведу. Гэта сведчыць якраз пра наступнае: тое, што нешта існуе ў эмпірычны спосаб па-за намі, а менавіта як з'ява ў прасторы, можна зусім добра давесці; бо мы не маем дачынення з іншымі прадметамі, акрамя тых, што належаць да мажлівага досведу, менавіта, таму, што яны не могуць быць нам дадзеныя ў ніякім досведзе і, гэткім чынам, для нас не існуюць. Эмпірычна па-за мною ёсць тое, што я бачу ў прасторы; а паколькі прастора разам з усімі з'явамі, што ёсць у ёй, належыць да ўяўленняў, повязь якіх паводле досведных законаў даказвае іх аб'ектыўную сапраўднасць дакладна гэтаксама, як повязь з'яваў унутранага пачуцця даводзіць сапраўднасць маёй душы (як прадмета ўнутранага пачуцця); гэтак праз вонкавы досвед я ўсведамляю сапраўднасць целаў як вонкавых з'яваў у прасторы — гэтаксама як праз унутраны досвед я ўсведамляю існаванне маёй душы ў часе; бо і душу маю, як прадмет унутранага пачуцця, я пазнаю праз з'явы, што ствараюць мой унутраны стан; а сутнасць сама ў сабе, што ляжыць у падмурку гэтых з'яваў, мне невядомая. Ідэалізм Дэкарта, гэткім чынам, ад-

часткова таму, што досвед не можа ісці ўслед за матэрыямі (субстанцыямі) ва ўсіх іх зменах і распадах, каб можна было сцвердзіць, што рэчыва ніколі не ўбывае, а часткова таму, што гэты прынцып утрымоўвае ў сабе *неабходнасць*, якая заўсёды ёсць знакам *апрыёрнасці*. Вось жа, метафізікі адважна ўжылі гэты прынцып датычна паняцця душы як *субстанцыі* і зрабілі выснову пра яе неабходным яе працяг пасля смерці чалавека (балазе простасць гэтае субстанцыі, выведзеная з непадзельнасці свядомасці, як бы засцерагала яе ад знішчэння праз распад). Калі б яны знайшлі аўтэнтчную крыніцу гэтага прынцыпу — што, аднак, вымагала б доследаў нашмат больш глыбокіх за тых, якія яны калі-небудзь збіраліся рабіць — дык яны ўбачылі б, што гэты закон пра пастаяннасць субстанцыі можа стасавацца толькі датычна досведу і таму ўжываецца да рэчаў толькі ў той ступені, наколькі яны пазнаюцца і звязваюцца з іншымі ў досведзе, а ніколі не могуць стасавацца да іх безадносна да мажлівага досведу — таму ён не можа быць ужыты датычна таксама душы пасля смерці.

рознівае толькі вонкавы досвед ад сну, і заканамернасць, як крытэр праўдзівасці першага, ад адсутнасці ўпарадкаванасці і фальшывай уяўнасці апошняга. У абодвух выпадках ён мае на ўвазе прастору і час як умовы тут-быцця прадметаў і задае толькі пытанне, ці на праўду знаходзяцца ў прасторы тыя прадметы вонкавых пачуццяў, якія мы найве змяшчаем у прасторы; гэтаксама як у часе сапраўды існуе прадмет унутранага пачуцця — душа; г. зн., пытаецца, ці досвед мае пры сабе надзейныя крытэрыі, што адрозніваюць яго ад мроі. Вось жа, тут сумненні лёгка развейваюцца і мы ў штодзённым жыцці іх заўсёды развейваем праз тое, што даследуем павязь з'яваў паводле агульных законаў досведу, і калі уяўленне вонкавых рэчаў застаецца ў поўнай згодзе з імі, мы не можам сумнявацца ў тым, што яно прэзентуе сапраўдны досвед. Таму, паколькі з'явы разглядаюцца як з'явы толькі паводле іх павязі ў досведзе, матэрыяльны ідэалізм вельмі лёгка зводзіцца на нішто; тое, што па-за намі (у прасторы) існуюць целы, ёсць таксама пэўным досведам, як і тое, што я сам існую паводле ўяўлення ўнутранага пачуцця (у часе); бо паняцце *па-за намі* значыць толькі існаванне ў прасторы. Паколькі, аднак, «я» ў сцверджанні «я ёсць» абазначае не толькі прадмет унутранага нагляднага ўяўлення (у часе), але таксама і рэч *саму ў сабе*, што ляжыць у падмурку гэтай з'явы — то на пытанне, ці на праўду целы (як з'явы вонкавага пачуцця) існуюць *па-за маімі думкамі* ў прыродзе як целы, без ваганняў можна адказаць адмоўна; у гэткі самы спосаб трэба адмоўна адказаць і на пытанне, ці існую я сам як *з'ява ўнутранага пачуцця* (душа паводле эмпірычнай псіхалогіі) у часе па-за маім уяўленнем у часе. Гэткім чынам, усё, як толькі яно набывае сваё сапраўднае значэнне, вырашаецца і робіцца праўдзівым. Фармальны ідэалізм (які звычайна я называю трансцэндэнтальным) насамрэч зводзіць на нішто ідэалізм матэрыяльны, альбо картэзіянскі. Бо, калі прастора ёсць не чым іншым, як толькі формаю маёй пачуццёвасці, дык як уяўленне яна ўва мне гэтаксама сапраўдная, як і я сам, і застаецца толькі пытанне пра эмпірычную праўдзівасць з'яваў у прасторы. Калі ж гэта не так і прастора ды з'явы ў прасторы ёсць нечым, што існуе па-за намі, дык усялякія крытэры досведу па-за нашым успрыманням ніколі не здолеюць давесці сапраўднасць гэтых прадметаў па-за намі.

§ 50

II. Касмалагічная ідэя

(«Крытыка», раздзел пра антыноміі)

Гэты прадукт чыстага розуму ў яго трансцэндэнтным ужытку ёсць яго самым дзіўным феноменам, які сярод іншых мае наймацнейшае ўздзеянне, абуджаючы філасофію з яе дагматычнае дрымоты і схіляючы яе да нялёгкага занятку крытыкай розуму.

Я называю гэтую ідэю касмалагічнаю з тае прычыны, што яна бярэ свой аб'ект толькі ў сваім пачуццёвым свеце — і не патрабуе ніякага іншага свету, акрамя таго, прадмет якога ёсць аб'ектам пачуццяў і ў гэткай ступені ёсць эндэмічнаю і нетрансцэндэнтнаю, а ў выніку дагэтуль яшчэ не ёсць ідэяй; наадварот, думаць душу як простую субстанцыю ўжо значыць дакладна тое самае, што думаць пэўны прадмет (простае), які пачуцці сабе аніяк не могуць уявіць. Незалежна ад гэтага, касмалагічная ідэя пашырае павязь абумоўленага з яго ўмоваю (што можа быць матэматычным альбо дынамічным) нагэтулькі, што досвед ніколі не можа з ёю зраўняцца, а таму з увагі на гэты пункт яна ёсць заўсёды пэўнай ідэяй, прадмет якой ніколі не можа быць адэкватна дадзены ў якім-кольвечы досведзе.

§ 51

Тут адразу карыснасць сістэмы катэгорый выяўляе сябе гэтак выразна і адназначна, што, калі б нават не існавала шматлікіх іншых доказаў, гэтае адно ў дастатковай меры дэманстравала б іх неабходнасць у сістэме чыстага розуму. Гэткіх трансцэндэнтных ідэяў не больш за чатыры — гэтулькі сама, як класаў катэгорый; але ў кожнай з іх ідэі датычацца толькі абсалютнае паўнаты шэрагу ўмоваў да дадзенага абумоўленага. У адпаведнасці з гэтымі касмалагічнымі ідэямі існуюць толькі чатыры гатункі дыялектычных сцверджанняў чыстага розуму, якія ўжо толькі праз тое, што яны дыялектычныя, даводзяць, што кожнаму з іх, на падставе гэткага самага ўяўнага прынцыпу чыстага розуму, супрацьпастаўляецца адно адваротнае сцверджанне; і гэтай супярэчнасці пазбегнуць можа не метафізічнае масштатна найтанчэйшых дыферэнцыяцый, а тое, якое змушае філосафа вярнуцца да першых крыніц самога чыстага розуму. Гэтая антыномія, прынамсі, не ёсць адвольна прыдуманая, а ўгрунтаваная ў пры-

родзе чыстага розуму, а значыць непазбежная і ніколі не сканчальная, утрымоўвае наступныя чатыры тэзы разам з іх антытэзамі.

1.

Тэза:

Свет мае ў часе і прасторы *пачатак* (мяжу).

Антытэза:

Свет у часе і прасторы *бясконцы*.

2.

Тэза:

Усё на сведе складаецца з *простага*

Антытэза:

Няма нічога простага, а ўсё ёсць *складаным*.

3.

Тэза:

На сведе існуюць прычыны *дзякуючы свабодзе*.

Антытэза:

Свабоды няма, а ўсё ёсць *прыродаю*.

4.

Тэза:

У шэрагу сусветных прычын ёсць нейкая *неабходная існасць*.

Антытэза:

У гэтым шэрагу няма нічога *неабходнага*, а ўсё ў ім *выпадковае*.

§ 52

Вось жа, мы бачым надзвычай дзіўны феномен чалавечага розуму, які не мае нічога да сябе падобнага ў якім-кольвечы іншым ужытку. Калі мы, як гэта звычайна бывае, думаем з'явы пачуццёвага свету як рэчы самі ў сабе, калі мы прынцыпы іх спалучэння ўважаем за абавязковыя для рэчаў саміх у сабе, а не толькі для досведу, што ёсць менавіта гэтакім звыклым, а без нашае крыткі і непазбежным, дык сябе пачынае выяўляць нечаканая супярэчнасць, якую немагчыма зліквідаваць звычайным дагматычным шляхам, бо як тэзу, гэтак і антытэзу можна давесці з дапамогаю аднолькава пераканальных, выразных і неабвержных доказаў — бо за слушнасць усіх гэтых доказаў я ручаюся — і гэтакім чынам розум бачыць сябе раздвоеным, у супярэчнасці з самім сабою — стан, які ўсцешвае скептыка, але крытычнага філосафа змушае да роздуму і яму робіцца неспакойна на душы.

§ 52b

У метафізіцы можна хлусіць як наняты, не турбуючыся, што цябе выкрыюць. Бо, калі толькі не пярэчыць сабе самаму — што цалкам магчыма ў сінтэтычных, хоць і суцэльна выдуманых тэзах, — дык ва ўсіх выпадках, дзе паняцці, злучаныя намі паміж сабой, ёсць толькі ідэямі, што (паводле свайго зместу) ніяк не могуць быць дадзеныя ў досведзе, мы ніколі не можам быць абвергнутыя з дапамогаю досведу. Бо як напраўду магчыма праз досвед выявіць: ці свет існуе ад веку альбо мае свой пачатак? ці матэрыя можа дзяліцца да бясконцасці, альбо яна складаецца з простых частак? Гэткага кшталту паняцці не могуць быць дадзеныя ў аніякім, нават найбольшым досведзе, таму памылковасць сцвярдзальнай альбо адмаўляльнай тэзы не можа быць выкрытая з дапамогай гэтага пробнага каменя.

З адзіным мажлівым выпадкам, у якім розум насуперак сваёй волі раскрыў бы сваю таемную дыялектыку, фальшыва выдаючы яго за дагматыку, мы б мелі дачыненне толькі ў тым адзіным выпадку, калі б ён угрунтоўваў нейкае сцверджанне на агульнапрынятым прынцыпе, а з якога-небудзь іншага, таксама слушнага прынцыпу з найвялікшай лагічнай дакладнасцю выводзіў бы ні больш, ні менш, а абсалютна супрацьлеглае сцверджанне. І менавіта гэты выпадак тут мае месца, якраз у дачыненні да чатырох прыродных ідэяў розуму, з якіх вынікаюць з аднаго боку чатыры тэзы, а з другога боку — дакладна гэтулькі сама антытэзаў, слушна выведзеных з агульна прызнаных прынцыпаў, праз што яны адкрываюць дыялектычную ілюзорнасць чыстага розуму ва ўжыванні гэтых прынцыпаў, якая ў іншым выпадку заўсёды заставалася б прыхаванаю.

Вось жа, тут мае месца вырашальная спроба, якая абавязкова павінна выкрыць нам памылковасць, схаваную ў меркаваннях розуму*.

*Таму я жадаю, каб крытычны чытач перадусім заняўся гэтай антыноміяй, бо, відаць, сама прырода яе стварыла, каб спыніць розум у яго дзёрзкіх намерах і змусіць яго да самаспраўджвання. Я бяру на сябе адказнасць за кожны доказ, які я прыводжу датычна як тэзы, гэтак і антытэзы; і тым самым я абавязваюся выказаць пэўнасць гэтае непазбежнае антыноміі розуму. Калі ж праз гэтую асаблівую з'яву дойдзе да таго, што чытач вернецца да спраўджвання перадумовы, што ляжыць у падмурку, дык ён адчуе сябе змушаным да глыбейшага вывучэння разам са мною першай асновы ўсялякага пазнання чыстага розуму.

З двух спрэчных сцверджанняў абодва не могуць быць адначасна фальшывымі — хіба што само паняцце, якое ляжыць у іх падмурку, унутрана супярэчнае; напр., два сцверджанні: «чатырохвугольны круг круглы» і «чатырохвугольны круг не круглы» абодва непраўдзівыя. Бо, што датычыць першага з іх, дык фальшывым ёсць тое, што памянёны круг круглы, бо ён чатырохвугольны; але фальшывым ёсць і тое, што ён не круглы, г. зн., у яго ёсць вуглы, бо ён ёсць кругам. Таму што лагічная прыкмета немажлівасці якога-небудзь паняцця палягае менавіта ў тым, што пры яго меркаванні два спрэчныя сцверджанні будуць аднолькава фальшывыя, а значыць, — паколькі паміж імі не думаецца ніякае трэцяе — праз гэтае паняцце не думаецца *зусім нічога*.

§ 52c

Вось жа, у падмурку першых дзвюх антыномій, якія я называю матэматычнымі, бо яны займаюцца складаннем альбо дзяленнем аднароднага; праз гэта я глумачу, як яно робіцца так, што у іх абедзвюх фальшывыя як тэза, гэтак і антытэза.

Калі я вяду гаворку аб прадметах у часе і прасторы, дык я не гавару пра рэчы самі ў сабе, пра якія я нічога не ведаю, а пра рэчы ў з’яве — г. зн. пра досвед як асаблівы спосаб пазнання аб’ектаў, як ёсць адзіна даступным чалавеку. Што я думаю ў прасторы альбо ў часе, пра тое я не павінен казаць, што яно само сабою і без гэтых маіх думак існуе ў прасторы й часе; бо тады я пярэчыў бы сам сабе, бо прастора і час з усімі з’явамі ў іх не ёсць нечым, што існуе само сабою і па-за маімі ўяўленнямі, а ёсць адно спосабамі ўяўлення, і таму будзе недарэчна сцвярджаць, што просты спосаб уяўлення існуе і па-за нашым уяўленнем. Вось жа, прадметы пачуццяў існуюць толькі ў досведзе; наадварот, падаваць гэта так, нібы яны самі існуюць самастойна, па-за досведам, і перадусім уяўляць сабе, што досвед сапраўдны і без досведу, альбо папярэдзе досведу.

Калі ж я буду пытацца пра велічыню свету, што да прасторы і часу, дык сцверджанне, што ён бясконцы, немагчымае для ўсіх маіх паняццяў у гэтай самай ступені, як і сцверджанне, што ён канечны. Бо ніводнае з іх не можа ўтрымоўвацца ў досведзе, паколькі не ёсць магчымым ані досвед *бясконцае* прасторы, альбо таксама *бясконцага* мінулага часу, ані *абмежаванне* свету праз пустую прастору, альбо таксама праз папярэдні пусты час; гэта ўсё толькі ідэі. Вось

жа, гэтая, вызначаная ў той альбо іншы спосаб велічыня свету павінна была б належаць яму самому, незалежна ад усялякага досведу. Але гэта пярэчыць паняццю свету пачуццяў, што ёсць выключна зместам з’явы, тут-быццё і повязь адбываецца толькі ва ўяўленні, а менавіта ў досведзе, бо яны не ёсць не толькі рэчамі самімі ў сабе, але не ёсць і нічым іншым, як спосабам уяўлення. З гэтага вынікае, што, паколькі паняцце самаіснага свету пачуццяў само ў сабе супярэчлівае, вырашэнне праблемы вызначэння велічыні гэтага свету таксама заўсёды будзе фальшывым — няважна, ці было б яно станючым, ці адмоўным.

Гэтае самае будзе справядлівым у дачыненні да другой антыноміі, што датычыць падзелу з’яваў. Бо яны ёсць простымі ўяўленнямі, а часткі існуюць толькі ва ўяўленні іх, а таму ў падзеле, г. зн., у мажлівым досведзе, у якім яны дадзеныя; і падзел не можа ісці далей за гэты досвед. Прымаць, што пэўная з’ява, напрыклад, з’ява цела, сама ў сабе, папярэдзе ўсялякага досведу, утрымоўвае ўсе часткі, да якіх толькі можа дайсці мажлівы досвед, — гэта значыць: прастай з’яве, што можа існаваць толькі ў досведзе, даваць разам з тым уласнае існаванне, што папярэднічае досведу, альбо сцвярджаць, што прастыя ўяўленні існуюць, перш чым яны паўстануць ва ўяўленні, што супярэчыць самому сабе, а значыць, недарэчнае і ўсялякае развязанне гэтай непраўдзіва зразуметае задачы; хай бы пры гэтым сцвярджалася, што рэчы складаюцца з бясконца шматлікіх частак, альбо з канечнае колькасці простых частак.

§ 53

У першым (матэматычным) класе антыноміі непраўдзівасць меркавання палягала ў тым, што само сабе пярэчыць (а менавіта з’ява як рэч сама ў сабе), прэзентуецца як тое, што можна злучыць у адным паняцці. Што, аднак, да другога, а менавіта дынамічнага, класа антыноміі, дык непраўдзівасць меркавання тут палягае ў тым, што тое, што можа быць злучанае, прэзентуецца як супярэчнае, а значыць, калі ў першым выпадку абодва супрацьпастаўленыя сцверджанні былі непраўдзівымі, дык тут зноў сцверджанні, супрацьпастаўленыя адно аднаму выключна праз непаразуменне, могуць быць адначасова праўдзівымі.

Матэматычная повязь неабходна закладае (з гледзішча велічыні) аднароднасць таго, што знаходзіцца ў повязі; у той час як дынаміч-

ная повязь зусім таго не вымагае. Калі гаворка ідзе пра велічыню таго, што разлеглае, дык усе часткі павінны быць паміж сабою аднародныя; наадварот, у повязі прычыны і выніку, хоць аднароднасць таксама можа мець месца, але яна не ёсць неабходнаю; бо паняцце каўзальнасці (з дапамогаю якога штосьці ўстанаўляецца праз нешта зусім ад яго адрознае), прынамсі, таго не патрабуе.

Калі б мы прымалі прадметы пачуццёвага свету за рэчы самі ў сабе, а вышэйзгаданыя законы прыроды — за законы рэчаў саміх у сабе, дык супярэчнасць была б непазбежнаю. Гэтаксама, калі б мы ўяўлялі сабе суб'ект свабоды нароўні з іншымі прадметамі як простую з'яву, дык мы таксама не маглі б унікнуць супярэчнасці; бо адначасова ў дачыненні да аднаго і таго прадмета ў адным і тым самым значэнні тое самае сцвярджалася б і адмаўлялася б. Калі, аднак, натуральная неабходнасць будзе аднесеная выключна да з'яваў, а свабода — да рэчаў саміх у сабе, дык ніякай супярэчнасці не ўзнікне, нават калі прыняць альбо дапусціць абедзве разнавіднасці каўзальнасці альбо нават калі паняцце каўзальнасці тае другой разнавіднасці было б вельмі складаным альбо і зусім незразумелым.

У з'яве кожны вынік ёсць падзеяй, альбо нечым такім, што адбываецца ў часе; у адпаведнасці з агульным законам прыроды гэтаму павінна папярэднічаць вызначэнне каўзальнасці яго прычыны (яго пэўны стан), за якім дзеянне адбываецца паводле пастаяннага закона. Але гэтае вызначэнне прычыны дзеля каўзальнасці таксама павінна быць нечым тым, што здзяйсняецца альбо *адбываецца*; прычына павінна *пачаць дзейнічаць*, бо ў іншым выпадку паміж ёю і дзеяннем было б немагчыма думаць ніякую часавую паслядоўнасць: дзеянне існавала б заўсёды, гэтаксама як і каўзальнасць прычыны. Вось жа, сярод з'яваў павінна было ўзнікнуць *вызначэнне* прычыны *да дзеяння*, а таму яно павінна, гэтаксама як дзеянне, быць падзеяй, якая зноў-такі мусіць мець сваю прычыну, і г.д.; значыць натуральная неабходнасць павінна быць умовай, якая вызначае дзейныя прычыны. Калі, аднак, свабода мае быць уласцівасцю пэўных прычын з'яваў, дык у дачыненні да гэтых апошніх як падзеяў яна павінна быць здольнасцю пачынаць іх *сама сабою* (*sponte*), г. зн., без таго, каб каўзальнасць прычыны павінна была рабіцца пачаткам сябе самой і, як вынік, іншай падставы, што вызначае гэты пачатак. Але тады прычына, паводле яе каўзальнасці, не павінна падпарадкоўвацца часавым вызначэнням яе стану, г. зн. зусім *не павінна* быць

з'яваю, г. зн., яна павінна быць прызнаная як рэч сама ў сабе, а *дзеянні* — толькі ў якасці з'яваў*. Калі, не патрапляючы ў супярэчнасці, можна думаць гэтакі ўплыў інтэлігібельных рэчаў на з'явы, дык, хоць любая повязь прычыны і дзеяння ў пачуццёвым свеце будзе падпарадкаваная прыроднай неабходнасці, але, з іншага боку, будзе прызнаная свабода за тою прычынаю, якая сама не ёсць з'яваю (хоць ляжыць у падмурку з'яваў); гэтакім чынам, прырода і свабода могуць быць без супярэчнасцяў дастасаваныя да той самай рэчы, але ў розных дачыненнях: у адным выпадку як з'яве, у другім — як рэчы самой у сабе.

Мы маем у сабе здольнасць, якая не толькі выяўляе сябе ў повязі са сваімі суб'ектыўна-вызначальнымі падставамі, што ёсць натуральнымі прычынамі яе дзеянняў, і, гэтакім чынам, ёсць здольнасцю істоты, што сама належыць да з'яваў, але і суадносіцца з аб'ектыўнымі падставамі, якія ёсць проста ідэямі — наколькі яны гэтую здольнасць могуць вызначаць; і гэтая повязь выказваецца праз *павіннасць*. Гэтая здольнасць называецца *розумам*, і наколькі мы разглядаем нейкую істоту (чалавека) выключна ў дачыненні да гэтага розуму, які можа быць вызначаны аб'ектыўна, нагэтулькі яна не можа ўважацца за пачуццёвую істоту, а думаная ўласцівасць ёсць уласцівасцю рэчы самой у сабе, магчымасць якой мы не можам зразумець, як

* Ідэя свабоды мае месца толькі датычна *інтэлектуальнага*, як прычыны, да з'явы, як дзеяння. Таму мы не можам прызнаць свабоду за матэрыяй адносна яе бесперапыннага дзеяння, якім яна запаўняе прастору, хоць гэтае дзеянне вынікае з унутранага прынцыпу. Гэтак жа сама ніякае паняцце свабоды не можа быць стасаванае намі да чыстых інтэлігібельных рэчаў, напрыклад, да Бога, наколькі яго дзеянне іманентнае. Бо Яго дзеянне, хоць і незалежнае ад знешніх вызначальных прычын, аднак, вызначанае Яго вечным розумам, г. зн., боскаю прыродай. Толькі калі праз дзеянне мусіць *нешта пачацца*, у выніку чаго дзеянне павінна знаходзіцца ў часавым шэрагу, а значыць, у пачуццёвым свеце (напрыклад, пачатак свету), — толькі тады ўзнікае пытанне; ці таксама павінна пачацца сама каўзальнасць прычыны, альбо яна можа даць пачатак дзеянню, без таго, што пачнецца яго каўзальнасць. У першым выпадку паняцце гэтае каўзальнасці ёсць паняццем прыроднае неабходнасці, у другім — свабоды. Чытач зробіць з гэтага вывад, што, даючы азначэнне свабоды як здольнасці пачынаць падзею саму сабою, я наўпрост прыйшоў да таго паняцця, што складае задачу метафізікі.

менавіта *павіннасць*, якая ёсць тым, што, аднак, ніколі не адбылася, вызначае дзейнасць гэтай істоты і можа быць прычынаю дзеянняў, вынікам якіх ёсць з'ява ў пачуццёвым свеце. Тым не менш, аднак, каўзальнасць розуму датычна вынікаў дзеянняў у пачуццёвым свеце ёсць свабодаю настолькі, наколькі *аб'ектыўныя падставы*, якія самі ёсць ідэямі, разглядаюцца як вызначальныя. Бо тады дзеянне залежала б не ад суб'ектыўных, а таму часавых умоваў і, як вынік, не ад натуральнага закона, што іх вызначае, бо падставы розуму даюць дзеянням правілы наогул, выводзячы іх з прынцыпаў, незалежна ад уплыву акалічнасцяў часу альбо месца.

Тое, пра што я тут кажу, служыць толькі ў якасці прыкладу, які робіць лягчэйшым разуменне і не датычыць неабходна нашага пытання, якое — незалежна ад уласцівасцяў, напатканых намі ў рэчаісным свеце — павінна быць развязанае на падставе адных толькі паняццяў.

Цяпер я магу сказаць без супярэчнасці: усе дзеянні разумных істот, паколькі яны ёсць з'явамі (сустракаюцца ў нейкім досведзе), падпарадкаваныя прыроднай неабходнасці; але ў дачыненні выключна да разумнага суб'екта і яго здольнасці дзейнічаць паводле аднаго розуму яны свабодныя. Бо што патрабуюцца дзеля прыроднай неабходнасці? Нічога, акрамя таго, каб кожная падзея ў пачуццёвым свеце вызначалася пастаяннымі законамі, г. зн., мела дачыненне да прычыны ў з'яве, прычым рэч сама ў сабе, што ляжыць у падставе, і яго каўзальнасць застаецца невядомаю. Але я кажу: *прыродны закон застаецца ў кожным выпадку* — ці робіць разумная істота дзеянні ў пачуццёвым свеце з розуму, г. зн., свабодна, альбо, наадварот, не вызначаецца разумнымі падставамі. Бо, у першым выпадку, дзеянне адбываецца паводле правілаў, дзеянне якіх у з'яве стасуецца з заўсёды пастаяннымі законамі; калі мае месца другі выпадак і дзеянне адбываецца не паводле прынцыпаў розуму, дык тады яно падпарадкаванае законам пачуццёвасці; і ў абодвух выпадках дзеянні залежныя паміж сабою паводле пастаянных законаў; а большага мы і не патрабуем ад натуральнай неабходнасці, ды й большага ў ёй і не ведаем. Але ў першым выпадку розум ёсць прычынаю гэтых прыродных (натуральных) законаў і, гэтакім чынам, свабодны; у другім жа выпадку дзеянні адбываюцца паводле адных і тых самых законаў пачуццёвасці, бо розум не мае на іх ніякага ўплыву; але ён сам, розум, праз гэта ані не вызначаецца

ца пачуццёвасцю (што не ёсць мажлівым), а таму і ў гэтым выпадку свабодны. Вось жа, свабода не супярэчыць прыроднаму закону з'яваў — гэтаксама як і гэты закон не парушае свабоды практычнага ўжытку розуму, які знаходзіцца ў сувязі з рэчамі самімі ў сабе, як вызначальнымі падставамі.

Тым самым ратуецца практычная свабода — менавіта тая, у якой розум паводле аб'ектыўна-вызначальных падставаў мае каўзальнасць — не зрабіўшы ані найменшае шкоды для натуральнае неабходнасці тых самых дзеянняў як з'яваў. Гэта можа таксама прыдацца для высвятлення таго, што мы мелі сказаць дзеля трансцэндэнтальнай свабоды і яе паяднання з натуральнай неабходнасцю (у адным і тым самым суб'екце, але не ў адным і тым самым дачыненні). Бо калі гаворка ідзе пра гэта, дык кожны пачатак дзеяння разумнае істоты паводле аб'ектыўных прычын, ёсць *першым пачаткам* адносна гэтых вызначальных падставаў, хоць тое самае дзеянне ў шэрагу з'яваў ёсць толькі *другасным пачаткам*, якому павінен папярэднічаць пэўны стан прычыны, а ён сам дакладна гэтаксама вызначаны праз папярэднюю прычыну — дзякуючы гэтаму, не ўваходзячы ў супярэчнасць з законамі прыроды, можна ў разумных істотах, альбо наогул у істотах, наколькі іх каўзальнасць вызначаная ў іх як рэчах саміх у сабе, думаць пэўную здольнасць самастойна пачынаць шэраг станаў. Бо стасунак дзеяння да аб'ектыўных падставаў розуму не ёсць часавым стасункам; тое, што вызначае каўзальнасць, не папярэдняе ў часе дзеянню, бо гэтакія вызначальныя падставы не прэзентуюць дачыненне прадметаў да пачуццяў, г. зн., да прычын у з'яве, але прэзентуюць вызначальныя прычыны як рэчы самі ў сабе, не падпарадкаваныя ўмовам часу. Гэтакім чынам, дзеянне адносна каўзальнасці розуму можна разглядаць як першы пачатак. але разам з тым, адносна шэрагу з'яваў — як проста падпарадкаваны пачатак, і можна ўважаць яго з першага пункту погляду як свабоднае, а з другога (бо яно там ёсць проста з'яваю) — як падпарадкаванае натуральнай неабходнасці.

Што да *чацвёртай* антыноміі, дык яна вырашаецца ў той самы спосаб, як і супярэчнасць розуму з самім сабою ў трэцяй. Бо калі толькі адрозніваць *прычыну ў з'яве* ад *прычыны з'яваў*, наколькі яе можна думаць як *рэч саму ў сабе*, — дык абедзве тэзы могуць суіснаваць адна побач з другою; менавіта, з аднаго боку, тая тэза, што

для пачуццёвага свету ўвогуле няма ніякай прычыны (паводле падобных законаў каўзальнасці), існаванне якой было б сама меншае неабходным; а з іншага боку, тая тэза, што гэты свет усё-такі звязаны з пэўнай неабходнаю істотай (але іншага кшталту і паводле іншага закону); і супярэчнасць паміж гэтымі дзвюма тэзамі грунтуецца выключна на непаразуменні, паводле якога тое, што мае вартасць толькі для з'яваў, пашыраецца на рэчы самі ў сабе і ўвогуле гэтыя два паняцці змешваюцца ў адным.

§ 54

Вось гэтак выглядае пастанаўленне і развязак усёй антыноміі, у якой розум заблытваецца пры ўжыванні сваіх прынцыпаў датычна пачуццёвага свету; з чаго адно толькі яно (простае пастанаўленне) ужо было б значнаю заслугой дзеля спасціжэння чалавечага розуму, калі б нават вырашэнне гэтае супярэчнасці й не цалкам задавальняла чытача, якому тут выпадае змагацца з натуральнай ілюзорнасцю, на якую яму першы раз паказваюць як на такую, прытым што дагэтуль ён уважаў яе за праўдзівасць. Бо адсюль непазбежна вынікае адно: менавіта тое, што, паколькі зусім немагчыма выйсці з гэтае супярэчнасці розуму з самім сабою, пакуль прадметы пачуццёвага розуму прымаюцца за рэчы самі ў сабе, а не за тое, чым яны ёсць насамрэч, г. зн. за простыя з'явы, — дык праз гэта самае чытач будзе вымушаны зноў заняцца дэдукцыяй усяго нашага пазнання *a priori* і спраўдзіць тое, што я зрабіў у гэтым, каб прыйсці да развязку ў гэтым пытанні. Большага я цяпер не патрабую; бо калі ён пры гэтым занятку толькі перадусім глыбока ўдумаецца ў прыроду чыстага розуму, дык праз гэта ён пазнаецца з тымі паняццямі, з дапамогаю якіх толькі й магчымае вырашэнне супярэчнасці розуму, а без гэтае акалічнасці я не магу нават ад самага ўважлівага чытача чакаць поўнага ўхвалення.

§ 55

III. Тэалагічная ідэя

(«Крытыка», раздзел пра трансцэндэнтальны ідэал)

Трэцяя трансцэндэнтальная ідэя, што дае матэрыял для самага важнага ўжытку розуму, які, аднак, калі мае характар выключна спекулядыўны, робіцца збытковым (трансцэндэнтным) і менавіта

таму дыялектычным — гэта ідэал чыстага розуму. Паколькі — не так як пры псіхалагічнай і касмалагічнай ідэі — розум пачынае тут не з досведу і не імкнецца праз вызначэнне прычынаў, дзе магчыма, дасягнуць абсалютнае паўнаты прычыннага шэрагу, а цалкам адкідае досвед і ад адных толькі паняццяў аб тым, што ўвогуле можа ствараць абсалютную паўнату пэўнай існай рэчы, г. зн. ад ідэі найдасканалейшай пра-існасці, сыходзіць да вызначэння мажлівасці, а значыць і сапраўднасці ўсіх іншых рэчаў; таму тут лягчэй адрозніць ідэю, г. зн. простае ўяўленне існага, якая няхай думаецца і не ў досведным шэрагу, але дзеля патрэбы досведу — дзеля зразумеласці павязі, парадку і адзінства, — тут лягчэй адрозніць гэтую ідэю ад развагавага паняцця, чым у папярэдніх выпадках. Таму тут можна было б лёгка паказаць дыялектычную ілюзорнасць, якая паходзіць ад таго, што мы прымаем суб'ектыўныя ўмовы нашага мыслення за аб'ектыўныя ўмовы саміх рэчаў і гіпотэзу, неабходную дзеля задавальнення нашага розуму, — за догму; і таму я не мушу тут далей ўзгадваць аб прэтэнзіях трансцэндэнтальнае тэорыі, бо тое, што пра гэта гаворыць крытыка, — зразумелае, пераканальнае і вырашальнае.

§ 56

Агульная заўвага

датычна трансцэндэнтальных ідэяў

Прадметы, дадзеныя нам праз досвед, ёсць для нас незразумелымі з розных гледзішчаў, і шмат якія пытанні, да якіх нас падводзіць закон прыроды, калі яны будуць узнятыя на пэўны ўзровень, але ўсё-такі ў адпаведнасці з гэтымі законамі, зусім не могуць быць развязаныя — напр., чаму часткі матэрыі прыцягваюць адна адну. Але калі мы дарэшты пакінем прыроду альбо, працягваючы яе прычынную павязь, выйдзем па-за межы ўсялякага досведу, а потым заглябімся ў самі ідэі, тады мы не зможам сказаць, што прадмет нам незразумелы і што прырода рэчаў ставіць перад намі невыканальныя заданні; бо тады мы маем дачыненне зусім не з прыродай альбо наогул з дадзенымі прадметамі, а адно з паняццямі, што маюць сваё паходжанне выключна ў нашым розуме, ды з чыста думкавымі існасцямі, адносна якіх усе заданні, што выпякаюць з іх паняцця, могуць быць выкананыя, бо розум у кожным выпадку

мога і павінен даваць поўную справаздачу пра свае спосабы дзеяння*.

Паколькі псіхалагічныя, касмалагічныя і тэалагічныя ідэі ёсць адно толькі чыстымі паняццямі розуму, якія не могуць быць дадзеныя ў ніякім досведзе, дык пытанні, якія перад намі ставіць розум адносна іх, зыходзяць не ад прадметаў, а толькі ад саміх правіл розуму дзеля самазадавальнення апошняга, і на ўсё гэтыя пытанні магчыма атрымаць дастаткова поўныя адказы, што можа адбыцца праз тое, што будзе паказана, што яны ёсць прынцыпамі, якія маюць вартасць пры ўжытку нашае развагі дзеля поўнай яснасці, паўнаты й сінтэтычнага адзінства, а таму — проста і выключна для досведу, але досведу, узятых у яго *цэласнасці*.

Але хоць абсалютная цэласнасць досведу і немагчымая, аднак толькі ідэя цэласнасці ведання паводле прынцыпаў наогул ёсць тым, што можа стварыць для яго пэўны асаблівы кшталт адзінства, а менавіта адзінства сістэмы, без якога наша пазнанне ёсць нечым фрагментарным і непрыдатным дзеля найвышэйшае мэты (якая заўсёды ёсць толькі сістэмаю ўсіх мэтаў); тут я маю на ўвазе не толькі практычную, але і найвышэйшую мэту спекуляцыйнага ўжытку розуму.

Трансцэндэнтальныя ідэі, у гэткі спосаб, выказваюць асаблівае прызначэнне розуму, менавіта як прынцыпу сістэматычнага адзінства ўжытку развагі. Калі ж гэтае адзінства пазнання разглядаюць так, як быццам яно ўласцівае аб'екту пазнання, калі яго, у сваёй сутнасці *рэгуляцыйнае*, робяць *канстытуцыйным* і пры гэтым пера-

конваюць сябе, што з дапамогаю гэтых ідэяў магчыма, у трансцэндэнтны спосаб, пашырыць сваё веданне далёка па-за межы ўсялякага досведу, у той час як гэтае веданне служыць толькі дзеля таго, каб наблізіць досвед у ім самім да яго завершанасці, г. зн. не абмяжоўваць яго нічым, што не можа да досведу належаць, — дык гэта ёсць проста непаразуменнем у ацэньванні ўласнага прызначэння нашага розуму і яго прынцыпаў, і гэта ёсць дыялектыкаю, якая часткова заблытвае досведны ўжытак розуму, а часткова даводзіць розум да нязгоды з самім сабою.

*Таму спадар Платнэр ў сваіх афарызмах дасціпна заўважае: «Калі розум ёсць крытэрам, дык не можа існаваць аніякага паняцця, незразумелага чалавечаму розуму. Незразумеласць характарызуе выключна тое, што ёсць сапраўдным. Тут узнікае незразумеласць з недастатковасці набытых ідэяў». Вось жа, гэта толькі гучыць парадаксальна, а ў сапраўднасці зусім не дзіўна, калі сцвярджаць, што ў прыродзе шмат што нам незразумелае (напр., рэпрадукцыйная здольнасць), але калі мы ўздземся вышэй і самі выйдзем па-за межы прыроды, дык нам усё зробіцца зразумелым; бо мы тут цалкам пакідаем прадметы, што нам могуць быць дадзеныя, і займаемся проста самімі ідэямі, пры гэтым зусім добра разумеючы той закон, які розум прызначае для выканання развазе для яго ўжытку ў досведзе, бо ён ёсць уласным прадуктам розуму.

Заканчэнне

Пра вызначэнне межаў чыстага розуму

§ 57

Пасля тых надзвычай ясных доказаў, што мы падалі вышэй, было б недарэчнасцю спадзявацца, што мы можам даведацца пра які-кольвечы прадмет штосьці большае за тое, што належыць да яго мажлівага досведу, як і ў дачыненні да нейкай рэчы, наконт якой мы ўважаем праўдзівым тое, што яна не ёсць прадметам мажлівага досведу, мець прэтэнзію на найменшае пазнанне, г. зн. вызначэння рэчы ў адпаведнасці з яе ўласцівасцю, якой яна ёсць сама ў сабе; бо праз што мы можам зрабіць такое вызначэнне, калі час, прастора, і ўсе развагавыя паняцці і, па-за тым, усе тыя паняцці, абстрагаваныя дзякуючы эмпірычнаму нагляднаму ўяўленню альбо ўспрыманне ў пачуцёвым сведе, не маюць і не могуць мець аніякага іншага ўжытку, чым той, які палягае ў абумоўленні магчымасці досведу; калі ж мы адбіраем гэтую ўмову нават у чыстых развагавых паняццяў, тады яны не будуць вызначаць абсалютна ніякага аб'екта і ўвогуле не будуць мець аніякага значэння.

Але, з другога боку, яшчэ большаю недарэчнасцю было б, калі б мы ўвогуле не прызнавалі ніякіх рэчаў саміх у сабе альбо захацелі б уважаць наш досвед за адзіны мажлівы спосаб пазнання рэчаў і, як вынік, наша нагляднае ўяўленне ў прасторы й часе — за адзіна мажлівае нагляднае ўяўленне, а нашу дыскурсіўную развагу — за правобраз кожнае мажлівае развагі й, значыць, захацелі б уважаць прынцыпы мажлівасці досведу за ўсеагульныя ўмовы рэчаў саміх у сабе.

Нашы прынцыпы, што абмяжоўваюць ужытак розуму выключна дачыненнем да мажлівага досведу, адпаведным чынам, маглі б самі зрабіцца *трансцэндэнтнымі*, выдаючы межы нашага розуму за межы мажлівасці саміх рэчаў — прыкладам чаго могуць служыць *Юмавы* дыялогі — калі б пільная крытыка не ахоўвала межаў нашага розуму таксама ў дачыненні да яго эмпірычнага ўжытку і не вызначала б канцавога пункту яго прэтэнзій. Скептыцызм напачатку ўзнік з метафізікі і яе непаднагляднай дыялектыкі. Спачатку ён, з карысцю для досведнага ўжытку розуму, хацеў падаваць толькі ўсё

тое, што яго перавышае, як нікчэмнае і падманлівае, але паступова — паколькі было заўважана, што тыя ж самыя прынцыпы *a priori*, якімі карыстаюцца ў досведзе, неўпрыкмет і. як здавалася, з дакладна гэткай самай ступенню слушнасці, вядуць яшчэ далей, чым сягае досвед, — дык пачалі ставіць пад сумнеў і самі досведныя прынцыпы. Гэта, вядома, не зрабіла нам вялікага клопату; бо здаровая развага заўсёды захавае тут свае правы, адно што ў навуцы ўзнікла пэўная збянтэжанасць, якая не дазваляла вызначыць, наколькі і чаму менавіта нагэтулькі і не далей, можна давяраць розуму; а збянтэжанасці гэтай можна даць рады й запабегчы ёй у будучыні адзіна дзякуючы фармальнаму і выведзенаму з прынцыпаў вызначэнню межаў нашага ўжывання розуму.

Гэта праўда: па-за ўсялякім мажлівым досведам мы не можам даць аніякага вызначанага паняцця пра тое, чым могуць быць рэчы самі ў сабе. Але мы не здолеем цалкам устрымацца ад усялякага роспыту пра іх, бо досвед ніколі цалкам не задавальняе розуму; пры адказе на пытанні ён адсылае нас усё далей назад і пакідае ў незадаволенасці што да іх поўнага вырашэння, як гэта кожны ў дастатковай меры вывесці з дыялектыкі чыстага розуму, якая менавіта таму мае свой добры суб'ектыўны падмурак. Хто можа нармальна стрываць тое, тое што адносна прыроды нашае душы мы даходзім да поўнае свядомасці суб'екта і адначасова да пераканання, што гэтыя з'явы не могуць быць растлумачаныя *матэрыялістычна*, не пытаючыся пры гэтым, чым, уласна, ёсць душа, і, паколькі тут недастаткова ніякага досведнага паняцця, дык у кожным разе даводзіцца прыняць адмыслова дзеля гэтага пэўнае разумовае паняцце (простаі нематэрыяльнай істоты), хоць мы ўвогуле не можам выказаць яго аб'ектыўную рэальнасць? Хто можа задаволіцца адным толькі самім досведным пазнаннем ва ўсіх касмалагічных пытаннях аб працягласці і велічыні свету, пра свабоду і прыродную неабходнасць, калі, безадносна да таго, як мы б пачыналі, кожны адказ, дадзены паводле досведных прынцыпаў заўсёды спараджае новае пытанне, якое таксама патрабуе адказу, а праз гэта выразна паказвае недастатковасць усіх фізічных спосабаў вытлумачэння дзеля задавальнення розуму? Урэшце, хто, пры поўнай выпадковасці і залежнасці ўсяго таго, што мы маглі б думаць і прымаць паводле досведных прынцыпаў, не бачыць магчымасці спыніцца на гэтых прынцыпах і не адчувае сябе змушаным — нягледзячы ні на якія забароны — згубіцца сярод

трансцэндэнтных ідэяў — шукаць заспакаення і задавальнення па-за межамі ўсялякіх досведных паняццяў — у паняцці істоты, ідэя якога сама сабою хоць і не можа быць даведзеная, ані абвергнутая ў сваёй мажлівасці, бо датычыць самой развагавай існасці; але без гэтай ідэі розум мусіў бы назаўсёды заставацца незадаволеным?

Межы (у выпадку працяглых рэчаў) заўсёды маюць на ўвазе пэўную прастору, што знаходзіцца па-за нейкім вызначаным месцам і ўлучаюць яго ў сябе; межы гэтага не патрабуюць, яны ёсць простымі адмаўленнямі, што маюць уплыў на велічыню ў той меры, наколькі апошнія не мае абсалютнае паўнаты. Але наш розум бачыць вакол сябе прастору для пазнання рэчаў саміх у сабе, хоць ён ніколі не можа мець пра іх пэўныя паняцці і абмежаваны аднымі толькі з’явамі.

Да той пары, пакуль пазнанне розуму аднастайнае, датуль немагчыма думаць яго якія-кольвечы пэўныя межы. У матэматыцы і прыродазнаўстве чалавечы розум, што праўда, вызнае межы, але не абсягі, г. зн., вызнае адно тое, што ляжыць па-за яго межамі, куды ён не можа ніколі сягнуць, а не тое, каб ён сам у сваім унутраным працэсе дзе-небудзь мог бы быць завершаны. Пашырэнне пазнання ў матэматыцы і мажлівасць усё новых вынаходніцтваў сягаюць да бясконцасці; тое самае датычыць адкрыцця новых уласцівасцяў прыроды, новых сілаў і законаў праз пастаянны досвед і яго аб’яднанне розумам. Але тут таксама немагчыма абмінуць межы, бо матэматыка мае дачыненне толькі са з’явамі, і што — як паняцці метафізікі й маралі — не можа быць прадметам пачуццёвага нагляднага ўяўлення, тое знаходзіцца зусім па-за яе абшарам і ніколі для яе не дасягальнае; але яна таго зусім і не патрабуе. Таму ў ёй няма нікага бесперапыннага прагрэсу і набліжэння да гэтых навук і адначасова нейкай кропкі альбо лініі судакранання. Прыродазнаўства ніколі не адкрые нам унутранай сутнасці рэчаў, г. зн., таго, што не ёсць з’яваю, але можа служыць найвышэйшай падставаю растлумачэння з’яваў; але яно таго і не патрабуе дзеля сваіх фізічных тлумачэнняў; і нават калі б ёй было з нейкага боку прапанавана што-небудзь гэткага кшталту (напр., уплыў нематэрыяльных істот), дык яно мусіла б адмовіцца і не дадаваць нічога да працэсу сваіх тлумачэнняў, а заўсёды іх засноўваць толькі на тым, што, як прадмет пачуццяў, павінна належаць да досведу і магло б быць прыведзена ў сувязь з нашымі сапраўднымі ўспрыманнямі й законам і досведу.

Аднак метафізіка ў дыдактычных спробах чыстага розуму (якія не былі пачатыя адвольна альбо з ахвотаю, але да іх змушае прырода розуму) даводзіць нас да пэўных межаў, і трансцэндэнтальныя ідэі менавіта з тае прычыны, што мы не можам без іх абысціся, а між тым не можам іх рэалізаваць, служаць дзеля таго, каб не толькі сапраўды паказаць межы ўжытку чыстага розуму, але і паказаць спосаб вызначэння апошніх; і ў гэтым таксама палягаюць мэты і карысць гэтае прыроднае здольнасці нашага розуму, якая спарадзіла метафізіку, як сваё ўлюбёнае дзіця; спараджэнне, якое, як і любое іншае на свеце, павінна быць прыпісанае не выпадку, а першапачатковаму зародку, мудра зладжанаму дзеля высокіх мэтай. Бо метафізіка, мажліва, у сваіх найгалоўнейшых рысах закладзеная ў нас самою прыродай больш за ўсялякую іншую навуку, і на яе немагчыма глядзець як на прадукт свабоднага выбару альбо як на выпадковае пашырэнне пры развіцці досведу (ад якога яна сябе цалкам аддзяляе).

Розум, пры ўсіх яго паняццях і законах развагі, дастатковых яму дзеля эмпірычнага ўжытку, г. зн., унутры пачуццёвага свету, аднак, не знаходзіць сабе тут аніякага задавальнення; бо ў яго адбіраецца любая надзея на поўны развязак усіх гэтакіх пытанняў, якія ўвесь час вяртаюцца зноў. Трансцэндэнтальныя ідэі, што маюць на мэце гэтую паўнату, ёсць гэтакімі задачамі розуму. Але ён выразна бачыць, што гэткую паўнату не можа ўтрымоўваць пачуццёвы свет, а ў гэткай самай меры й усе тыя паняцці, што служаць толькі дзеля разумення гэтага свету: прастору і час, і ўсё тое, што мы прывялі пад імем чыстых развагавых паняццяў. Пачуццёвы свет ёсць не чым іншым, як ланцугом з’яваў, злучаных паводле агульных законаў; вось жа, ён не існуе сам для сябе, не ёсць рэччу самою ў сабе і, гэтакім чынам, мае абавязковае дачыненне да таго, што ўтрымоўвае ў сабе падставу гэтае з’явы, на істоты, якія могуць быць пазнаваныя не як з’явы толькі, а як рэчы самі ў сабе. Толькі ў пазнанні гэтых істот розум можа мець спадзеў задаволіць сваё імкненне да паўнаты ў працэсе руху таго, што абумоўлена, да яго ўмоваў.

Вышэй (§ 33, 34) мы паказалі абсягі розуму ў дачыненні да любога пазнання чыстых думкавых існасцяў; цяпер, калі, аднак жа, трансцэндэнтальныя ідэі ўсё-такі неабходным чынам падводзяць нас да іх, давеўшы нас да судакранання запоўненай прасторы (досведу) з пустою (пра што мы нічога не можам ведаць, з *ноўменамі*), цяпер мы можам вызначыць і межы чыстага розуму; бо ва ўсялякіх ёсць

нешта становіцца (напр., плоскасць ёсць мяжою цялеснае прасторы, а і сама ёсць прастораю, лінія ёсць прастораю, якая ўтварае мяжу плоскасці, кропка ёсць мяжою лініі, але ўсё-ткі пэўным месцам у прасторы), у той самы час абсягі ўтрымоўваюць адны адмаўленні. Названыя ў згаданым параграфі абсягі яшчэ недастатковыя, пасля таго як мы знайшлі, што па-за імі ёсць яшчэ нешта (хоць мы ніколі і не даведаемся, што гэта такое само ў сабе). Бо цяпер узнікае пытанне, як дзейнічае наш розум, ствараючы павязь таго, што мы ведаем, з тым, чаго мы не ведаем і ніколі ведаць не будзем? Тут ёсць сапраўдная павязь вядомага з зусім невядомым (што б гэта ні было), і калі прытым невядомае ні на драбнок не робіцца больш вядомым — на што насамрэч і нельга спадзявацца — але паняцце пра гэтую павязь павінна быць вызначанае і набыць выразнасць.

Вось жа, мы мусім думаць нейкую нематэрыяльную існасць, нейкі інтэлігібельны свет і найвышэйшую з усіх істот (чыстыя ноўмены), бо толькі ў іх, як у рэчах саміх у сабе, розум знаходзіць паўнату і задавальненне, на якія ён ніколі не можа мець спадзеваў пры выяўдзенні з іх аднародных падставаў, а паколькі яны сапраўды маюць дачыненне да нечага ад іх адрознага (а значыць, да нечага зусім неаднароднага), праз тое, што кожны раз з'явы самі падразумяваюць рэч саму ў сабе і паказваюць на яе, пры гэтым неістотна, ці можам мы яе спазнаць бліжэй, альбо не можам.

Паколькі, аднак, мы ніколі не можам спазнаць гэтыя інтэлігібельныя існасці, якімі яны ёсць самі ў сабе, г. зн., у пэўны спосаб, і, нягледзячы на гэта, мусім іх прызнаваць у дачыненні да пачуццёвага свету ды ствараць павязь з ім з дапамогаю розуму, дык нам будзе магчыма, прынамсі, думаць гэтую павязь праз гэтыя паняцці, што выказваюць іх стасунак да пачуццёвага свету. Бо калі мы думаем інтэлігібельную існасць ні праз што іншае, як толькі праз чыстыя развагавыя паняцці, дык мы тут сапраўды не думаем нічога вызначанага, а значыць, нашае паняцце не мае значэння; калі ж мы яе думаем праз уласцівасці, запазычаныя з пачуццёвага свету, дык гэта ўжо больш не будзе інтэлігібельная існасць, а адзін з феноменаў, што належыць пачуццёваму свету. У якасці прыкладу возьмем паняцце найвышэйшае істоты.

Дзейснае паняцце ёсць зусім чыстым паняццем розуму, якое, аднак, прэзентуе толькі пэўную рэч, што ўлучае ў сябе ўсю рэальнасць, не могучы пры гэтым вызначыць нічога з гэтае рэальнасці,

бо з гэтаю мэтай трэба было б запазычыць прыклад з пачуццёвага свету, тады, аднак, я заўсёды б меў дачыненне толькі з пачуццёвым прадметам, а не з нечым абсалютна неаднародным, што наогул не можа быць прадметам пачуццяў. Бо, калі б я прыпісаў бы ёй, да прыкладу развагу; але ж я не маю аніякага паняцця пра развагу, акрамя тае, якая ёсць маёю, г. зн., такой, якой павінны быць дадзеныя ўражанні праз пачуцці і якая займаецца тым, што падводзіць іх пад правілы адзінства свядомасці. Тады б, аднак, элементы майго паняцця заўсёды знаходзіліся ў з'яве; а між тым менавіта недастатковасць з'яваў змушала б мяне выйсці па-за іх межы і звярнуцца да паняцця гэткае істоты, што зусім не залежыць ад з'явы альбо не пераплецена з ёю як з умовамі свайго вызначэння. Калі ж я адасоблю развагу ад пачуццёвасці, каб атрымаць чыстую развагу, дык не застаецца нічога, акрамя пустой формы думання без нагляднага ўяўлення, з дапамогай якой я не магу думаць нічога пэўнага, і таксама аніякі прадмет. Мне трэба думаць да канца іншую развагу, якая наглядна ўяўляла прадметы, але пра гэта ў мяне няма аніякага паняцця, бо чалавечая развага дыскурсіўная і можа пазнаваць толькі праз агульныя паняцці. Майму разуменню прэрэчыць таксама, калі я прыпісваю волю найвышэйшай істоты. Бо я атрымліваю гэтае паняцце толькі тады, калі выцягваю яго з майго ўнутранага досведу; але пры гэтым у падмурку ляжыць залежнасць маёй задаволенасці ад прадметаў. Існаванне якіх нам патрэбнае — і гэтакім чынам пачуццёвасць, што цалкам супярэчыць чыстаму паняццю найвышэйшае істоты.

Юмавы прэрэчэнні супраць дэізму слабыя і не датычаць нічога больш істотнага, як доказаў, а ні ў якім разе не самой тэзы дэістычнага сцверджання. Але ў дачыненні да тэізму, што павінен здзяйсняцца праз бліжэйшае вызначэнне нашага, дагэтуль яшчэ толькі трансцэндэнтнага паняцця пра найвышэйшую істоту, дык гэтыя прэрэчэнні моцныя і, пасля стварэння гэтага паняцця, у пэўных (а па сутнасці, ва ўсіх) выпадках неабвержныя. Юм пастаянна трымаецца за тое, што праз адно паняцце праістоты, якому мы не надаём аніякіх іншых прэдыкатаў, акрамя анталогічных (вечнасці, усюдыйнасці, усёмагутнасці), мы напэўна не думаем нічога пэўнага, а да гэтага павінны былі б дадацца ўласцівасці, здольныя ўтварыць паняцце *in concreto*; недастаткова сказаць: яно ёсць прычынаю, а трэба таксама вызначыць, якога кшталту яго каўзальнасць, напрыклад, праз развагу і волю; і тут, уласна кажучы, пачынаюцца яго напады на самую справу, а

менавіта на тэізм; прытым што раней ён нападаў толькі на падставовыя доказы дэізму, што не нясе ніякай асаблівай небяспекі. Яго ж небяспечныя аргументы адносяцца ў цэлым да антрапамарфізму, пра які ён мяркуюе, нібыта ён неадлучны ад тэізму, і праз гэта ён робіцца супярэчлівым сам у сабе; але калі выключыць антрапамарфізм, дык разам з ім падзе і дэізм, з якога нічога немагчыма зрабіць, які не можа ні да чаго прыдацца і не можа служыць абсалютна ніякім падмуркам для рэлігіі й маральнасці. Калі б было пэўна, што гэтага антрапамарфізму пазбегнуць не ўдасца, дык не зважаючы на тое, якімі маглі б быць доказы тут-быцця найвышэйшае істоты й калі б яны наогул былі дапушчаныя, мы ўсё-такі ніколі не вызначылі б паняцця пра гэтую істоту, не трапляючы пры гэтым у супярэчнасці.

Калі мы створым павязь забароны пазбягаць любыя трансцэндэнтныя высновы чыстага розуму з, відаць, супярэчным яму патрабаваннем дайсці да паняццяў, што знаходзяцца па-за абшарам іманентнага (эмпірычнага) ужытку, дык мы ўбачым, што абодва гэтыя паняцці могуць суіснаваць побач, але толькі на мяжы ўсялякага дазволенага ўжытку розуму; бо гэтая мяжа належыць у гэткай самай ступені да абшару досведу, як і да абшару чыстых думкавых існасцяў, і нам праз гэта даецца навука таго, у які спосаб тыя асаблівае кшталту ідэі служыць толькі дзеля вызначэння чалавечага розуму; якраз яны, з аднаго боку, не дазваляюць да бясконцасці пашыраць досведнае пазнанне да таго, што быццам бы нам няма што пазнаваць, акрамя самога толькі свету, а з іншага боку, аднак, не выходзіць па-за межы досведу і не імкнуцца рабіць высновы пра рэчы па-за ім як пра рэчы самі ў сабе.

Але мы трымаемся гэтай мяжы, калі мы проста абмяжоўваем нашу выснову толькі стасункам свету да тае істоты, само паняцце пра якую ляжыць па-за межамі ўсялякага пазнання, даступнага нам унутры свету. Бо ў гэтым выпадку мы не прышчапляем найвышэйшай істоце ніводнай з гэтых уласцівасцяў *саміх у сабе*, дзякуючы якім мы сабе думаем прадметы досведу, а праз гэта пазбягаем *дагматычнага* антрапамарфізму; але мы ўсё-такі надаем гэтыя ўласцівасці стасункам найвышэйшае істоты да свету і дазваляем сабе *сімвалічны* антрапамарфізм, які насамрэч датычыць выключна мовы, а не самога аб'екта.

Калі я кажу, што мы вымушаныя глядзець на свет так, *нібыта* ён ёсць справаю найвышэйшага інтэлекту ды волі, дык я напраўду не кажу нічога, акрамя таго, што: гэтаксама як гадзіннік, карабель, полк стасуюцца, адпаведна, з гадзіннікавым майстрам, з карабельным цес-

лем, з камандзірам, — так і пачуццёвы свет (альбо ўсё тое, што складае падмурак гэтае сукупнасці з'яваў) стасуецца з невядомым, якое я тут хоць і не пазнаю гэткам, якім яно ёсць само ў сабе, аднак пазнаю такім, якім яно ёсць для мяне, а менавіта ў дачыненні да свету, часткай якога я ёсць.

§ 58

Гэтае пазнанне ёсць пазнаннем *паводле аналогіі*, якая, насуперак агульнапрынятаму разуменню гэтага слова, зусім не ёсць няпоўным падабенствам дзвюх рэчаў, але поўным падабенствам двух стасункаў паміж зусім не падобнымі рэчамі*. З дапамогаю гэтае аналогіі ўсё-такі застаецца паняцце пра найвышэйшую істоту, дастаткова вызначанае *для нас*, хоць мы апусцілі ўсё, што магло б вызначыць яго безадносна *ў ім самім*, бо мы ўсё-такі вызначаем яго адносна свету, а значыць, і адносна нас; большага нам і не трэба. Нападкі, якія Юм робіць на тых, хто хоча вызначыць гэтае паняцце ў абсалютны спосаб, запазычваючы прытым матэрыялы для яго з сябе саміх і са свету, нас не датычаць; ён таксама не можа нам запырэчыць, быццам у нас не застаецца нічога, калі адняць у нас аб'ектыўны антрапамарфізм ад паняцця найвышэйшае істоты.

Бо калі толькі напачатку (што робіць і Юм у асобе Філона суп-

*Гэтак, існуе аналогія паміж прававымі стасункамі чалавечых дзеянняў і механічнымі стасункамі рухальных сілаў; я ніколі не магу ўчыніць што-небудзь некаму іншаму, не даўшы яму права ўчыніць мне пры тых самых умовах тое самае; гэтаксама і ніякае цела не можа ўздзейнічаць сваёю рухальнай сілаю на іншае цела, не выклікаючы праз гэта гэткага самага процідзеяння. Тут права і рухальная сіла ёсць дзвюма зусім не падобнымі паміж сабою рэчамі, аднак у іх стасунках праглядаецца поўнае падабенства. Дзякуючы гэткай аналогіі я магу, такім чынам, дайсці да стасункавага паняцця пра абсалютна невядомыя мне рэчы. Прыкладам, гэтаксама як спрыянне шчасцю дзяцей = *a* стасуецца з любоўю бацькоў = *b*, так дабро чалавечага роду = *c* стасуецца з невядомым у Богу = *x*, што мы называем любоўю; не тое каб яно мела найменшае падабенства з якой-кольвечы чалавечай схільнасцю; але паколькі мы можам прыпадабніць яе стасунак да свету да таго, які маюць паміж сабою рэчы на свеце. Але стасункавае паняцце ёсць тут чыстаю катэгорыяй, а менавіта паняцце прычыны, якое не мае нічога агульнага з пачуццёвасцю.

раць Клеанта ў сваіх дыялогах), у якасці неабходнае гіпотэзы, будзе дапушчанае *дзейснае* паняцце праістоты, у якім гэтая істота ду-маецца праз выключна анталагічныя прэдыкаты – субстанцый, пры-чыны й г.д. (*а гэта рабіць неабходна*, паколькі розум, змушоны да дзеяння ў пачуццёвым свеце самімі толькі ўмовамі, якія зноў-такі ёсць абумоўленымі, не можа без гэтага мець аніякага задавальнення; і *што таксама належным чынам можна рабіць*, не трапляючы ў антрапамарфізм, які пераносіць прэдыкаты з пачуццёвага свету на зусім адрозную ад гэтага свету істоту, прытым тыя анталагічныя прэдыкаты ёсць простымі катэгорыямі, якія хоць і даюць ніякага пэўнага вызначанага, але таксама і абмежаванага ўмовамі пачуццё-васці, паняцця пра найвышэйшую істоту); – вось жа, мы без пера-шкод датычна гэтае істоты прэдыкаваць *каўзальнасць праз розум* у дачыненні да свету і ў гэткі спосаб перайсці да тэізму, не будучы пры гэтым змушаным да прыпісвання ёй самой у сабе таго розуму як належнай ёй уласцівасці. Бо, што да *першай* праблемы, дык адзі-ным мажлівым шляхам давесці ўжытак розуму у пачуццёвым свеце, у дачыненні да ўсялякага мажлівага досведу, да найвышэйшае сту-пені згоды з самім сабою – гэта прызнаць зноў-такі найвышэйшы розум за прычыну ўсіх повязяў на свеце; гэткі прынцып павінен быць для яго наогул выгодным, але нідзе і ніяк не можа пашкодзіць яму ў яго натуральным ужытку; а *па-другое*, тут розум не пераносіць-ца як уласцівасць на праістоту саму ў сабе, а толькі на яе *стасунак* датычна пачуццёвага свету; гэткам чынам, мы цалкам пазбягаем антрапамарфізму. Бо тут разглядаецца толькі *прычына* разумовай формы, якая паўсюдна сустракаецца на свеце, і хоць найвышэйшай істоце, наколькі яна ўтрымоўвае ў сабе падставу гэтай разумовай формы свету, прыпісваецца розум, але толькі паводле аналогіі, г. зн., наколькі гэты выраз паказвае толькі на стасункі, якія існуюць паміж невядомай нам найвышэйшаю прычынай і светам, каб вызначыць у ім усё ў найвышэйшай ступені разумна. Праз гэта робіцца так, што ўласцівасцю розуму мы карыстаемся не дзеля таго, каб думаць Бога, а каб думаць свет у гэткі спосаб, што ёсць неабходны, каб у дачыненні да яго мець мажліва найбольшы ўжытак розуму паводле аднаго прынцыпу. Праз гэта мы прызнаём, што найвышэйшая істота зусім не паддаецца доследам што да таго, чым яна ёсць сама ў сабе, і нават не можа быць думаная ў *пэўны спосаб*; і гэта нам перашкодзіць рабіць трансцэндэнтны ўжытак з нашых паняццяў пра розум з на-

шых паняццяў пра розум як дзейную прычыну (праз волю), каб вы-значаць боскую прыроду тымі ўласцівасцямі, што заўсёды бяруцца з чалавечай прыроды, прытым мы б губляліся ў грубых альбо і мройлі-вых паняццях; а з іншага боку, гэта перашкодзіць нам напаўняць бачанне свету гіперфізічнымі тлумачэннямі, адпаведна нашым, пера-несеным на Бога паняццям пра чалавечы розум – і адхіляць ад праўдзівлага прызначэння, паводле якога прыродазнаўства мусіць быць вывучэннем чыстай прыроды з дапамогай розуму, а не амбіцыйным вывадзеннем з’яваў прыроды з найвышэйшага розуму. Нашым сла-бым паняццям будзе адпавядаць адпаведны выраз: мы думаем сабе свет, як *быццам* ён паводле свайго тут-быцця і ўнутранага прызна-чэння паходзіць з найвышэйшага розуму, дзякуючы чаму мы частко-ва пазнаём якасць, уласцівую самому свету, не прэтэндуючы, аднак, на тое каб вызначаць уласцівасць яго прычыны самой у сабе; а часткова, з іншага боку, мы мяркуюем падставу гэтае якасці (разумовае формы свету) у *стасунку* найвышэйшае прычыны да свету, не знаходзячы пры гэтым дастатковым свету самога ў сабе*.

У гэткі спосаб цяжкасці, што, здаецца, процістаяць тэізму, знікаюць, дзякуючы таму, што з тэзаю *Юма* наконт таго, каб ужытак розуму дагматычна не выганяць па-за абшар усялякага мажлівага досведу, злучаная зусім адрозная ад яе тэза, якой не ўгледзеў *Юм*, а менавіта: абшар мажлівага досведу не павінен разглядацца як штосьці такое, што абмяжоўвала б сябе ў вачах нашага розуму. Крытыка розуму тут вызначае сапраўдны сярэдні шлях паміж дагматызмам, з якім змагаўся *Юм*, і скептыцызмам, які ён, у сваю чаргу, імкнуўся ўвесці, – сярэдні шлях, не падобны да іншых сярэдніх шляхоў, што выбіраюць-ца як бы механічна (беручы штосьці з аднаго, штосьці з другога) і нікога нічому лепшаму не навучаюць, але такі сярэдні шлях, які можна дакладна вызначыць паводле прынцыпаў.

*Я сказаў бы: каўзальнасць найвышэйшае прычыны ёсць тым самым у дачыненні да свету, чым чалавечы розум ёсць у дачыненні да сваіх штучных стварэнняў. Пры гэтым прырода найвышэйшае прычыны застаецца мне невядомаю; я толькі параўноўваю вядомае мне дзеянне (сусветны парадак) і яго разумнасць з вядомымі мне дзеяннямі чалавечага розуму і таму называю тую прычыну розумам, не надаючы ёй праз гэта ні таго, што я разумею пад гэтым выразам у чалавеку, ні чаго-сьці іншага, мне вядомага, у якасці яго ўласцівасці.

§ 59

На пачатку гэтае заўвагі я карыстаўся пачуццёвым вобразам *мяжы*, каб вызначыць абсягі розуму ў дачыненні да вызначанага для яго ўжытку. Пачуццёвы свет утрымоўвае толькі з’явы, што не ёсць рэчамі самімі ў сабе (ноўменамі); а гэтыя апошнія павінны быць развагаю менавіта таму, што яна прызнае прадметы досведу за простыя з’явы. У нашым розуме ахоплены і тыя, і другія, і паўстае пытанне: як дзейнічае розум, каб абмежаваць развагу адносна абедзвюх сфераў? Досвед, які ўтрымоўвае ўсё, што належыць да пачуццёвага свету, не абмяжоўвае сам сябе; ён ад кожнай абумоўленай рэчы даходзіць да іншай гэтаксама абумоўленай рэчы. Тое, што мусіць абмяжоўваць досвед, павінна знаходзіцца цалкам па-за яго межамі, і гэта ёсць абшарам чыстых развагавых сутнасцяў. Але што да *вызначэння* прыроды гэтых развагавых сутнасцяў, дык гэтая прастора ёсць для нас пустою, і гэтакім чынам, калі мець на ўвазе дагматычна вызначаныя паняцці, дык мы не можам выйсці па-за межы абшару мажлівага досведу. Паколькі, аднак, сама мяжа ёсць нечым станоўчым, прыналежным ад таго, што ляжыць унутры яе, як і да прасторы, што знаходзіцца па-за гэтым абшарам, дык гэта ёсць сапраўдным пазітыўным пазнаннем, даступным розуму толькі тады, калі ён пашыраецца да гэтае мяжы, не спрабуючы, аднак, яе перасягнуць, бо там ён знойдзе перад сабою толькі пустую прастору, у якой ён хоць і можа думаць формы рэчаў, але аніяк не самі рэчы. Але *абмежаванне* абшару досведу нечым такім, што па-за гэтым ёсць невядомым для розуму, уяўляе сабою ўсё-такі пэўнае пазнанне, праз якое розум, не заключаны ўнутры пачуццёвага свету, але і не прымоены па-за яго межамі, абмяжоўваецца тым, што прыпадае веданню мяжы, а менавіта стасункамі таго, што знаходзіцца па-за ёю, да таго, што ўтрымоўваецца ўнутры яе.

Натуральная тэалогія ёсць якраз такім паняццем на мяжы чалавечага розуму, бо ён бачыць сябе змушаным звярнуцца да ідэі найвышэйшае істоты (а ў практычным дачыненні таксама да ідэі інтэлігібельнага свету) не дзеля таго, каб вызначаць што-небудзь датычна гэтай чыста развагавай сутнасці, а значыць, па-за межамі пачуццёвага свету, але каб толькі скіроўваць свой уласны ўжытак унутр гэтага свету паводле прынцыпаў найбольшага (як тэарэтычнага, гэтак і практычнага) адзінства; і дзеля гэтае патрэбы ўжываецца дачыненне

свету да самастойнага розуму, як прычыны ўсіх гэтых повязяў, прычым найвышэйшая істота не мусіць *выдумляцца*, але паколькі па-за пачуццёвым светам неабходна ёсць нешта, што думаецца толькі чыстаю развагай, дык у гэткі спосаб яно мае *быць вызначаным*, хоць, вядома, толькі паводле аналогіі.

Гэтакім чынам, застаецца наша выказаная вышэй тэза, якая ёсць вынікам усёй крытыкі: «што розум з дапамогаю ўсіх сваіх прынцыпаў *a priori* ніколі не вучыць нас ні пра што іншае, як толькі пра прадметы мажлівага досведу, а што да іх, уласна, дык толькі пра тое, што можна спазнаць у досведзе»; аднак гэтае абмежаванне не замяняе розуму даводзіць нас да аб’ектыўнае *мяжы* досведу, а менавіта да *дачынэння* да таго, што само не можа быць прадметам досведу, але павінна служыць яго найвышэйшаю падставаю, прытым вучачы нас не пра нешта само ў сабе, але ў дачыненні да свайго ўласнага поўнага і звернутага да найвышэйшых мэтаў ужытку ў сферы мажлівага досведу. У гэтым, уласна кажучы, палягае ўся тая карысць, якой мы можам сабе зычыць у разумны спосаб і якой мы не без прычыны можам быць задаволеныя.

§ 60

Гэтак мы дакладна прэзентавалі метафізіку, як яна напраўду дадзеная ў *прыроднай здольнасці* чалавечага розуму, а менавіта ў тым, што стварае істотную мэту яе апрацавання, паводле яе суб’ектыўнай мажлівасці. Аднак паколькі мы пры гэтым знайшлі, што той *чыста натуральны ўжытак* гэткае здольнасці нашага розуму, калі ён не закілзаны й утрыманы ў абсягах праз дысцыпліну, мажлівую толькі дзякуючы навуковай крытыцы, ублытвае нас у перабольшаныя, часткова толькі ўяўныя, часткова нават супярэчлівыя паміж сабою *дыалектычныя* вывады, а, акрамя таго, гэтая мудрагелістая метафізіка ні ў чым не спрычыняецца да развіцця пазнання прыроды, а нават яму і шкодзіць, дык усё адно застаецца вартая доследу задача знайсці тыя *натуральныя мэты*, да якіх можа імкнуцца ў нашым розуме гэтая здольнасць да трансцэндэнтальных паняццяў, бо ўсё, што знаходзіцца ў прыродзе, павінна ад пачатку імкнуцца да нейкай карыснай мэты.

Гэтакі дослед насамрэч няпросты; і я прызнаю: тое, што я магу пра гэта сказаць, ёсць адно толькі дапушчэннем, як і ўсё, што датычыць першых мэтаў прыроды; але ў гэтым выпадку мне дазволена гэтак

рабіць, бо пытанне закранае не аб'ектыўную праўдзівасць метафізічных высноў, а прыродную здольнасць рабіць гэтакія высновы, а значыць, яно знаходзіцца па-за сістэмай метафізікі, у антрапалогіі.

Калі я параўноўваю ўсе трансцэндэнтальныя ідэі, што ўсе разам складаюць уласную задачу прыроднага чыстага розуму, якая змушае яго пакінуць простае вывучэнне прыроды й выйсці па-за межы любога мажлівага досведу і ў гэтым імкненні здзейсніць тую рэч (хай гэта будзе веданне альбо мудралюбства), што называецца метафізікай, дык пры разглядзе гэтых ідэяў я пачынаю ўсведамляць, што гэтая прыродная здольнасць скіраваная на тое, каб вызваліць наша паняцце ад кайданоў досведу і абмежаваных абсягаў простага вывучэння прыроды хоць бы нагэтулькі, каб наш розум мог убачыць перад сабою адкрыты абшар, які ўтрымоўвае адны прадметы для чыстае развагі, недасяжныя ні для якой пачуццёвасці; і гэта не дзеля таго, каб спекуляцыйна імі займацца (бо мы не маем грунту, на які можна было б паставіць нагу), а дзеля таго, што практычныя прыныцы, не знаходзячы гэткай прасторы для свайго неабходнага чакавання і надзеі, не магі б пашырыцца да тае ўсеагульнасці, якой неабходна патрабуе розум з гледзішча маралі.

І вось я знаходжу, што *псіхалагічная* ідэя, хоць яна дае мне гэтак мала датычна чыстай панаддосведнай чалавечай душы, але, прынамсі, досыць выразна паказвае недастатковасць гэтых паняццяў, а праз гэта адхіляе мяне да матэрыялізму, як такога псіхалагічнага паняцця, якое ёсць непрыдатным для вытлумачэння прыроды, а апроч таго, звужае розум з практычнага гледзішча. Гэтак, *касмалагічная* ідэя праз відочную недастатковасць усялякага мажлівага пазнання прыроды дзеля задавальнення розуму ў яго правамерных пошуках служыць для таго, каб паўстрымаць нас ад натуралізму, які выдае прыроду за самадастатковую з'яву. Урэшце, паколькі любая натуральная неабходнасць у пачуццёвым свеце заўсёды ёсць абумоўленаю, праз тое, што кожны раз падразумяецца залежнасць адных рэчаў ад другіх і безумоўная неабходнасць можна знайсці выключна ў адзінстве пэўнай прычыны, адрознай ад пачуццёвага свету, а з іншага боку, каўзальнасць гэтай прычыны, калі б яна была проста прыродаю, ніколі не магла б вытлумачыць тут-быццё таго, што ёсць выпадковым, як свайго наступства, дык розум з дапамогаю *тэалагічнай* ідэі вызваляецца ад фаталізму — прычым як фаталізму сляпой натуральнай неабходнасці ў сувязі самой прыроды, без першага пры-

цыпу, гэтак і ў каўзальнасці самога гэтага прыныцы, і вядзе да паняцця прычыны праз свабоду, а значыць, да паняцця найвышэйшае інтэлігентнасці. Гэтак трансцэндэнтальныя ідэі хоць і не прызначаныя для таго, каб нас навучаць, але ўсё-такі служыць для нейтралізацыі дзёрзкіх сцверджанняў (што звужаюць абшар розуму) *матэрыялізму, натуралізму і фаталізму*, каб праз гэта знайсці прастору маральным ідэям па-за сфераю спекуляцыйнасці; і гэта, здаецца мне, у пэўнай ступені растлумачвала б тую прыродную здольнасць.

Практычная карысць, якую можа мець чыста спекуляцыйная навука, ляжыць па-за межамі гэтае навукі й, значыцца, можа разглядацца толькі як *схолія* і, гэтаксама як усе схоліі, не належыць да самой навукі як яе частка. Усё-такі гэтае дачыненне мае месца, прынамсі, унутры межаў філасофіі, перадусім тае, якая чэрпае з чыстых крыніц розуму, дзе спекуляцыйны ўжытак розуму ў метафізіцы неабходна павінен мець еднасць з практычным ужыткам у маралі. Таму непазбежная дыялектыка чыстага розуму, што разглядаецца ў метафізіцы як прыродная здольнасць, заслугоўвае таго, каб тлумачыць яе не толькі як ілюзію, якую трэба пераадолець, але і таксама, наколькі гэта магчыма, з гледзішча яе мэты, і як пэўную *прыродную ўстанову*, хоць гэтага, паколькі яно выходзіць за межы абавязку, нельга справядліва дамагацца ад уласна метафізікі.

За другую схолію, якая ўжо знаходзіцца ў больш блізкім сваяцтве са зместам метафізікі, трэба было б уважаць развязак пытанняў, узнятых у «Крытыцы», у раздзеле на стар. 510–529 («Пра рэгуляцыйны ўжытак ідэі чыстага розуму. Дадатак да трансцэндэнтальнай дыялектыкі»). Бо якраз там выкладаюцца пэўныя пачаткі розуму, якія *a priori* вызначаюць парадак прыроды, альбо, хутчэй, развагу, паколькі яна мусіць шукаць яго законы праз досвед. Гэтыя пачаткі ў дачыненні да досведу здаюцца канстытуцыйнымі і законаўстаноўчымі, бо яны ўсё-такі вынікаюць толькі з самога розуму, які не можа, гэтак як развага, разглядацца ў якасці мажлівага досведу. Тое, ці заснаванае гэтае супадзенне на тым, што гэтак як прырода не ёсць сама ў сабе звязаная са з'явамі альбо з іх крыніцаю, з пачуццёвасцю, а выступае выключна ў дачыненні апошняй да развагі, і таму гэтаксама і самой гэтай развазе пастаянная і поўная еднасць яе ўжытку, дзеля цэласнасці мажлівага досведу (у сістэме), можа належаць толькі ў дачыненні да розуму, а значыць, і досвед апасродкавана падлягаў бы законаўстанаўленню розуму — усё гэта можа быць аб'ектам далей-

шых разважанняў з боку тых, хто хоча вышукаць у розуме, і па-за яго метафізічным ужыткам, нават ва ўніверсальных прынцыпах, што маюць на мэце сістэматызацыю натуральнай гісторыі наогул; бо гэтую задачу ў самой працы я паказаў хоць і як важную, але не паспрабаваў яе развязаць*.

Такім чынам, гэтым я завяршаю аналітычнае развязанне пастаўленага мною галоўнага пытання: «як метафізіка мажлівая ўвогуле?» — узышоўшы адтуль, дзе яе ўжытак сапраўды дадзены прынамсі ў наступствах, да падставаў яе мажлівасці.

*Маім нязменным намерам у «Крытыцы» было не прапусціць нічога такога, што магло б давесці да паўнаты даследаванне прыроды чыстага розуму, хоць бы гэта і было не ведаю як глыбока схаваным. Цяпер, калі паказана, якія доследы можна яшчэ было б правесці, кожны, незалежна ад сваіх прыхільнасцяў, можа займацца імі колькі захоча; бо менавіта гэтых парадаў справядліва можна чакаць ад таго, хто ўзяў на сябе задачу вымераць усё гэтае поле, каб потым перадаць яго іншым дзеля будучага ўраблення і адвольнага падзелу. Сюды таксама належаць абедзве гэтыя схоліі, якія з прычыны сваёй сухасці з цяжкасцю могуць быць прапанаваныя аматарам і таму выстаўлены толькі для знаўцаў.

Развязак агульнага пытання «Пралегоменаў»:

Як метафізіка мажлівая як навука?

Метафізіка як натуральная здольнасць розуму ёсць рэальнаю, але сама па сабе (як даказаў развязак трэцяга галоўнага пытання) яна мае дыялектычны і падманлівы характар. Таму калі ўжываць яе прынцыпы, ідучы следам за няхай і натуральнай, але, тым не менш, фальшываю ілюзорнасцю, то стварыць навуку не ўдасца ніколі, а толькі банальнае дыялектычнае мастацтва, у якім адна школа можа пераўзыходзіць іншую, але ніводная не будзе здольная здабыць законнае і трывалае прызнанне.

Выходзіць, каб метафізіка магла не толькі прэтэндаваць на падманлівыя ўтвары, але і сапраўды пазнаваць і пераконваць, крытыка розуму павінна прапанаваць цэлы арсенал паняццяў *a priori*, іх падзел паводле разнастайных крыніц: пачуццёвасці, развагі й розуму, далей — поўны іх пералік, а таксама аналіз усіх гэтых паняццяў разам з усім, што можа быць адсюль выведзенае; пасля чаго яна павінна паказаць, перадусім, мажлівасць сінтэтычнага пазнання *a priori* праз дэдукцыю гэтых паняццяў і, урэшце, вызначыць прынцыпы іх ужытку і іх межы, падаўшы ўсё гэта ў суцэльнай сістэме. Такім чынам, крытыка, і толькі яна, утрымоўвае ў сабе дакладна спраўджаны і выпрабаваны план, а таксама ўсе сродкі яго здзяйснення, дзякуючы чаму метафізіка можа адбыцца як навука; а з дапамогаю іншых сродкаў і захадаў дасягнуць гэтага немагчыма. Значыць, пытанне тут не ў тым, як гэта мажліва ўвогуле, а толькі ў тым, як гэта рэалізаваць, адвёўшы светлыя галовы ад ранейшага перакручанага і бясплённага яе вывучэння і натхніўшы іх на дакладнае яе апрацаванне, а таксама і ў тым, каб гэткае паяднанне намаганняў скіраваць да агульнае мэты.

Адно ёсць пэўным: хто аднойчы пакаштаваў крытыкі, таму назаўжды будзе абрыдлаю ўся тая дагматычная балбатня, з якой ён раней мусіў міжволі важдасца, бо яго розум чагосьці патрабаваў, а ён не знаходзіў нічога лепшага, каб яго забавіць. Крытыка ставіцца да звычайнае школьнае метафізікі якраз у гэткі самы спосаб, як *хімія* да

алхіміі альбо астраномія да варажбіцкае астралогіі. Я ручаюся за тое, што ніхто з тых, хто абдумаў і ўсвядоміў прыныцы крытыкі хоць бы толькі ў гэтых «Пралегоменах», ужо ніколі не вернецца да старой сафістычнай ілюзорнай навукі; наадварот, ён з пэўнаю доляй уцехі будзе глядзець на тую метафізіку, якая цяпер канчаткова ім засвоеная і якая цяпер больш не патрабуе ніякіх падрыхтоўчых адкрыццяў і якая найперш можа даць глыбокае задавальненне розуму. Бо пераважаю, на якую можа з упэўненасцю разлічваць метафізіка сярод іншых усемагчымых навук, ёсць менавіта тое, што яе можна апрацаваць у цэласнасці й давесці да ладу, пастаяннага стану, бо ёй няможна далей змяняцца і яна няздольная да ніякага разрастання праз новыя адкрыцці; а гэта дзякуючы таму, што розум мае тут крыніцы свайго пазнання не ў прадметах ды іх наглядным уяўленні (праз якое ён нічому большаму не навучыцца), а ў самім сабе; і калі будуць поўна і без усялякае двухсэнсоўнасці акрэсленыя асноўныя законы здольнасці розуму, тады не застанецца нічога з таго, што б чысты розум мог пазнаваць *a priori*, ды нават пра што ён мог бы грунтоўна распытваць. Несумненныя перспектывы гэткага пэўнага і закончамага ведання асаблівым чынам прывабліваюць, калі нават адразу адкінуць убок усю карысць (пра якую яшчэ будзе гаворка ніжэй).

Усялякае фальшывае мастацтва, усялякая пустая мудрасць доўжыцца пэўны прамежак свайго часу; бо ўрэшце яны разбураюць самі сябе, і найвышэйшая ступень іх культурнага выяўлення адначасна ёсць часам іх заняпаду. Тое, што ў дачыненні да метафізікі гэты час надышоў цяпер, даказваецца тым станам, у які яна патрапіла ва ўсіх адукаваных народаў пры той рупнасці, з якою апрацоўваюцца ўсялякага кшталту навукі. Старая арганізацыя універсітэцкіх заняткаў яшчэ захоўвае яе цень, адна-адзіная Акадэмія навук* абуджае праз перыядычна фундаваныя прэміі тую альбо іншую спробу ў гэтай сферы; але да грунтоўных навук яна ўжо не прылічваецца, і нават магчыма сабе ўявіць, як, напр., якім-небудзь таленавіты чалавек, якога мы хацелі б назваць вялікім метафізікам, прыняў бы гэта за зычлівую пахвалу, якая, аднак, наўрад ці выклікала б у каго-кольвечы якую-небудзь зайздасць.

*Тут гаворка, відавочна, ідзе пра Каралеўскую Акадэмію навук у Берліне: у 1763 г. Кант браў удзел у арганізаваным там конкурсе прац, прысвечаных праблемам метафізікі (*заўвага перакладчыка*).

Але, калі час заняпаду ўсялякае дагматычнае метафізікі, бяспрэчна, надышоў, дык сяго-таго ўсё яшчэ бракуе, каб можна было сцвярджаць, што ўжо прыспела пара яе адраджэння з дапамогаю грунтоўнае і усёабдымнае крытыкі розуму. Усе пераходы ад аднае схільнасці да зусім супрацьлеглай вядуць праз стан абьякавасці, і гэты момант ёсць самым небяспечным для аўтара, але, як мне здаецца, найспрыяльнейшым для навукі. Бо калі праз поўны разрыв колішніх сувязяў пагас партыйны дух, тады розумы ў найлепшы спосаб робяцца настрояенымі, каб паступова пачаць прыслухоўвацца да сувязі паводле новага плана.

Калі я кажу, што звязваю з гэтымі «Пралегоменамі» спадзевы на тое, што яны, мажліва, абудзяць даследаванні ў сферы крытыкі і створаць для агульнага духу філасофіі, якому, здаецца, бракуе сілкавання ў спекулятыўнай частцы, новы і шматбацьцальны прадмет заняткаў, — дык я ўжо магу загадзя сабе ўявіць, што кожны, каго б знеахвоцілі і натамілі цяжкія сцэжкі, якімі я веў яго ў «Крытыцы», запытаецца ў мяне, на чым, уласна, я ўгрунтоўваю гэтыя спадзевы? Я адказваю: *на неадхільным законе неабходнасці*.

Не варта чакаць, што чалавечы дух калі-небудзь цалкам адмовіцца ад метафізічных доследаў, гэтаксама як не варта чакаць і таго, што некалі мы адмовімся дыхаць, каб у нашыя лёгкія не трапляла забруджанае паветра. Вось жа, на свеце ў кожнага чалавека, перадусім у таго, хто займаецца рэфлексіяй, будзе метафізіка, якую — праз адсутнасць публічна вядомай меркі — кожны збудзе на свой лад. Вось жа, тое, што дагэтуль называлася метафізікай, не можа задаволіць ніякага дапытлівага розуму, але зусім немагчыма ад яе і адмовіцца, таму таксама трэба нарэшце альбо самастойна *зрабіць спробу* крытыкі чыстага розуму, альбо, калі гэтка ўжо існуе, *даследаваць* яе і ўчыніць ёй усёабдымную праверку, бо іначай няма іншага спосабу задаволіць гэтую пільную патрэбу, якая ёсць нечым большым за простую цікаўнасць.

З таго часу, як я ведаю крытыку, дачытаўшы да канца які-небудзь твор метафізічнага зместу, які, дзякуючы вызначэнню сваіх паняццяў, разнастайнасці і парадку, а таксама даступнаму выкладу, гэтаксама мяне забаўляў, як і выходзіў, я ніяк не магу ўстрымацца ад пытання: *ці прасунуў гэты аўтар метафізіку хоць бы на крок далей?* Вучоных мужоў, чые працы мне ў іншым сэнсе былі карыснымі й заўсёды спрыялі культуры ўлады маіх душэўных сілаў, я

перапрашаю, бо прызнаюся, што ані ў іх, ані ў маіх меншых спробах (на карысць якіх, аднак, прамаўляе самалюбства) я не мог знайсці нічога такога, што б прасунула навуку хоць на драбок наперад, і гэта з тае натуральнае прычыны, што гэтая навука яшчэ не існуе, а яе немагчыма скласці па частках, бо яе зародак, аднак, павінен быць цалкам перадствораны ў крытыцы. Але каб пазбегнуць усялякіх непаразуменняў, з таго, што было дагэтуль сказана, трэба сабе прыгадаць, што хоць праз аналітычнае трактаванне нашых паняццяў і напраўду бывае шмат карысці для развагі, але, разам з тым, навука (метафізікі) ані ў найменшай ступені наперад не прасоўваецца, бо гэтыя класіфікацыі паняццяў ёсць адно толькі матэрыяламі, з якіх навуку толькі яшчэ належыць змайстраваць. Як бы, прыкладам, ні раскладалася на часткі і ні вызначалася паняцце субстанцыі альбо прыналежнасцяў, гэта будзе ўсяго толькі падрыхтоўкаю да будучага ўжытку. Але калі я не магу давесці, што ва ўсім, што існуе, субстанцыя цвёрда захоўваецца і толькі прыналежнасці змяняюцца, дык з дапамогай усяго таго аналітычнага раскладу навука ані не рушыла наперад. А пры ўсім тым метафізіка да гэтага часу не здолела даказаць *a priori* ані гэтую тэзу, ані закон пра дастатковую падставу, а яшчэ ў меншай меры больш складаную тэзу, напр., з псіхалогіі й касмалогіі, ды і ўвогуле не здолела даказаць нікую сінтэтычную тэзу; вось жа, увесь гэты аналіз паняццяў не стварыў нічога, ні да чаго не прывёў, і навука пасля ўсяго гэтага капання і гвалту знаходзіцца тамсама, дзе яна была за часоў *Арыстотэля*, хоць падрыхтоўчыя захады да яе, бяспрэчна, былі б лепшымі за ранейшыя, калі б толькі быў знойдзены слушны шлях да сінтэтычных пазнанняў.

Калі б хто-небудзь адчуў сябе абражаным праз гэта, дык ён мог бы лёгка адхіліць маё абвінавачванне, няхай бы ён прывёў толькі адну-адзіную сінтэтычную тэзу, прыналежную да метафізікі, якую ён бы падахвоціўся даказаць *a priori* дагматычным чынам, альбо толькі тады, калі ён гэта здзейсніць, я прызнаю, што ён насамрэч прасунуў гэтую навуку наперад, нават калі гэтае сцверджанне, акрамя таго, у дастатковай меры пацвярджалася таксама праз побытавы досвед. Аніякае патрабаванне не можа быць больш памяркоўным і больш слушным, як гэта, а ў выпадку (бяспрэчна пэўным) яго невыканання няма больш справядлівага вердыкту за той, што метафізіка як навука дагэтуль зусім яшчэ не існавала.

Толькі дзве рэчы я павінен выключыць на той выпадак, калі б мой

выклік быў прыняты: па-першае, гульнію ў *праўдападабенства* і стварэнне дапушчэнняў, якая гэтаксама кепска пасуе метафізіцы, як і геаметрыі; па-другое, развязак пытання праз чарадзейную палачку гэтак званае *здоровое чалавечае развагі*, якая не кожнага б'е, але дзейнічае паводле асабістых упадабанняў.

Што да *першае ўмовы*, дык, напэўна, не можа быць нічога больш недарэчнага, як угрунтоўваць свае высновы ў метафізіцы — філасофіі, што выпякае з чыстага розуму — у верагоднасці й меркаваннях. Усё, што пазнаецца *a priori*, менавіта праз гэта мяркуюцца як праўдзівае ападыктычна і гэтак мусіць даказвацца. З гэтым самым поспехам можна было б угрунтоўваць геаметрыю і арыфметыку у меркаваннях; бо, калі ў апошняй ідзе гаворка пра *calculus probabilium* (вылічэнне імавернасцяў), дык тут утрымоўваюцца не верагодныя, а зусім пэўныя высновы пра ступень мажлівасці вядомых выпадкаў, пры пэўных аднастайных варунках, якія ў суме ўсіх мажлівых выпадкаў павінны зусім бездакорна адбыцца ў адпаведнасці з правілаам, хоць у дачыненні да кожнага канкрэтнага выпадку яно недастаткова акрэсленае. Толькі ў эмпірычным прыродазнаўстве могуць дапускацца меркаванні (дзякуючы індукцыі й аналогіі), але, прынамсі, магчымасць таго, што я мяркую, павінна быць зусім пэўнаю.

Яшчэ горш абгрунтаванаю ёсць спасылка на *здоровую чалавечую развагу*, калі гаворка ідзе пра паняцці і падставовыя тэзы, не пра тое, наколькі яны маюць захоўваць адекватнасць у дачыненні да досведу, а пра тое, наколькі яны маюць вартасць і па-за досведнымі ўмовамі. Бо што такое *здоровая развага*? Гэта *побытавая развага*, наколькі ён робіць слушныя высновы. А што такое побытавая развага? Гэта — здольнасць пазнання і ўжытку правіл *in concreto*, у адрозненне ад *спекуляцыйнае развагі*, якая ёсць здольнасцю пазнання правіл *in abstracto*. Гэтак, да прыкладу, *здоровая развага* наўрад ці зразумее правіла, што ўсё, што адбываецца, вызначаецца яго прычынаю і ніколі не спасцігне таго ў яго ўсеагульнасці. Таму ёй патрэбны будзе прыклад з досведу, і калі яна пачуе, што ён ёсць ні чым іншым, як тое, што яна заўсёды думала, напрыклад, калі была разбітая шыба альбо нешта прапала з дому, — дык тады яна зразумее гэтую тэзу і пагодзіцца з ёю. Побытавая развага не знаходзіць аніякага іншага ўжытку, акрамя толькі таго, наколькі яна можа свае правілы (хоць яны ў ёй насамрэч прысутныя ў ёй *a priori*) убачыць пацверджанымі ў досведзе, а значыць, усвядоміць іх *a priori* і неза-

лежна ад досведу, — і належыць спекуляцыйнай развазе, выходзячы гэткім чынам па-за далягляд побытавае развагі. Метафізіка, аднак, мае дачыненне выключна з апошнім згаданым спосабам пазнання і, напэўна, пра нашу здаровую развагу кепска сведчыць спасылка на таго гаранта, які не мае чаго тут сказаць і на якога толькі глядзяць зверху — хіба што мы маем праблемы і, заглыбіўшыся ў спекуляцыйнасць, мы не дамо рады самі сабе дапамагчы.

Звычайным спосабам уцёкаў, якім карыстаюцца гэтыя фальшывыя сябры здаровае чалавечае развагі (што часам яе ўсхваляюць, але найчасцей ёю пагарджаюць), ёсць наступны: яны кажуць, маўляў, павінна ж існаваць колькі сказаў, праўдзівых беспасярэдне, якія не толькі не вымагаюць доказаў, але пра якія і не трэба рабіць аніякае справаздачы; бо іначай ніколі не дойдзеш да канца з падставамі сваіх высноў; але з мэтай даказаць гэтае паўнамоцтва яны ніколі не здолеюць (пакінуўшы ўбаку тэзу супярэчнасці, якой, аднак, недастаткова для выказвання праўдзівасці сінтэтычных высноў) прывесці аніякага іншага бяспрэчнага прыкладу, які яны маглі б беспасярэдне прыпісаць побытавай чалавечай развазе, чым матэматычныя палажэнні: напр., што два памножыць на два будзе чатыры, што паміж двума пунктамі можна правесці толькі адну прамую і г.д. Аднак гэта высновы, што вельмі далёка адстаяць ад метафізікі. Бо ў матэматыцы я магу сам зрабіць (сканструяваць) усё тое, што ўяўляю сабе мажлівым у паняцці; я дадаю да двух іншых два і сам складаю лік чатыры, альбо ў думках праводжу рознага кшталту лініі ад аднаго пункта да другога і знаходжу толькі адну-адзіную, якая ва ўсіх сваіх частках (як роўных, гэтак і няроўных) тоесная сабе. Але з дапамогаю ўсяе сілы свайго мыслення я не магу вывесці з паняцця аднае рэчы паняцце другой, чыё тут-быццё знаходзіцца ў неабходнай сувязі з першаю; дзеля гэтага я павінен звярнуцца па дапамогу да досведу, і хоць мая развага *a priori* дае мне (але заўсёды толькі адносна мажлівага досведу) паняцце пра гэткую повязь (каўзальнасць), але я не магу — гэтак як паняцці матэматыкі — *a priori* прэзентаваць у наглядным уяўленні, а значыць, паказаць яго мажліvasць *a priori*; гэтае паняцце, разам з прынцыпамі яго ўжытку, заўсёды вымагае, калі яно мусіць мець вартасць *a priori* — чаго мы, аднак жа, дамагаемся ў метафізіцы — апраўдання і дэдукцыі свае мажліvasці; бо ў процілеглым выпадку невядома, як далёка сягае яго вартасць і ці можна яго ўжываць выключна ў межах досведу альбо па-за

ім. Гэтак вось у метафізіцы, як спекуляцыйнай навуцы чыстага розуму, ніколі немагчыма спасылацца на побытавую чалавечую развагу, але нам дазваляецца гэта рабіць, калі мы вымушаныя яе, гэтую навуку, пакінуць і (у пэўных справах) адмовіцца ад любога чыстага спекуляцыйнага пазнання, якое заўсёды павінна быць веданнем, а значыць, ад самой метафізікі і яе павучанняў; і калі для нас адзіна мажліваю ёсць разумная вера, якую мы бачым дастатковаю дзеля сваіх патрэб (а можа быць, і больш дабратворнаю за самое веданне). Бо тады зусім мяняецца вобраз рэчы. Метафізіка павінна быць навукаю не толькі ў цэлым, але і ў сваіх частках, альбо яна ёсць абсалютна нічым; бо яна, як спекуляцыйнасць чыстага розуму, нідзе не мае апірышча, акрамя як ва ўсеагульных рэфлексіях. Па-за ёю, аднак, праўдападабенства і здаровая чалавечая развага могуць мець свой карысны і правамерны ўжытак, але паводле цалкам уласных прынцыпаў, вага якіх заўсёды залежыць ад дачыненняў з практычнымі рэчамі.

Вось чаго я, на мой погляд, маю права патрабаваць дзеля мажліvasці метафізікі як навукі.

Дадатак

Пра тое, што можа здарыцца, каб зрабіць метафізіку як навуку рэальнаю

Паколькі ні на адным шляху, якія былі дагэтуль працярэбленыя, гэтая мэта дасягнутая не была, а без папярэдняй крытыкі чыстага розуму ніколі ёй не будзе дасягнутая, дык падаецца, што жаданне дакладна і пільна даследаваць прапанаваную тут спробу яе дасягнення, не пазбаўленае слушнасці,— калі толькі не прызнаць яшчэ болей лагічным зусім адмовіцца ад усялякіх прэтэнзій на метафізіку, на конт чаго, калі толькі заставацца верным свайму рашэнню, запярэчыць нічога нельга. Калі прымаць хаду рэчаў так, як яна напраўду мае месца, а не так, як яна мусіла б развівацца, дык бываюць высновы двух гатункаў: *выснова, якая папярэднічае доследу*, і так ёсць у нашым выпадку, калі чытач на падставе сваёй метафізікі робіць выснову пра крытыку чыстага розуму (якая толькі мусіць даследаваць гэтую мажлівасць), і потым іншую *выснову, што ідзе ўслед за доследам*, калі ўжо чытач здолее на нейкі час пакінуць убакі высновы, што вынікаюць з крытычных доследаў, якія б у значнай ступені маглі парушыць прынятую ім метафізіку, і перадусім вывучае падставы, з якіх можна рабіць тыя вывады. Калі б тое, што падаецца ў побытавай метафізіцы, было несумненна пэўным (напрыклад, як геаметрыя), дык першы спосаб рабіць высновы меў бы вартасць; бо калі вывады з вядомых прынцыпаў супярэчаць несумненна праўдзівым рэчам, дык тыя прынцыпы фальшывыя і павінны быць адкінутыя без усялякага далейшага доследу. Калі ж, аднак, становішча абстаіць не так, што метафізіка мае запас бясспрэчна праўдзівых (сінтэтычных) тэзаў, а наадварот — што мноства яе тэзаў, будучы, мусіць, не горшымі за іншых, застаюцца, аднак, не менш фіктыўнымі і ў сваіх высновах супярэчаць самім сабе, а пры гэтым няма абсалютна ніякага надзейнага крытэру праўдзівасці яе ўласна-метафізічных (сінтэтычных) тэзаў,— у такім выпадку першы спосаб вывадзення высноваў не можа быць дапушчальным, а вывучэнне прынцыпаў крытыкі павінна папярэднічаць любой выснове пра яе вартасць альбо нявартасць.

Прыклад высновы ў дачыненні да «Крытыкі», якая папярэднічае доследу

Гэткага кшталту выснову можна знайсці ў «Göttingische gelehrte Anzeigen», у трэцяй частцы Дадатку, за 19 студзеня 1782, стар. 40 і наст.

Калі аўтар, добра абазнаны ў прадмеце сваёй працы, у якой ён імкнуўся выкласці яго апрацаванне на падставе ўласных роздумаў, патрапляе ў рукі рэцэнзента, які, са свайго боку, дастаткова праніклівы, каб адсачыць тыя моманты, на якіх, уласна, грунтуецца вартасць альбо нявартасць працы, а пры гэтым не чапляецца да словаў, а вывучае рэчы, а не толькі аглядае і спраўджвае прынцыпы, з якіх выходзіў аўтар, дык напраўду строгасць яго высноў можа аўтару не падабацца, але публіцы ўсё адно, бо яна пры гэтым выйграе; дык сам аўтар можа быць задаволены, што вось надарылася мажлівасць выправіць альбо растлумачыць свае працы, якія загадзя былі прaanалізаваныя знаўцам і ў гэты спосаб — калі ён мяркуюе, што ў сутнасці мае рацыю — прыбраць з дарогі камень спатыкнення, які ў будучым мог бы быць невыгодным для яго працы.

Я са сваім рэцэнзентам знаходжуся зусім у іншым становішчы. Ён, здаецца, зусім не разумее, пра што, уласна, ішла гаворка ў доследзе, якім я (удала альбо няўдала) займаўся; і я сапраўды не ведаю, ці віна за тое, што ён ніколі не здолеў выйсці думкаю па-за межы школьнае метафізікі, палягае ў дэфіцыце цяглічасці прадумаць вялікі аб'ём твор, альбо ў разславанасці на рэформу, што пагражае навуцы, у якой, на яго погляд, усё ўжо даўно было вытлумачана і даведзена да ладу, альбо таксама — гэтую мажлівасць я дапускаю з неахвотаю — сапраўдная абмежаванасць разумення; досыць таго, што ён з імпэтам праходзіць праз доўгі шэраг тэзаў, у звязку з якімі, калі не ведаць іх перадумоў, немагчыма думаць абсалютна нічога, там і сям раскідае свае нараканні, падставы якіх чытачу гэтаксама малазразумелыя, як і тыя тэзы, супраць якіх яны скіраваныя, і, у гэткі спосаб, ён не можа ані даваць карысную інфармацыю публіцы, ані прычыніць мне хоць якую шкоду ў вачах знаўцаў; таму я пакінуў бы па-за ўвагаю гэты водгук, калі б ён не ствараў мне нагоды даць пэўныя тлумачэнні, якія маглі б у пэўных выпадках засцерагчы чытачоў «Пралегоменаў» ад непаразумення. Аднак рэцэнзент, каб прыняць пункт

погляду, з якога яму найлягчэй было б увесць твор паказаць у нявыгадны для аўтара спосаб, не займаючыся аніякім сур'ёзным доследам, ён пачынае і заканчвае тым самым, што гаворыць: «Гэтая праца ёсць сістэмаю трансцэндэнтальнага (альбо, як ён гэта перакладае, найвышэйшага*) ідэалізму».

Убачыўшы гэтыя словы, я адразу сцяміў, якая гэта будзе рэцэнзія: прыкладна такая, як калі б некаму, хто ніколі нічога не чуў пра геаметрыю, трапіўся Эўклід і ён, пагартуўшы яго і паразглядаўшы розныя фігуры, потым на пытанне, што ён пра гэта думае, адказаў бы нешта такога кшталту: «Гэтая кніжка — сістэматычны курс рысавання; аўтар карыстаецца асабліваю моваю, каб даваць цямныя, невыразныя інструкцыі, якія, урэшце, не могуць прывесці да таго самага, што кожны можа зрабіць з дапамогаю добрага вымярэння вокам і г.д.»

Але дазвольце нам паглядзець больш пільна, што гэта за ідэалізм, які праходзіць праз усю маю працу, хоць ён далёка не ўтварае душу маёй сістэмы.

Тэза кожнага сапраўднага ідэаліста, ад элеацкае школы да біскупа Бёрклі ўтрымоўваецца ў наступнай формуле: «Усялякае пазнанне праз пачуцці й досвед ёсць не чым іншым, як толькі ілюзіяй, а праўдзівасць палягае толькі ў ідэях чыстае развагі й розуму».

Прынцып, які непадзельна кіруе маім ідэалізмам, аднак, гучыць наступным чынам: «Усялякае пазнанне рэчаў з аднае толькі чыстае развагі альбо чыстага розуму ёсць не чым іншым, як толькі ілюзіяй, а толькі ў досведзе ёсць праўдзівасць».

Але ж гэта — поўная процілегласць таму, сапраўднаму ідэалізму;

*Ні ў якім разе не «найвышэйшы». Не для мяне высокія вежы і падобныя да іх метафізічна высокія мужы, вакол якіх — адных і другіх — зазвычай многа ветру. Маё месца — гэта плённая глыбіня (*bathos*) досведу, а слова «трансцэндэнтальны», якога шматкроць паказанае мною значэнне нават не было зразуметае рэцэнзентам (гэтак павярхоўна ён на ўсё глядзеў), значыць не тое, што выходзіць па-за межы ўсялякага досведу, але штосьці такое, што яму (*a priori*) хоць і папярэднічае, але не ёсць прызначанае ні для чаго іншага, акрамя як зрабіць мажлівым досведнае пазнанне. Калі гэтыя паняцці перасягаюць досвед, тады іх ужытак называецца трансцэндэнтным і адрозніваецца ад іманентнага, г. зн. абмежаванага досведам, ужытку. Усім гэткага кшталту непаразуменням мы дастаткова запярэчылі ў гэтай працы, але рэцэнзент знаходзіў сваю выгоду ў непаразуменнях.

як жа выйшла, што я ўжываю гэты выраз дзеля абсалютна іншае мэты, і як рэцэнзент дайшоў да таго, каб яго паўсюль бачыць?

Развязак гэтае цяжкасці палягае ў нечым такім, што можна было б лёгка зразумець з кантэксту працы, калі б было гэткае жаданне. Прастора і час, разам з усім, што яны ў сабе ўтрымоўваюць, не ёсць рэчамі самімі ў сабе альбо іх уласцівасцямі, а належаць толькі да іх з'яваў; дасюль я маю адно меркаванне з тымі ідэалістамі. Аднак яны, а сярод іх асабліва Бёрклі, уважаюць прастору за чыста эмпірычнае ўяўленне, якое, гэтаксама як з'явы ў ёй, разам з усімі азначэннямі вядомае толькі з дапамогай досведу альбо ўспрымання; я ж, наадварот, паказваю перадусім, што прастора (і таксама час, на які Бёрклі не звярнуў увагі) з усімі яе азначэннямі *a priori*, бо яна, як і час, уласцівая нам папярэдзе ўсялякага ўспрымання і досведу, як чыстая форма нашае пачуццёвасці і робіць мажлівым усялякае нагляднае ўяўленне, а значыць, і ўсе з'явы. Адсюль вынікае, што, паколькі праўдзівасць грунтуецца на агульных і неабходных законах як сваіх крытэрах, досвед у Бёрклі не можа мець аніякіх крытэраў праўдзівасці, бо ён не закладаў у падмурак яго з'яваў *a priori* нічога; з чаго натуральна вынікала, што яны ёсць нічым іншым, а толькі суцэльнай ілюзіяй; у нас жа, наадварот, прастора і час (у сувязі з чыстымі паняццямі развагі) *a priori* ствараюць для ўсялякага мажлівага досведу яго закон, які разам з тым выдае слушны крытэр, каб адрозніваць у ім праўдзівасць ад ілюзорнасці*.

Вось жа, мой так званы (уласна крытычны) ідэалізм мае своеасаблівы кшталт; а менавіта, ён абвяргае ідэалізм звычайны, а дзякуючы яму ўсялякае пазнанне *a priori*, нават геаметрычнае пазнанне, перадусім атрымлівае аб'ектыўную рэальнасць, якая без гэтай маёй даказанай ідэальнасці прасторы і часу не магла б сцвярджацца нават

*Сапраўдны ідэалізм заўсёды мае на мэце нейкі мройлівы намер, ды ён не можа мець іншага намеру; а мой ідэалізм існуе толькі дзеля таго, каб спасцігнуць мажлівасць нашага пазнання *a priori* датычна прадметаў досведу, што ёсць праблемаю, якая дагэтуль не была вырашаная, а нават і пастаўленая. Праз гэта цяпер падае ўвесь мройлівы ідэалізм, які заўсёды (як гэта відаць ужо ў Платона) з нашых пазнанняў *a priori* (нават геаметрычных) рабіў высновы на конт іншага, акрамя пачуццёвага, (а менавіта інтэлектуальнага) уяўлення, бо нікому не прыходзіла ў галаву, што праз пачуцці можна таксама складаць уяўленні *a priori*.

самымі руплівымі рэалістамі. Пры гэтым стане рэчаў я хацеў бы, каб пазбегнуць любых непаразуменняў, назваць гэтае маё паняцце іначай; але цалкам яго змяніць яго б не ўдалося. Вось жа, няхай мне будзе дазволена называць яго ў будучыні — як гэта ўжо рабілася вышэй — фармальным, а яшчэ лепей — крытычным ідэалізмам, каб адрозніваць яго ад дагматычнага ідэалізму Бёрклі і ад скептычнага Дэкартавага.

Далей у рэцэнзіі на гэтую кнігу я не знаходжу нічога значнага. Яе аўтар робіць высновы пра ўсё *en gros*, у манеры, выбранай разумна, бо пры гэтым ён не раскрывае ні свайго ведання, ні няведання; адна-адзіная разгорнутая выснова *en détail*, калі б яна, як належыць, закралася галоўнае пытанне, магла б выкрыць, мажліва, маю памылку, а мажліва, — таксама і ступень арыентацыі рэцэнзента ў гэткага кшталту доследах. Някепска была прыдуманая і наступная хітрасць, каб загадзя адбіць ахвоту да чытання гэтай кнігі ў чытачоў, якія прывыклі складаць сабе паняцце пра кнігі з газетных артыкулаў: на адным дыханні пераказаць, адну за адною, мноства такіх тэзаў, якія, па-за звязкам з іх доказамі і тлумачэннямі (асабліва, калі яны гэтак супрацьстаяць любой школьнай метафізіцы) неабходна павінны здавацца бессэнсоўнымі; дасць у гэты спосаб чытача да адчування агіды і потым, пазнаёміўшы мяне з глыбокадумнаю тэзай пра тое, што трывалая ілюзорнасць ёсць праўдаю, скончыць суровым, хоць і бацькоўскім павучаннем: навошта гэтая спрэчка супраць агульнапрынятае мовы, навошта і адкуль гэтае ідэалістычнае адрозніванне? Выснова, якая зводзіць усю асаблівасць маёй кніжкі, што напачатку была абвінавачаная ў метафізічнай ерасі, урэшце да толькі моўнага наватарства, выразна даводзіць тое, што мой прэтэнцыёзны суддзя нічога з яе не зразумеў, у тым ліку і таксама самога сябе.*

* Рэцэнзент найчасцей ваюе са сваім уласным ценем. Калі я праўдзівасць досведу проціпастаўляю сненню, дык ён зусім не зважае, што гаворка тут ідзе толькі пра вядомы *Somnio objective sumpto* Вольфавай філасофіі, які ёсць адно фармальным, і пры гэтым увага не звяртаецца на розніцу паміж сном і яваю, а ў трансцэндэнтальнай філасофіі ёй не можа звяртацца. Зрэшты, маю дэдукцыйны катэгорый і табліцу развагавых прынцыпаў ён называе «агульнавядомымі прынцыпамі логікі й анталогіі, выказанымі ў ідэалістычным спосаб». Будзе дастаткова, калі чытач у гэтым пытанні зазірне ў гэтыя «Пралегомены», каб пераканацца, што няможна было зрабіць больш убогай і нават гістарычна не няслушнай высновы.

Між тым, рэцэнзент гаворыць як чалавек, які павінен рэпрэзентаваць важныя і выдатныя погляды, якія ён, аднак, трымае прыхаванымі; бо ў дачыненні да метафізікі мне апошнім часам не вядома нічога такога, што магло б гэты тон апраўдваць. Аднак ён робіць вельмі няслушна, хаваючы ад свету свае адкрыцці, бо, несумненна, шмат з кім адбываецца тое, што і са мною, а менавіта, пры ўсім тым цудоўным, што ўжо даўно было напісана ў гэтай галіне, яны, аднак, аніяк не здолелі знайсці, каб навука праз гэта прасунулася хоць бы на крок наперад. Зрэшты, завастрэнне дэфініцый, стварэнне для кульгавых аргументаў новых падпораў, прышываць да лахманаў метафізікі новыя латкі альбо надаванне ім новага фасону — усё гэта можна яшчэ знайсці, але свет таго не патрабуе. Метафізічнымі сцверджаннямі свет сыты; патрэбныя магчымасць гэтай навукі, крыніцы, з якіх можна вывесці пэўнасць тых самых сцверджанняў, і надзейныя крытэры, каб адрозніваць дыялектычную ілюзорнасць чыстага розуму ад праўдзівасці. Рэцэнзент павінен мець да гэтага ключ, іначай ён ніколі б не стаў прамаўляць гэтым высокім тонам.

Але я пачынаю падазраваць, што гэткай навукавай патрэба, мажліва, ніколі не прыходзіла яму ў галаву, бо ў іншым выпадку ён бы сканцэнтраваў сваю ўвагу на гэтым пункце, і нават няўдалая спроба ў гэткай важнай справе напаткала б павагу з яго боку. Калі яно так, дык мы зноў з ім добрыя сябры. Няхай ён колькі захоча загалыбляецца ў сваю метафізіку — ніхто ў гэтым яму не мусіць замінаць; толькі наконт таго, што ляжыць па-за межамі метафізікі, пра яе крыніцу, што знаходзіцца ў розуме, ён ужо не можа рабіць высновы. А тое, што маё падазрэнне мае падставы, я магу дасць гэтак: пра мажлівасць сінтэтычнага пазнання *a priori*, якое было сапраўднай задачай, ад развязання якой цалкам залежыць лёс метафізікі, да чаго дарэшты зводзілася і мая «Крытыка» (таксама, як і гэтыя мае «Пралегомены»), ён ані словам не абмовіўся. Ідэалізм, на які наткнуўся рэцэнзент, і ў якім ён засеў, быў улучаны ў дактрыну толькі як адпаведны сродак для развязання тае задачы (хоць ён атрымаў сваё пацверджанне таксама праз іншыя падставы), і тут рэцэнзент павінен быў бы паказаць тое, што альбо сама задача не мае гэткае важнасці, якую я ёй надаю там (як і цяпер у «Пралегоменах»), альбо што яна зусім не можа быць развязаная з дапамогаю майго паняцця з'яваў, ці можа быць лепей развязаная ў іншы спосаб; але пра гэта я не знаходжу ў рэцэнзіі аніводнага слова. Значыць, рэцэнзент нічога не

зраумеў у майёй працы, а мажліва, таксама нічога ў духу ды сутнасці самой метафізікі, калі толькі не лічыць — чаму я аддаў бы перавагу — менавіта, што паспешліvasць рэцэнзента, з прычыны цяжкасці пераадолення гэтых шматлікіх перашкодаў, кінула невыгодны цень на твор перад яго вачыма і зрабіла яго непазнавальным у яго найважнейшых рысах.

Надта далёка яшчэ да таго, каб які-небудзь навуковы часопіс — як бы добра і дбайна ні падбіраліся яго супрацоўнікі — мог бы ў галіне метафізікі, гэтак як у іншых сферах, падтрымліваць сваю наогул заслужаную рэпутацыю. Іншыя навукі і веды ўсё ж такі маюць свой уласны маштаб. Матэматыка мае яго ў самой сабе, гісторыя і тэалогія ў свецкіх кнігах альбо ў святых пісаннях, прыродазнаўства і медыцына — у матэматыцы і ў досведзе, юрыспрудэнцыя ў зборах законаў, і нават справы смаку — у старажытных узорах. Але для характарыстыкі тае рэчы, што мае назву метафізікі, трэба яшчэ знайсці маштаб (я зрабіў спробу вызначыць яго як і спосаб яго ўжытку). Што ж, аднак, трэба рабіць да таго часу, пакуль ён будзе вызначаны, а ўсё-такі ёсць неабходнасць рабіць высновы пра творы гэтага кшталту? Калі яны маюць дагматычны характар, дык з імі можна абыходзіцца як заўгодна; але тут ніхто не будзе браць на сябе перад іншымі ролю майстра і заўсёды знойдзецца нехта, хто адплаціць яму тым самым. Калі ж яны маюць крытычны характар і бяруць пад увагу не іншыя працы, а сам розум, гэтак што тут няма прынятага ўжо маштабу характарыстыкі, а ён яшчэ толькі шукаецца, — дык, дапускаючы прэрэчанні і звягу, трэба, аднак, каб у падмурку ляжала схільнасць да кампрамісу, бо патрэба тут мае супольны характар, і адсутнасць абавязковага разумення робіць вырашальна-судовы позірк недарэчным.

Але каб гэтую маю абарону звязаць з інтарэсам супольнасці філосафавання, я прапаную спробу, якая мусіць вырашыць у справе спосабу, у які любы метафізічныя доследы павінны быць скіраваныя да іх агульнае мэты. Гэта ёсць не чым іншым, як тым, што звычайна рабілі матэматыкі, каб у спрэчцы за прыярытэт прадэманстраваць перавагу сваіх метадаў; а менавіта, кідаючы выклік рэцэнзенту, патрабуючы ад яго даказаць у яго спосаб, але абавязкова з выкарыстаннем падставаў *a priori*, адну-адзіную, адстойваную ім па-сапраўднаму метафізічную тэзу — г. зн., сінтэтычную і пазнаваную *a priori*, і ў кожным разе, адну з тых самых неабходных — напрыклад, прынцып

трываласці субстанцыі альбо неабходнага вызначэння падзеяў праз іх прычыну. Калі ён гэтага не здолее зрабіць (а маўчанне ёсць прызнаннем у гэтым), тады ён павінен прызнаць, што, паколькі метафізіка без ападыктычнай пэўнасці тэзаў гэткага кшталту ёсць абсалютна нічым, дык іх мажлівасць альбо немажлівасць павінна перш за ўсё быць выкладзеная ў крытыцы чыстага розуму; а значыць, ён абавязаны альбо прызнаць, што падставы майёй крытыкі слушныя, альбо давесці іх нявартасць. Паколькі, аднак, я ўжо загадзя бачу, што, што пры ўсёй той бесклапотнасці, з якою ён дагэтуль давяраўся пэўнасці сваіх прынцыпаў, ва ўсёй галіне метафізікі не знойдзе — паколькі гаворка ідзе пра сур'ёзную спробу — хоць бы аднаго-адзінага, з якім ён мог бы смела выступіць, — дык я гатовы згадзіцца на самую выгодную для яго ўмову, якую толькі магчыма чакаць у спрэчцы, а менавіта, пазбавіць яго ад *onus probandi* і ўзяць яго на сябе.

Вось жа, у гэтых «Пралегоменах» і ў майёй «Крытыцы» (раздзел, у якім гаворка ідзе пра тэзы і антытэзы чатырох антыноміяў) ён знойдзе восем тэзаў, якія ў парах супярэчаць адна адной, але кожная з якіх неабходна належыць да метафізікі, якая павінна альбо яе прыняць, альбо абвергнуць (хоць паміж імі няма такой, якая б свайго часу не прызнавалася якім-небудзь філосафам). Цяпер, ён паводле свайго жадання можа абсалютна свабодна выбраць адну з гэтых васьмі тэзаў і прыняць іх без даказвання, ад якога я яго пазбаўляю, але толькі адну (бо губляць час для яго гэтаксама мала карысна, як і для мяне), каб пасля выступіць з нападамі на мой доказ антытэзы. Калі, аднак, я здолею гэты доказ уратаваць і гэтакім чынам паказаць, што адваротнае прынятай ім тэзы можна давесці гэтаксама выразна паводле прынцыпаў, якія неабходна павінна прызнаць любая дагматычная метафізіка, — дык гэтым самым будзе выказана, што метафізіка мае нейкую прыроджаную загану, якую мы не здолеем растлумачыць, а яшчэ ў меншай ступені зліквідаваць, не дайшоўшы да месца яе паходжання, да самога чыстага розуму; і вось гэтак трэба альбо прыняць маю «Крытыку», альбо замяніць яе на нейкую лепшую, а значыць, яе трэба самае меншае вывучыць, чаго я адзіна толькі цяпер і жадаю. Калі, аднак, я не здолею ўратаваць свайго доказу, дык на баку майго апанента застанецца адна сінтэтычная тэза *a priori*, выведзеная з дагматычных прынцыпаў, праз што маё абвінавачванне побытавай метафізікі аказваецца несправядлівым, і я абавязваюся прызнаць яго асуджэнне майёй «Крытыкі» за слушнае

(хоць, відаць, гэта яшчэ далёка не ёсць неабходным наступствам). Але пры гэтым, здаецца, трэба было б пакінуць *інкогніта*, бо ў іншым выпадку я не здолею вынайсці той спосаб, у я мог бы пазбегнуць таго, што, замест аднае задачы, мяне ўганаруюць альбо, хутчэй, заваляду сваімі задачамі шматлікія ананімныя і, аднак, не пакліканыя апаненты.

Прапанова такога даследавання крытыкі, за якім можа ісці выснова

Я абавязаны шаноўнай публіцы і за тое маўчанне, якім яна працягла час уганароўвала маю «Крытыку»; бо гэта ўсё-такі сведчыць пра адкладанне высновы і, значыць, пра нейкае меркаванне, што ў працы, якая сыходзіць з усіх пратаптаных сцежак і пракладае новыя, на якой адразу і немагчыма зарыентавацца, ёсць нешта такое, што магло б надаць новае жыццё і плённасць важнай, але цяпер усохлай галіне чалавечых пазнанняў; а адсюль вынікае асцярожнасць, каб праз паспешлівыя высновы не паламаць і не знішчыць слабенькай яшчэ прышчэпленай флянсы. Толькі цяпер я менавіта і сустракаю ў «*Gothaische gelehrte Zeitung*» сціплую спробу запозненай з гэтых прычын ацэнкі, грунтоўнасць якой (не зважаючы на падазроную ў гэтым пахвалу з майго боку) кожны чытач самастойна ўгледзіць дзякуючы дакладнаму і нескажонаму выкладу аднаго фрагмента, да-тычнага першых падставовых тэзаў майго твора.

Вось жа, я прапаную — паколькі на падставе аднаразовага агульнага позірку немагчыма выдаць адразу цэласную выснову пра ўсю вялізную пабудову — разгледзець яе па частках, пачынаючы ад падмурка, карыстаючыся пры гэтым «Пралегоменамі» як агульным абрысам, з якім пры неабходнасці можна было б параўноўваць саму тую працу. Гэтае жаданне, калі б яно не грунтавалася ні на чым іншым, як на ўяўленні важнасці, якую пыха звычайна надае ўсім сваім уласным творам, было б нясціплым і заслугоўвала б таго, каб быць з незадавальненнем адхіленым. Але цяпер справы ўсяе спекуляцыйнае філасофіі знаходзяцца ў гэтым стане, што яны дасягнулі мяжы, за якую ёй пагражае поўнае знікненне, хоць чалавечы розум трымаецца за яе з невынішчальнай прыхільнасцю, якая цяпер —

толькі таму, што няспынна сутыкаецца з расчараваннямі — спрабуе, хоць і марна, ператварыцца ў абьякавасць.

У наш асвечаны час немагчыма дапусціць, каб шматлікія заслужаныя асобы не выкарыстоўвалі кожнага зручнага выпадку дзеля супрацоўніцтва ў імя супольнага для ўсіх інтарэсу розуму, які ўсё больш ахопліваецца асветаю, калі толькі з'яўляецца якая-кольвечы надзея праз гэта дасягнуць сваёй мэты. Матэматыка, прыродазнаўства, законы, мастацтвы, нават мараль і г.д. яшчэ не запаўняюць душу ў поўнай меры; у ёй заўсёды застаецца пэўная прастора, вызначаная для самога чыстага і спекуляцыйнага розуму; і пустата гэтае прасторы змушае нас шукаць у штучна створаных забаўках, альбо нават у летуценнях, бачнасць заняткаў і забаваў, а насамрэч толькі спосабу развешвання, каб заглушыць абцяжарвальны покліч розуму, які, адпаведна свайму прызначэнню, дамагаецца нечага такога, што задавальняла б яго дзеля яго самога, а не толькі змужала б да працы, якая служыць іншым намерам альбо інтарэсу схільнасцяў. Таму таксама, як я небеспадстаўна мяркую, разважанне, якое займаецца выключна гэтым аб'ёмам існага для сябе розуму, будзе мець — паколькі менавіта тут павінны сутыкнуцца і злучыцца ў адно цэлае ўсе іншыя веды і нават мэты — вялікую прывабнасць для кожнага, хто хоць бы толькі спрабаваў гэтым чынам пашырыць свае паняцці; і я нават рызыкнуў бы сказаць, што гэтая прывабнасць яе большая за тую, што маюць якія заўгодна іншыя тэарэтычныя веды, якія мы зусім неахвотна памянялі б на што іншае.

Але ж таму я і прапаную для плана альбо схемы дзеяння даследавання гэтыя «Пралегомены», а не саму «Крытыку», бо, калі гаворка ідзе пра змест, парадак і методыку ды рупнасць, якія я стасаваў да кожнае тэзы, каб іх дакладна ўзважваць і спраўджваць, перш чым іх прэзентаваць, — дык папраўдзе я яшчэ і цяпер гэтым цалкам задаволены (бо шмат гадоў спатрэбілася, каб я адчуў поўную задаволенасць не толькі ўсёй працаю, а часам і адной-адзінай тэзаю ў дачыненні да яе крыніц), але я не зусім ўсцешаны маім выкладам у некаторых раздзелах навукі пра элементы, напр., у дэдукцый паняццяў развагі, альбо ў паралагізмах чыст. роз., бо пэўная залішняя агульнасць аповеду шкодзіць выразнасці; замест гэтых раздзелаў «Крытыкі» можна пакласці ў падмурак спраўджванага тое, што гаворыцца пра іх тут у «Пралегоменах».

Немцаў хваляць за тое, што, калі нешта вымагае трываласці і ня-

стомнае рупнасці, дык у гэтым яны могуць перасягнуць іншыя народы. Калі гэтая думка абгрунтаваная, дык вось тут надараецца нагода, каб пацвердзіць яе, давёўшы да канца гэткую справу, у шчаслівым фінале якой наўрад ці магчыма сумнявацца, у якой аднолькавы ўдзел бяруць усе людзі думкі і якую, аднак, да гэтае пары нікому не ўдалося давесці да належнага завяршэння; асабліва тая навука, пра якую ідзе гаворка, мае такі адметны кшталт, што яна адразу можа дайсці да сваёй абсалютнай паўнаты і такога *трывалага стану*, што яе немагчыма ні прасунуць хоць бы на крок наперад, ні таксама ўзбагаціць альбо змяніць дзякуючы пазнейшым адкрыццям (я тут не бяру пад увагу прыхарашванне яе дзякуючы недзе большай выразнасці, недзе стасаванае карысці з любой мэтай) — перавага, якой аніводная іншая навука не мае і мець не можа, бо ніколі не мае аб'ектам свайго вывучэння гэткай цалкам ізаляванай, незалежнай ад іншых і з імі не змяшанай пазнаваўчае здольнасці. Сённяшні момант, здаецца, спрыяе гэтаму майму запрашэнню, бо цяпер у Нямеччыне мала хто ведае, чым бы, акрамя т. зв. карысных навук, заняцца ў гэткі спосаб, каб гэта не было проста забавай, а таксама і справаю, з дапамогаю якой дасягаецца нейкая сур'ёзная мэта.

Прыдумаць спосабы, дзякуючы якім дзеля гэткае мэты было б магчыма аб'яднаць намаганні навукоўцаў, я змушаны перадаверыць іншым. Аднак я далёкі ад таго, каб ад каго-кольвечы вымагаць проста прымаць мае тэзы альбо цешыць сябе спадзевам на тое; няхай, наадварот, як гэты звычайна бывае, маюць месца напады, паўторы, абмежаванні, альбо нават і пацверджанне, дапаўненне і пашырэнне; калі толькі справа даследуецца ад падставаў, дык нічога болей цяпер і не трэба, каб дзякуючы гэтаму паўстала дактрына — хоць бы й не мая — як запавет нашчадкам, за што ў іх будзе прычына быць нам удзячнымі.

Занадта шырока, аднак, трэба было б браць, каб прадэманстраваць, якой метафізікі мажліва было б чакаць як наступства «Крытыкі», калі толькі прызнаць слушнасць яе прынцыпаў, і што, пасля таго, як яе пазбавілі фальшывых пёраў, яна зусім не будзе выглядаць убога і мець змізарную постаць; а наадварот, яна можа мець багаты выгляд і прыстойны ўбор; але іншыя значныя выгоды, што былі б наступствам гэткае рэформы, адразу кідаюцца ў вочы. Побываваю метафізіка была б карысная ўжо хоць бы праз тое, што яна вышуквала элементарныя паняцці чыстае развагі, каб зрабіць іх выразнымі

праз падзел і вызначыць праз тлумачэнні. Дзякуючы гэтаму яна стала сродкам культуры розуму, незалежна ад таго, куды б ён потым палічыў неабходным звяртацца; але гэта ўсё добрае, што яна зрабіла. Бо гэтую сваю заслугу яна зноў звяла на нішто праз тое, што яе рызыкаўныя сцверджанні стымулявалі яе пыху, яе тонкія выкрунтасы і прыхарашванні спрыялі сафістыцы, яе манера з лёгкасцю праскокваць найскладанейшыя задачы з дапамогай малага драбна школьнае мудрасці — павярхоўнасці, якая тым больш здрадлівая, чым шырэйшы яна мае выбар карыстацца і навуковай моваю і папулярным выкладам, робячыся праз гэта ўсім для ўсіх, а насамрэч абсалютна нічым. Крытыка ж, наадварот, дае нашай здольнасці рабіць высновы маштаб, дзякуючы якому можна з упэўненасцю адрозніваць веды ад псеўдаведаў; гэтая ўпэўненасць, дзякуючы таму, што яна цалкам здзяйсняецца ў метафізіцы, абгрунтоўвае пэўны спосаб мыслення, што пазней робіць свой дабратворны ўплыў на кожнае іншае ўжыванне розуму, а перадусім абуджае сапраўдны філасофскі дух. Але, напэўна, не належыць недаацэньваць і тае паслугі, што крытыка робіць тэалогіі, робячы яе незалежнаю ад высноваў дагматычнае спекуляцыйнасці і менавіта праз гэта абараняючы яе ад усіх нападаў гэтых апанентаў. Бо побытавая метафізіка, хоць яна і абяцала тэалогіі істотную дапамогу, але пазней не здолела выканаць свайго абяцання, а, апрача таго, праз прыцягненне на дапамогу спекуляцыйнае дагматыкі, толькі таго і ўчыніла, што дала сваім ворагам зброю ў рукі. Мройліvasць, якое ў асвечаную эпоху можа выступіць толькі хаваючыся за нейкай школьнаю метафізікай, пад аховай якой яна можа наважыцца на, гэтак бы мовіць, шалёную разумнасць, гэтая мройліvasць выганяецца крытычнай філасофіяй са сваёй апошняе схованкі; а па-за тым, для настаўніка метафізікі не можа не быць важным, каб калі-небудзь, нарэшце, пры ўсеагульнай згодзе магчы сцвердзіць: тое, што ён выкладае, цяпер, урэшце, таксама ёсць *навукаю*, і праз гэта звычайныя людзі атрымваюць рэальную карысць.

Слоўнічак

Absicht намер	Betrachtung разважанне
Abstraktion абстракцыя; абстрагаванне	Beweis доказ, довад
Aktualität актуальнасць	Bewusstsein свядомасць
Akzidenz прыналежнасць	Beziehung , Bezug дачыненне
Allgemeine(s) агульнае	Bollwerk апірышча
Allheit усеагульнасць, універсальнасць; цэласнасць	Charakter рыса; характар
Analyse аналіз	Dasein (тут-)быццё
Andeutung намёк	Deduktion дэдукцыя
Annahme дапушчэнне; гіпотэза	Definition дэфініцыя, значэнне
Anschauung нагляднае ўяўленне	Deismus дэізм
Anthropomorphismus антрапамарфізм	Denken мысленне, думанне
Anwendung ужытак, ужыванне	Denkform форма мыслення
Arbeit праца	Dialektik дыялектыка
Art спосаб	Dichotomie дыхатамія
Ästhetik эстэтыка	Dimension вымярэнне; памер
Aufbau будова, структура	Ding рэч
Auffassung разуменне; меркаванне, думка	Disjunktion дыз'юнкцыя
Aufgabe задача; заданне	Diskontinuität парыванасць
Auflösung развязак; развязанне	Dogma догма(т)
Ausdruck выраз	Dogmatismus дагматызм
Außenwelt вонкавы свет	Dort-Sein там-быццё
Auswirkung уздзеянне; наступства	Dualismus дуалізм
Axiologie аксіялогія	Eigenschaft уласцівасць
Axiom аксіёма	Einheit адзінства, еднасць; адзінка
Bedingung умова	Einsicht разуменне; пазнанне
Bedeutung значэнне	Einteilung падзел; класіфікацыя
Bedingte(s) абумоўленае	Einzelne(s) адзінкавае
Begriff паняцце, панятка	Element элемент
Begründung абгрунтаванне	Empfindung адчуванне
Behauptung сцверджанне	Empirie эмпірызм
Beobachtung назіранне	Ergebnis вынік
Besondere(s) асаблівае	Ereignis падзея
Bestand склад	Erfahrung досвед
Bestätigung пацверджанне	Erkenntnis пазнанне
Bestimmtheit пэўнасць	Erscheinung з'ява
Bestimmung азначэнне; вызначэнне	Erwägung меркаванне, улік
	Ethik этыка
	Existenz існаванне
	Feld сфера, абшар, поле
	Folge наступства

Folgerung вывад	Handeln чыннасць
Form форма	Handlung дзеянне
Formgebung наданне формы	Hermeneutik герменэўтыка
Frage пытанне	Hylozoismus гілазаізм
Freiheit свабода	Hypothese гіпотэза
Funktion функцыя	Hypothetische(s) гіпатэтычнае
Ganze(s) цэлае	Identität ідэнтычнасць; прыналежнасць
Gebiet галіна, сфера	Implikation імплікацыя
Gebilde утварэнне; пабудова	Inbegriff увасабленне; сукупнасць
Gebrauch ужытак; стасаванне	Individuelle(s) індывідуальнае
Gedanke думка	Individuum індывід, асоба
Gedankenwesen думкавая існасць	Induktion індукцыя
Gefühl пачуццё	Inhalt змест
Gegebenheit дадзенасць	Intellekt інтэлект; развага
Gegensatz антытэза; процілегласць	Idealismus ідэалізм
Gegenstand прадмет, аб'ект	Irrationalismus ірацыянальнасць
Gegenständlichkeit прадметнасць	Irrtum памылка
Gegenwart сучаснасць	Kategorie катэгорыя
Gehalt змесціва, змест	Kausalität каўзальнасць
Geist дух	Klarheit выразнасць
Geisteswissenschaft гуманітарная навука	Klasse клас
Gemeinschaft супольнасць	Klassifikation класіфікацыя
Genauigkeit дакладнасць	Kommunikation камунікацыя; зносіны
Genie геній	Konjunktion кан'юнкцыя
Geschehen падзея	Konsequenz наступства, вынік
Geschichte гісторыя	Kontinuität непарывнасць
Gesellschaft грамадства	Konzept канцэпцыя; план
Gesetz закон	Kosmologie касмалогія
Gesetzmäßigkeit заканамернасць	Kriterium крытэр(ый)
Gesichtspunkt гледзішча	Kultur культура
Gestalt гештальт; форма; вобраз	Kunst мастацтва; уменне
Gestaltung (форма)ўтварэнне; стварэнне	Leben жыццё
Gewissen сумленне	Lebewesen жывая істота
Glaube вера	Lehre вучэнне
Glied кампанент, член	Lehrgebäude дактрына
Gott Бог	Libido лібіда
Grenzen межы	Liebe любоў
Grund падстава	Logik логіка
Grundlage падмурак, аснова	Logos логас
Grundsatz прынцып, падставовая тэза	Maß мера
Gültigkeit вартасць	Maßstab маштаб; мера
Gute(s) дабро	Materialismus матэрыялізм
	Materie матэрыя

Metaphysik метафізіка	Relativität адноснасць; рэлятыві-насць
Methode метада; спосаб	Religion рэлігія
Modalität мадальнасць	Resultat вынік
Möglichkeit магчымасць, мажлі-насць	Sache справа; рэч
Moral мараль(насць)	Satz тэза; сказ
Mystizismus містыцызм	Schein ілюзія; ілюзорнасць
Mythos міф	Scheinwissen псеўдаведы
Nachahmung перайманне	Schicksal лёс
Name імя; назоў	Scholion схолия
Nation нацыя; народ	Schranken абсягі
Natur прырода	Seele душа
Naturwissenschaft прыродазнаўства	Seiende(s) дадзенасць; існасць
Negation адмаўленне	Sein быццё
Nichtige(s) нікчэмнае	Selbst Само
Nichts нішто	Selbstbewusstsein самасвядомасць
Notwendigkeit неабходнасць	Sichbefinden знаходжанне
Noumen ноўмен	Sinn пачуццё; сэнс
Objekt аб'ект, прадмет	Skeptizismus скепсіс, скептыцызм
Objektivität аб'ектыўнасць	Spekulation спекулятыўнасць
Ontologie анталогія	Sphäre сфера
Ordnung парадак; упарадкаванасць	Sprung скачок
Pantheismus пантэізм	Standpunkt пункт погляду
Persönlichkeit асоба; індывід	Struktur структура, будова
Perzeption успрыманне; перцепцыя	Subjekt суб'ект
Phnomen феномен; з'ява	Subjektivität суб'ектыўнасць
Phnomenologie феноменалогія	Substanz субстанцыя
Philosophieren філасафаванне	Symbol сімвал
Postulat пастулат	Synopsis сінопсіс
Prädikat прэдыкат	Synthese сінтэз(а)
Prämisse першы пастулат; мерка-ванне	System сістэма
Primäre(s) першаснае	Tat чын; учынак
Prinzip прынцып	Tatbestand стан рэчаў
Problem праблема; задача	Tatsache факт
Qualität якасць	Theismus тэізм
Quantität колькасць	Theologie тэалогія
Quelle крыніца	Theorie тэорыя; вучэнне
Rationalismus рацыяналізм	Transzendenz трансцэндэнтнасць
Rationalität рацыянальнасць	Triebkraft рухальная сіла; рухавік
Raum прастора	Übel ліха, зло
Realität рэальнасць; рэчаіснасць	Übergewicht перавага
Recht права	Über-Ich звыш-Я
Reflexion рэфлексія; абдумванне	Übersinnliche(s) трансцэндэнтнае
Relation адносіны	Umstand варунак
	Unbedingte(s) безумоўнае

Unerklärliche(s) невытлумачальнае	Wahrnehmung успрыманне
Untergang заняпад; крызіс	Welt свет
Unterschied розніца; адрозненне	Weltanschauung света(по)гляд
Untersuchung дослед; даследаванне	Weltbezug светадачыненне
Ursache прычына	Weltbild светапогляд; погляды
Ursprung паходжанне; першапача-так	Werk праца, твор; справа
Urteil выснова; ацэнка	Wert вартасць
Urteilen суджэнне	Wesen істота; існасць; сутнасць
Verbindung сувязь	Wettstreit спрэчка
Verdinglichung матэрыялізацыя;	Widerspruch супярэчнасць
урэчаўленне	Wille(n) воля
Vereinzelung адасабненне; дэталіза-цыя	Wirklichkeit рэчаіснасць; сапраўд-насць
Vergangene(s) мінулае, прошласць	Wirkung (уз)дзеянне
Verhalten стаўленне; паводзіны	Wissen веды; веданне
Verhältnis стасунак	Wissenschaft навука
Verknüpfung павязь	Wollen жаданне
Verneinung адмаўленне	Zerfall распад
Vernunft розум	Zergliederung раскладанне (на часткі)
Verstand развага	Zeichen знак
Versuch спроба	Zeit час
Vielheit мноства; шматлікасць	Zeitlich-Abwesende адсутнае ў часе
Voraussetzung перадумова	Ziel мэта
Vorbedingung папярэдня ўмова	Zukünftige(s) будучае, прышласць
Vorstellung уяўленне	Zusammenhang звязак
Wahrhaftigkeit праўдзівасць	Zustand стан
Wahrheit праўдзівасць; праўда	Zweck мэта
Wahrheitssinn адчуванне праўдзі-насці	Zweiheit дуалізм; дваадзінства

Змест

Прадмова	5
Папярэднія заўвагі пра асаблівасці метафізічнага пазнання	14
Агульнае пытанне: ці мажлівая метафізіка ўвогуле?	19
Першая частка. Як мажлівая чыстая матэматыка?	29
Другая частка. Як мажлівае чыстае прыродазнаўства?	42
Як мажлівая сама прырода?	65
Дадатак да чыстай навукі аб прыродзе	69
Трэцяя частка. Як увогуле мажлівая метафізіка?	74
Папярэднія заўвага што да дыялектыкі чыстага розуму	79
I. Псіхалагічная ідэя	80
II. Касмалагічная ідэя	85
III. Тэалагічная ідэя	94
Заканчэнне. Пра вызначэнне межаў чыстага розуму	98
Развязак агульнага пытання «Пралегоменаў»:	
Як метафізіка мажлівая як навукі?	113
Дадатак	120
Пра тое, што можа здарыцца, каб зрабіць	
метафізіку як навукі рэальнаю	120
Прыклад высновы ў дачыненні да «Крытыкі», якая	
папярэднічае доследу	121
Прапанова такога даследавання крытыкі, за якім можа	
ісці выснова	128
Слоўнічак	132

У серыі «Галерэя чалавечай думкі» выйшаў з друку:

Зыгмунд Фройд

Дыскамфорт ад культуры

У серыі «Галерэя чалавечай думкі» рыхтуюцца да друку:

Дэзідэрыў Эразм Ратэрдамскі

Пахвала дурасці

Рэнэ Дэкарт

Прамова аб метадзе

Нікола Макіявэлі

Уладар

Фрыдрых Гэгель

Філасофія права

Па пытаннях набыцця звяртайцеся:

Тэл. 8-029-623.35.65, 8-029-765.19.37

E-mail: zkolas@yahoo.com

**У серыі «Літаратурная скарбонка»
выйшлі з друку:**

Ален Роб-Грые
Праект рэвалюцыі ў Нью-Йорку

Жан-Поль Сартр
Мур

Клаўс Ман
Мэфіста

**У серыі «Літаратурная скарбонка»
рыхтуюцца да друку:**

Міка Валтары
Сінухе егіпцянін

Фрыдрых Дзюрэнмат
Юстыцыя

Густаў Майрынк
Белы Дамініканец

Патрык Бэсон
Ліст да страчанага сябра

Густаў Майрынк
Голэм

Мішэль Уэльбэк
Мажлівасць выспы

Густаў Майрынк
Ноч Вальпургіі

Па пытаннях набыцця звяртайцеся:
Тэл. 8-029-623.35.65, 8-029-765.19.37
E-mail: zkolas@yahoo.com

**У серыі
«Бібліятэка французскай драматургіі»
выйшлі з друку:**

Том 1. Аньес Жаўі, П'ер Бакры «**Сямейнае падабенства**»;
Даніэль Буланжэ «**Вясельная вандроўка**»;
Франсіс Вэбэр «**Вячэра з дурнем**»
(Французкая драматургія канца XX стагоддзя)

Том 2. Жан-Поль Сартр «**Мухі**»;
Альбэр Камю «**Праведнікі**»;
Самюэль Бэкет «**Канец гульні**»
(Французкія драматургі – Нобелеўскія лаўрэаты)

рыхтуюцца да друку:

Том 3. Т'еры Манье «**Блюзнер**»;
Эжэн Ёнэско «**Непадкупны забойца**»;
Андрэ Русэн «**Хацінка**»
(Французкія драматургі – чальцы Французскай Акадэміі)

Том 4. Саша Гітры «**Муж, жонка і каханак**»;
Жан Ануй «**Баль злодзеяў**»;
Ралан Дзюбіяр «**Наіўныя ластаўкі**»
(Французкія драматургі трох пакаленняў XX стагоддзя)

Па пытаннях набыцця
звяртайтесь:

Тэл. 8-029-765.19.37
E-mail: zkolas@yahoo.com

Навуковае выданне

Серыя «Галерэя чалавечай думкі»

Кант Імануэль

**ПРАЛЕГОМЕНЫ
да любой будучай метафізікі,
што можа ўзнікнуць як навука**

Адказны за выпуск Эміцер Колас

Падпісана да друку 29.08.2005. Фармат 84x108 1/32.
Папера афсетная. Гарнітура Акадэмія. Друк афсетны.
Ум. друк. арк. 7,35. Ул.-выд. арк. 7,28. Наклад 1000 асобнікаў.
Заказ 1114.

Выдавец Эміцер Колас
ЛІ 02330/0133412 ад 14.10.04 г.
220023, Мінск, пр. Незалежнасці, 105-14.

Надрукавана з арыгінал-макета заказчыка
ў друкарні ЧУП «Ходр» ГА БелТІЗ
Ліцэнзія № 02330/0056661 ад 29.03.04 г.
220004, Мінск, вул. Вызвалення, 9.