Имануел Кант

Пролегомени

към всяка бъдеща метафизика, която ще може да се представи като наука

НАУКА И ИЗКУСТВО

СОФИЯ 1969 ГОДИНА

Философско наследство

Преведе от немски

ВАЛЕНТИНА ТОПУЗОВА

Редактор на превода проф. д-р ЦЕКО ТОРБОВ

IMMANUEL KANT

PROLEGOMENA

ZU EINER JEDEN KÜNFTIGEN METAPHYSIK

DIE ALS WISSENSCHAFT WIRD AUFTRETEN KÖNNEN

RIGA, BEI JOHANN FRIEDRICH HARTKNOCH 1783

ПРЕДГОВОР КЪМ БЪЛГАРСКИЯ ПРЕВОД

*Валентина Топузова*

Първото издание на *Критиката на чистия разум* на Кант излиза през 1781 г., второто през 1787 г. Между двете издания Кант написва своите *Пролегомени към всяка бъдеща метафизика, която ще може да се представи като наука*, които биват отпечатани през 1783 г.

Връзката между двете издания на основното голямо произведение на Кант и *Пролегомените* е несъмнена. Редица философи и учени са изследвали подробно въпросите, възникнали след написването на това малко по броя на страниците, но важно по своето значение съчинение на големия философ. Разгледани са както времето на написването му, формата, съдържанието и целта, така и отношението му към двете издания на *Критиката* и значението му за изучаване на Кантовата философия изобщо. Разбира се, мненията по всички тези въпроси често пъти не съвпадат. И досега все още има неразрешени спорове. Ние ще отбележим тук само най-съществените моменти в историята на създаването и оформяването на съчинението, както и въздействието, което е оказало за по-правилното разбиране на основните мисли на *Критиката на чистия разум*.

Още непосредствено след появяването на *Критиката* Кант е мислил, че „в началото може да разчита само при твърде малко читатели на подробно изучаване“. Но той далеч не е очаквал, че произведението му ще срещне неразбиране едва ли не от всички страни и че ще се повдигнат толкова много оплаквания срещу неговата „неяснота“ , „сухота“, „обширност“ и „непопулярност“. Никой не се е наемал да напише рецензия върху книгата. Тя е била „почетена акта дълго с мълчание“, не без огорчение пише Кант в *Пролегомените*.

Почти пълното неразбиране на *Критиката* от съвременниците му е колкото изненадало и огорчило, толко и замислило големия философ. Той е потърсил да си обясни това неразбиране до голяма степен с незадълбоченото проучване на книгата от страна на читателите, наистина са „прелистяли книгата с желание, но без желание да я промислят“, тъй като произведението се противопоставяло на всички понятия, с които тогавашните читатели били свикнали. Но той намира оплакванията срещу неяснотата, формата, езика и обширността на изложението на материята все пак до известна степен и за справедливи, поради което у него се поражда желанието да изрази мислите на *Критиката* в едно късо популярно изложение, или извлечение.

По-голямата част от това изложение, или извлечение от *Критиката*, е била вече готова, когато се е появила първата рецензия на *Критиката* в *Göttinger Gelehrten Anzeigen* от 19 януари 1782, която въпреки че не е била лично заядлива, все пак е била написана без всякакво по-дълбоко разбиране на произведението. Кант е установил, че тази рецензия не е била преценка на достойнствата на неговото криптическо произведение, от което той си е обещавал решително прочистване на научния начин на мислене в метафизиката, а по-скоро оставяла впечатление на крайна повърхностност и недостатъчност. Недоволството на Кант от рецензията е направило от късото изложение, или извлечение от *Критиката* – *Пролегомените към всяка бъдеща метафизика*.

Много и дълги спорове са се водили върху това, как от късото изложение, или извлечение, замислено след излизането на първото издание на *Критика на чистия разум*, се е стигнало до *Пролегомените*, публикувани две години по-късно. Знае се, че то е трябвало да съдържа основните мисли на *Критиката*, но какво точно е представлявало, това не е известно, тъй като Кант го е дал по-късно на колегата и привърженика си Йохан Шулц, който го е използвал за своето съчинение *Erläuterungen zu Kants Kritik der reinen Vernunft* от 1784 г., след което то се загубва. С право обаче Файхингер, а също по-късно и Форлендер отбелязват, че не могат да си представят един мислител като Кант да състави едно обикновено извлечение от своето по-голямо произведение. Той е могъл според тях само гениално да възпроизведе основните му мисли в друга форма и от друго гледище.

Предполага се, че Кант е използвал своето две години по-рано започнато, но незавършено изложение. Общо е убеждението обаче, че гьотингенската рецензия е довела до известни промени в плана, до преработка на някои части на съчинението и до някои добавки. В тази връзка Ердман приема една двойна редакция на съчинението, защото намира, че първоначалното изложение може ясно да се отдели от по-късните Добавки и вмъквания, т. е. пояснителните и полемичните добавки от изложението. Форлендер и Арнолд, напротив, решително отхвърлят това приемане. Всички обаче са на мнение, че едно такова отделяне може да има само историческа стойност и че целият спор изобщо твърде малко Допринася за разбирането на *Пролегомените* и основните мисли на Критиката на чистия разум.

*Пролегомените* са излезли през пролетта на 1783 г. и от тях съществува само едно издание на оригинала с няколко препечатвания, някои от които погрешни. Целите, които Кант си е поставил с написването на *Пролегомените*, са изразени много ясно от самия него на различни места в *Пролегомените*. Това съчинение има за задача да помогне за отстраняване неяснотата в главното произведение, която произлиза отчасти от обширността на плана, отчасти от обширността на изложението главно в двете секции, в Дедукцията на чистите разсъдъчни понятия и в Критиката на паралогизмите на рационалната психология. По-нататък *Пролегомените* следва да се използват като общ очерк (скица), с който при случай би могло да се сравнява самото произведение. Освен това те трябва да бъдат план и ръководство за онези, които имат сериозното намерение основно да проверят изложените схващания в голямото главно произведение. Накъсо *Пролегомените* трябва да улеснят разбирането на предхождащото ги главно произведение. Затова всеки, който иска да се подпомогне в запознаването с *Критиката на чистия разум* и който има намерение да вникне по-добре в нея, трябва да постави в основата на заниманията си проучването на *Пролегомените*. Не е без значение в тази връзка, че Кант започва своето съчинение с думите, че *Пролегомените* са предназначени не за ученици, а за бъдещи учители. Следователно кръгът от читатели, който големият философ има пред вид, не е съществено друг, а този, за който е написана и самата *Критика на чистия разум*.

Какво представляват собствено *Пролегомените*? Те са „предварителни упражнения“ към *Критиката на чистия разум*, която излага чистата способност на разума в целия ѝ обем и граници и която при това остава винаги основата. Според Кант онази *Критика* трябва да бъде изложена като наука систематично и напълно до най-малките ѝ части, преди още да се помисли да се остави метафизиката да се появи или да си позволим и най-далечната надежда за нея.

Целите, които Кант си е поставил с *Пролегомените*, определят и метода на работа при написването им. Вместо повече синтетичния начин на работа в *Критиката* той прилага в *Пролегомените* аналитичния метод. В основата на *Критиката* не се поставя нищо като Дадено освен самия разум и Кант търси да разгъне, без да се опира на никакъв факт, познанието от неговите първоначални зародиши. *Пролегомените*, напротив, мисли Кант, трябва да се опират на нещо такова, което се знае вече като достоверно, от което може да се тръгне с увереност и да се изкачим до изворите, които още не познаваме и чието откриване ще ни обясни не само това, което сме знаели, но и ще ни посочи същевременно една сфера от много познания, които всички произлизат от тези извори. Методичният начин на работа на *Пролегомените*, които трябва да дадат подготовката към всяка бъдеща метафизика, ще бъде следователно аналитичен.

Много и горещи спорове са се развили около така наречения въпрос за разместване на някои страници от *Пролегомените*. Главният и най-ревностен поддръжник на хипотезата за едно такова разместване е Файхингер. Според него при внимателно четене не може да не се натъкнем на някои несъобразности в § 2 и § 4, които се дължат на разместване на страници и се отстраняват веднага щом като разместването се изправи. Как се обяснява то? Такива размествания са се случвали и в ръкописи на по-стари автори. *Пролегомените* изобщо са били много небрежно отпечатани. Розенкранц, Хартенщайн, Ердман и др. единодушно се оплакват от погрешния и небрежен печат. За учудване обаче е, че в продължение на 100 години никой не е забелязал някакво разместване на страници. Едва на Файхингер идва наум да подреди някои пасажи така, както може би (а според него сигурно) са били първоначално. Той показва, че мястото на втори до шести пасаж от § 4 не е там, а в края на § 2 и че тези пасажи са попаднали в § 4 поради техническа грешка, която се е дължала на това, че един лист от ръкописа било поради небрежност на Кант или на неговия преписвач, или на печатницата, е дошъл на погрешно място. В отделна статия Файхингер сочи и на историческите последици, които това разместване е имало за правилното разбиране на съчинението.

Хипотезата на Файхингер среща остра съпротива от страна. на други мислители и учени, най-вече на Вите и Ердман. Три години след статиите на Файхингер Вите пише, че съгласието с онази хипотеза би включило в себе си признаването на много повече вреди от тези, които тя си въобразява, че отстранява. Връзката между § 2 и § 4 напълно отговаря на целта, която е посочена в тях, смята Вите. Преходи, които не са стилистически гладки защото най -вече такива недостатъци биха могли да се намерят в *Пролегомените* – според него не бива да се вземат за така непоносими несъобразности у Кант, че да дадат право за такава радикална стъпка, каквато Файхингер предлага. Ердман също полемизира срещу хипотезата на Файхингер и в изданието си на *Пролегомените* в Събраните съчинения на Кант, издание на Пруската академия на науките, дори не намира за нужно да я спомене.

Форлендер, напротив, намира, че хипотезата на Файхингер е добре обоснована и че не е оборена от изнесените противни аргументи. Единственото нещо, което е карало и него дълго време да се съмнява във факта на разместването на текста, е обстоятелството, че това разместване не е било забелязано от самия Кант, въпреки че при изготвянето на второто издание на *Критиката на чистия разум* той е трябвало да препрочете тъкмо тези уводни параграфи на *Пролегомените* или поне отново да ги прегледа. Но основанията на Файхингер според Форлендер все пак има“? силата на доказателства, защото едва така, както е подреден у него, текстът получава логическа връзка и добър смисъл.

Не само споменатите, но и всички други учени, са редактирали и издавали *Пролегомените*, а заедно с пих и преводачите са се изправяли тук пред затруднение. Мнозина са били склонни да приемат за правилна хипотезата на Файхингер, но и немалко са оставали верни на оригиналното издание на Кант. както всички, и ние бяхме изправени пред това затруднение при настоящото издание. При първия частичен превод на *Пролегомените*, който бе включен във втория том на *Философията от епохата на Възраждането до втората половина на XIX век*, излязъл през 1962 г., разместването на страниците е отразено според хипотезата на Файхингер, като под линия точно е указано мястото на разместените пасажи. В това първо цялостно издание на превода обаче спазваме реда на Кант и този в изданието на Пруската академия на науките, като пак най-грижливо отбелязваме под линия мястото на разместените пасажи.

Общо е мнението, че *Пролегомените* представят междинен член между първото и второто издание на критиката на чистия разум, че са оказали влияние върху нейната преработка и са били многократно използвани при нея. Така например текстът на № 1 на секция V от Увода (математическите съждения са всичките синтетични) е взет почти дословно от *Пролегомените*, а секция VI отговаря по съдържание напълно на § 4 и особено на § 5 от същото съчинение. Прибавеното във второто издание на *Критиката* трансцендентално изяснение на пространството (§ 3) и времето (§ 5) е преработено според 6-9 на *Пролегомените*. В новия предговор са били отразени мисли като тези за позитивната полза от *Критиката* за морала и метафизиката и за факта на естествената наука, и т. н.

Накрая заслужава да се спрем, макар и накратко, и върху начина, по който *Пролегомените* са били посрещнати при излизането им в сравнение с *Критиката*, и върху въпроса, доколко те са оправдали надеждата, която Кант е възлагал на тях, а именно „да оживят изследванията в областта на *Критиката* и да дадат на заниманията на философията главно в спекулативната ѝ област един нов и многообещаващ предмет за изследване“.

В края на предговора си Кант предупреждава: „който намери неясен дори и този план, който поставям като *Пролегомени* пред всяка бъдеща метафизика, нека помисли, че не е нужно всеки да изучава метафизика, че има таланти, които много добре напредват в основни и дори задълбочени науки, стоящи по-близо до нагледа, на които обаче не се удават изследвания с чисто абстрактни понятия.“ А във връзки с изложението на въпроса как са възможни априорни синтетични положения, големият философ казва: „Ако читателят се оплаче от трудността и усилието, които ще му създам при решаването на тази задача, нека само се опита да я разреши сам по по-лек начин. Тогава може би ще се сметне задължен към онзи, който е поел заради него работата на едно толкова задълбочено изследване, и по-скоро ще прояви известно учудване от леснотата, която с оглед на естеството на работата все още е могла да се придаде на решението.“

В действителност съчинението получава сравнително бързо признание. Печатат се подробни рецензии по същество. Все по-често се явяват преценки за изложението като „ясно“, „разбираемо“, „умело и ясно“, „хубаво“. Шопенхауер в своята Критика на философията на Кант, излязла в 1819 г. като добавка към неговото произведение *Diе Welt als Wille und Vorstellung*, нарича Пролегомените „най-хубаво и най-понятно от всички главни произведения на Кант, което извънредно много улеснява изучаването на неговата философия“. А Ердман пише в предговора си към отделното издание на *Пролегомените* в 1878 г.: „*Пролегомените* се ползват със славата, че са годни повече от всяко друго произведение на Кант да въведат в хода на мислите на Критическия идеализъм.“ Апел в своя *Kommentar zu Kants Prolegomena* от 1908 г. смята като „особено благоволение на съдбата, че Кант е бил подтикнат да изложи главните мисли на своята система в едно понятно, удобно за обработване съчинение от малък размер“. И според него няма по-добро въвеждане в критическата философия от тези *Пролегомени*. А Розенкранц говори за „великолепните *Пролегомени* на Кант“ като за „класически увод в проблемите на философията“. „Това днес е полкова признато от всички и изпитано от практиката, че няма защо да се изтъква особено“, отбелязва и Форлендер. Според него не напразно това съчинение се е поставяло и поставя твърде често в основата на упражненията във философските семинари на университетите. То заслужава и днес все още внимание и основно проучване. За голямото значение на това съчинение на Кант и за живия интерес, който е бил проявен и все още се проявява към него свидетелстват. и многобройните преводи на всички културни езици. Части от *Пролегомените*, преведени от нас, излязоха за първи път на български през 1962 г., включени във втория том на *Философията от епохата на Възраждането до втората половина на XIX век*. Настоящият вече цялостен превод е направен по изданието, излязло под редакцията на Б. Ердман в 1903 г. в Събраните съчинения на Кант, издание на Пруската академия на науките, и по изданието на К. Форлендер от 1920 г., излязло в Събраните съчинения на Кант, издадени под редакцията на К. Форлендер. Той излиза две години след издаването на българския превод на *Критиката на чистия разум*, извършен от проф. д-р Ц. Торбов, на което издание нае сме отговорен редактор. Изисканият и точен превод на проф. Торбов ни улесни много в нашата работа, тъй като поради пряката връзка между двете съчинения ние трябваше непрекъснато да се съобразяваме с вече уточнената от него философка терминология. Фактът, че проф. Торбов е отговорен редактор на *Пролегомените*, е още една гаранция за осигурената приемственост в езика на двата превода, което без съмнение ще бъде от голямо значение и полза за читателя. Защото, който пристъпва към изучаване на *Критиката*, много трудно ще може да мине сега без *Пролегомените, а у този, който се заеме сериозно с Пролегомените*, много естествено ще се породят желанието и интересът и към *Критиката*. Освен посочените две основни издания за работата си използвахме и следната литература:

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Von Immanuel Kant. Riga, bei Johann Friedrich Hartknoch. 1783.

K. Rosenkranz, Immanuel Kants Prolegomena etc. Leipzig, 1838.

G. Hartenstein, Immanuel Kants Prolegomena etc. Leipzig, 1839.

J . H. von Kirchmann, Immanuel Kants Prolegomena etc. Leipzig, 1870.

B. Erdmann, Immanuel Kants Prolegomena etc. Leipzig, 1878.

H. Vaihinger, Eine Blattversetzung in Kant’s Prolegomena. In „Philosophische Monatshefte“, Band XV. Leipzig, 1879.

E. Arnoldt, Kants Prolegomena nicht doppelt redigiert. Widerlegung der Benno Erdmannschen Hypothese. Berlin, 1879.

H. Vaihinger, Die Erdmann-Arnoldsche Controverse über Kant’s Prolegomena. In „Philosophische Monatshefte“, Band XVI. Leipzig, 1880.

J . H. Witte, Die angebliche „Blattversetzung“ in Kant’s Prolegomena. In „Philosophische Monatshefte“, Band XIX. Heidelberg, 1883.

K. Schütz, Immanuel Kants Prolegomena etc. Leipzig, 1888.

B. Erdmann, Immanuel Kant’s Prolegomena etc. Leipzig, 1903.

Benno Erdmann, Historische Untersuchungen über Kants Prolegomena. Halle, 1904.

M. Apel, Kommentar zu Kants Prolegomena. Eine Einführung in die kritische Philosophie. I. Die Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Berlin–Schöneberg, 1908.

K. Vorländer, Immanuel Kants Prolegomena etc. Sechste Auflage. Leipzig, 1920.

Immanuel Kant, Prolegomeni ad ogni futura Metafisica che si presenterä come scienza. Tradotti da A. Oberdörfer. Lanciano, 1912.

Emanuele Kant, Prolegomeni ad ogni futura Metafisica. A cura di P. Carabellese. Messina, 1942.

Иммануил Кант, Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. Перевод Вл. Соловьева (издание 1893, 1899, 1905), исправленньш в двух советских изданиях (1934 и 1937), сверенны с немецким оригиналом М. И. Иткиним. Редактор В. Ф. Асмус. Издание Академии наук СССР. Москва, 1965.

И ние, както редица други преводачи, сме на мнение, че преводът трябва до възможно най-голяма степен да остане верен на оригинала, да се стреми да го пресъздаде точно в езика, стила, дори и в трудностите му. Преводът не бива да разхубавява, разяснява, да прибавя или съкращава думи, да уточнява всичко това би означавало деформиране на оригинала. Ние сме се старали да дадем на читателя възможно по-вярна представа за съчинението на големия философ, така както то е било написано преди повече от 180 години. Ако на някои жеста някое местоимение е заместено със съществителното, до което то се отнася, това е направено там, където на български иначе би се получило объркване, което на немски не съществува. Ако някои твърде сложни изречения са разместени в частите си, то това е направено, без да се измести логическото ударение, също с оглед да се избегне забъркване или усложняване на мисълта, което на немски език не съществува. В много редки случаи сме си позволили да разкъсаме някой извънредно дълъг и сложен период на отделни самостоятелни изречения.

Ние вече споменахме колко небрежно се е печатало и коригирало по времето на Кант. Това важи напълно и за изданието на *Пролегомените*, където се срещат и много граматически и езикови грешки. Така например има отделни пропуснати думи, дори и някои недовършени изречения; има повторения на отделни думи и изрази; има местоимения, които могат еднакво да се отнасят към едно или друго съществително, или пък не се съгласуват със съществителното, до което се отнасят, а с друго съвсем неподходящо; има погрешно употребени падежи и др. Всичко това е дало повод за много филологически проучвания и внимателни предложения за попълване, поправяне и уточняване на текста. В тези си предложения обаче различните учени не винаги са били единодушни и така са възникнали варианти, които понякога имат голямо значение за вникване в мисълта на Кант. По-новите издания на *Пролегомените* отбелязват грижливо тези варианти под линия или на края на изданието и така улесняват читателя в неговото изучаване на текста. Ние също сметнахме, че е добре да дадем под линия по-съществените от тези варианти. В тази си работа се ръководехме най-вече по изданието на Форлендер. Това издание ни служеше като ръководство и при изработването на поименния и предметния показалец, които поставихме на края на превода си.

Накрая смятаме за свой дълг особено да благодарим на професор Торбов за помощта, която ни оказа при превода на *Пролегомените*. Многогодишната съвместна работа с него над превода на *Критиката на чистия разум* и неговият крайно взискателен и точен начин на работа бяха за нас истинска школа. Също така дължим благодарност и на Маргарита Марчева, която ни помогна при изработването на показалците и при преписването и сравняването на текста.

София, 22 април 1968

Предговор

Тези пролегомени са предназначени не за ученици. а за бъдещи учители, а и на тях те трябва да послужат не за да подредят изложението на една вече съществуваща наука. а преди всичко, за да открият самата тази наука.

Има учени, за които самата история на философията (както на старата, така и на новата) е тяхна философия: настоящите пролегомени не са написани за тях. те трябва да изчакат, докато онези, които се стремят да черпят от самите извори на разума, ще са свършили работата си, и тогава ще дойде техният ред да съобщят на света за станалото. В противен случай не може да се каже нищо, което по тяхно мнение да не е било вече казано, и в действителност то може да важи и като безпогрешно предсказание за всичко бъдещо; защото, тъй като човешкият разсъдък в продължение на много векове е фантазирал по различни начини върху безброй предмети, не е трудно за всяко ново нещо да се намери нещо старо, което да има някаква прилика с него. намерението ми е да убедя всички, които смятат. Че заслужава да се занимават с метафизика, че е абсолютно необходимо да отложат на първо време работата си, да приемат всичко станало досега за нестанало и преди всичко да поставят въпроса: дали дори изобщо е възможно нещо такова като Метафизика?

Ако тя е наука, на какво се дължи, че не може да получи, както други науки, общо и трайно одобрение? Ако не е, как става тъй, че придавайки си вид на наука, тя все пак непрекъснато се хвали и залъгва човешкия разсъдък с никога неугасващи, но и никога неизпълнени надежди? Значи било че покажем знанието или незнанието си, все пак трябва веднъж да се реши нещо сигурно за природата на тази самонадеяна наука; защото тя не може повече да остане в същото положение. изглежда едва ли не смешно, че докато всяка друга наука непрекъснато напредва, в тази, която все пак иска да бъде самата мъдрост, до чиито предсказания всеки се допитва, човек се върти на едно и също място, без да прави нито крачка напред. а и нейните привърженици са намалели доста и не се забелязва, щото онези, които се чувстват достатъчно силни да блестят в други науки, да искат да рискуват славата си в тази, в която всеки, който иначе е невежа във всички други неща, дръзва да има решаващо мнение, защото в тази област в действителност все още няма сигурна мярка, за да се различи задълбоченост от повърхностно празнословие.

Но съвсем не е нещо необикновено след дълго разработване на една наука, когато си въобразим, че сме стигнали вече кой знае колко далеч в нея, накрай да дойде някому наум да запита дали и как изобщо е възможна една такава наука. Защото човешкият разум обича така много да строи, че много пъти вече е издигал кулата, но след това отново я е събарял, за да види как е била направена основата ѝ. никога не е много късно да поумнеем и помъдреем; но винаги когато разбирането идва късно. е по-трудно да го превърнем в действие. Да се пита дали една наука е възможна, предполага, че се съмняваме в действителността ѝ. Такова съмнение обаче обижда всеки, цялото имущество на когото се състои може би в това мнимо съкровище; и затова онзи, който си позволи такова съмнение, трябва винаги да е готов да срещне съпротива от всички страни. някои, горди със съзнанието за своето старо и тъкмо затова смятано за законно владение, със своите компендиуми по метафизика в ръка, ще погледнат на него отвисоко и с презрение; други, които не виждат никъде нещо, което не е еднакво с онова, което вече са видели някъде. не ще го разберат; и известно време всичко ще продължи така, сякаш не се е случило нищо, което да ни кара да се страхуваме от близка промяна, или да се надяваме на такава промяна.

Все пак аз се осмелявам да предскажа, че самостоятелно мислещият читател на тези пролегомени не само ще се усъмни в досегашната си наука, но впоследствие и напълно ще се убеди, че такава съвсем не може да има, ако не се изпълнят предявените тук изисквания, върху които почива възможността ѝ; и тъй като това още никога не е станало, ще се убеди, че изобщо още не съществува метафизика. но тъй като нейното търсене все пак никога не може да престане[[1]](#footnote-1) , защото интересът на общия човешки разум е свързан твърде тясно с нея, той ще признае, че предстои неизбежно пълна реформа или по-скоро възраждане на метафизиката според един досега съвсем непознат план, както и да се упорства известно време на това.

След опитите на Лок и Лайбниц или по-скоро след възникването на метафизиката, докъдето стига историята ѝ, не е станало нищо, което е могло да бъде по-решително с оглед на съдбата на тази наука от нападението, което Дейвид Хюм извърши срещу нея. Той не внесе светлина в този вид познание, но хвърли все пак една искра, от която можеше да се запали светлина, ако тя беше улучила чувствителен запалител, чието тлеене грижливо да се подхрани и разпали.

Хюм излезе главно от едно единствено, но важно понятие на метафизиката, а именно от това за връзката между причина и действие (значи и от понятията за сила и дейност и пp., които следват от него) и призова разума, който твърди, че го е създал в недрата си, да му отговори с какво право си мисли.

Че нещо може да е устроено така, че ако то бъде поставено, с това трябва да се постави по необходимост и нещо друго; защото това казва понятието за причина. той доказа неопровержимо, че е съвършено невъзможно за разума да си мисли такава връзка *a priori* и от понятия, защото тя съдържа необходимост; но съвсем не може да се разбере как поради това, че нещо е, нещо друго също трябва по необходимост да бъде и следователно как може да се въведе *а priori* понятието за една такава връзка. Оттук той заключи, че разумът напълно се мами по отношение на това понятие, че погрешно го смята за свое собствено дете, докато то не е нищо друго освен незаконно дете на способността за въображение, която, оплодена от опита, е поставила известни представи под закона на асоциацията и подменя една възникваща от нея субективна необходимост, т. е. навик, с една обективна необходимост, която се основава на разбиране. Оттук той заключи, че разумът не притежава никаква способност да мисли такива връзки пък дори и само изобщо. защото понятията му биха били тогава чисти измислици и всички негови мнимо *а priori* съществуващи познания не биха били нищо друго освен погрешно обозначени обикновени опити. което е все едно да се каже, че няма и не може да има никаква метафизика.[[2]](#footnote-2)

Колкото прибързан и неправилен да беше изводът му, все пак той поне се основаваше на изследване; и това изследване наистина заслужаваше добрите умове по негово време да се обединят, за да решат по възможност по-щастливо задачата в смисъла, в който той я изложи, от което скоро трябваше да възникне пълна реформа на науката.

Но съдбата, която винаги е била неблагосклонна към метафизиката. пожела той да не бъде разбран от никого. не може да се гледа, без да не се изпитва известна болка, как противниците му Рид, Освалд, Битти и накрай и Пристли съвсем не забелязваха същината на въпроса у него, като приемаха винаги за установено това, в което той тъкмо се съмняваше. И, напротив, доказваха с настървение и често с голяма нескромност онова, в което никога не му беше идвало наум да се съмнява; по този начин те дотолкова не разбраха указанието за реформата, което той даде, че всичко си остана в старото положение, сякаш нищо не се беше случило.

Въпросът не беше, дали понятието за причина е правилно, годно за употреба и необходимо с оглед на цялото познание на природата, защото това Хюм мисли *а priori* с разума и по такъв начин има една независима от всеки опит вътрешна истина и поради това и по-разширена употреба, която не е ограничена само до предмети на опита: на това Хюм очакваше отговор. Ставаше дума само за произхода на това понятие, не за неговата необходимост в употребата; ако се намереше произходът, условията за неговата употреба и за обсега, в който то може да бъде валидно, биха били дадени вече от само себе си. Но противниците на прочутия мъж, за да отговорят задоволително на въпроса, трябваше да проникнат твърде дълбоко в природата на разума, доколкото той се занимава само с чисто мислене, а това не им допадаше. затова те изнамериха по-удобно средство да упорстват безразсъдно, а именно да се позовават на обикновения човешки разсъдък.

В действителност голям дар на небето е да притежаваш прям (или, както напоследък се нарича, прост) човешки разсъдък. но той трябва да се докаже с дела, с разсъдливост и разумност на това, което се мисли и говори, а не да се позоваваме на него като на оракул, когато не можем да посочим нищо умно за свое оправдание. Когато разбиране и наука не достигат, тогава и не по-рано, да се позоваваме на обикновения човешки разсъдък е едно от тънките изобретения на новото време, при което и най-празният бърборко може спокойно да се мери с най-задълбочения ум и да отстоява своето. Но докато все още има поне малко разбиране, ще се пазим да прибягваме до това крайно средство. И добре погледнато, тази апелация не е нищо друго освен позоваване на преценката на тълпата: одобрение от което философът се черви, а популярният остроумник тържествува и става дързък. Но все пак си мисля, че Хюм е могъл също така да претендира за здрав разсъдък, както Битти, а още и за онова, което Битти сигурно не е притежавал, а именно за критичен разум, които поставя предели на обикновения разсъдък, за да не се увлича в спекулации, или ако става дума само за тези, да не се домогва да решава нищо, тъй като не знае да оправдае своите основни положения; защото само така той ще остане здрав разсъдък. Длето и чук могат много добре да послужат да се обработи парче дърво. но за гравиране на мед се нуждаем от игла за гравиране. така и двата, здравият, както и спекулативният разсъдък, са полезни, но всеки по свой начин: първият, когато се касае за съждения, които намират непосредственото си приложение в опита, а вторият, където трябва да се съди изобщо, въз основа на чисти понятия, например в метафизиката, където здравият разсъдък. който се нарича сам така, но често *per antiphrasin*, няма никаква преценка.

Признавам свободно: именно предупреждението на Дейвид Хюм беше онова, което преди много години най-напред прекъсна догматичната ми дрямка и даде съвсем друга насока на изследванията ми в полето на спекулативната философия. Бях далеч да се съглася с него по отношение на изводите му, които произлизаха само от това, че той не си представи задачата в нейната цялост, а попадна само на една нейна част, която, ако не се вземе пред вид цялото, не може да даде никакво изяснение. Когато тръгваме от една обоснована, макар и недоразвита мисъл, оставена ни от някой друг, можем да се надяваме. че при продължително размишление ще стигнем по-далеч, отколкото е стигнал[[3]](#footnote-3) онзи проницателен ум, на който дължим първата искра на тази светлина.

И тъй най-напред опитах дали възражението на Хюм не би могло да се представи общо и скоро намерих, че понятието за връзката между причина и действие далеч не е единственото, чрез което разсъдъкът си мисли *а priori* връзки на нещата, а по-скоро, че цялата метафизика се състои от такива понятия потърсих да се осигуря в техния брой и тъй като това ми се удаде. както желаех, а именно да ги изведа от един-единствен принцип, заех се с дедукцията на тези понятия, за които бях вече сигурен, че не са изведени, както Хюм беше сторил това, от опита. А че са възникнали от чистия разсъдък, тази дедукция, която на моя проницателен предшественик изглеждаше невъзможна, която и не е могла да дойде наум на никого освен на него, въпреки че всеки спокойно си служи с тези понятия, без да пита на какво се основава обективната им валидност, тази дедукция казвам, беше най-мъчното, което някога е могло да се предприеме с оглед на метафизиката; и което при това е и най-лошото, метафизиката, доколкото съществуваше някъде нещо от нея, не можеше да ми окаже и най-малката помощ, защото едва тази дедукция трябва да направи възможна една метафизика. И тъй като решението на проблема на Хюм ми се удаде не само в един отделен случай, а с оглед на цялата способност на чистия разум, можах да направя сигурни, макар и винаги само бавни крачки, за да определя накрай напълно и според общи принципи целия обем на чистия разум както по отношение на неговите граници, така и по отношение на неговото съдържание, нещо, което беше собствено онова, от което метафизиката се нуждае, за да изгради системата си според един сигурен план.

Страхувам се обаче, че с решението на проблема на Хюм в неговата възможно най-голяма широта (а именно в критиката на чистия разум) ще се случи същото, каквото се случи със самия проблем, когато за първи път е била представен. То ще бъде преценено неправилно, защото не се разбира, то не ще бъде разбрано, защото книгата наистина се прелистя с желание, но не се промисля с желание; и не ще искат да направят това усилие, защото произведението е сухо, защото е неясно, защото се противопоставя на всички понятия, с които сме свикнали. а освен това е и обширно. Признавам, че не очаквам да чуя от един философ оплаквания от липса на популярност, забавност и удобство, когато работата се отнася до самото съществуване на едно прочуто и необходимо за човечеството познание, което не може да бъде открито другояче освен според най-строгите правила на една методична точност, след която наистина с време може да последва популярност, но която никога не може да започне с популярност. Но що се отнася до известна неяснота, произлизаща отчасти от обширността на плана, при която не могат да се обхванат добре с поглед главните точки на изследването, то оплакването е справедливо и с настоящите пролегомени ще помогна за отстраняване на тази неяснота.

Онова произведение, което излага способността на чистия разум в целия и обем и граници, остава при това винаги основата, към която пролегомените се отнасят само като предварителни упражнения; защото онази критика трябва вече да бъде изложена систематично като наука и завършена до най-малките си части. преди още да си помислим че можем да позволим на метафизиката да се появи или да храним дори и далечна надежда за нея.

От дълго сме свикнали да виждаме стари, изтъркани познания да се подновяват, като се изтръгват от своите предишни връзки и им се нагласява систематично облекло, скроено по собствен произволен вкус, но под ново име; и повечето читатели не ще очакват отнапред нищо друго също и от онази критика. Но тези пролегомени ще ги накарат да разберат, че се касае за съвсем нова наука, за която преди никой не е и помислял, за която е била неизвестна дори и само идеята и за която не е могло да се използва нищо от всичко, дадено досега, освен само указанието, което можеха да дадат съмненията на Хюм, но и той не можеше да предположи нищо за една такава възможна формална наука и за да изведе кораба си на сигурно място, го изкара на пясъка (до скептицизма), където да лежи и гние; вместо това за мен е важно да му дам кормчия, който според сигурни принципи на изкуството за кормуване, почерпани от познаването на глобуса, и снабден с пълна навигационна карта и с компас, може уверено да направлява кораба, накъдето намери за добре.

Да пристъпим към една нова наука, която е съвсем изолирана и единствена по рода си, с предубеждението, че бихме могли да я преценим посредством по-рано вече придобити мними познания, въпреки че тъкмо те са, в чиято реалност преди това трябва напълно да се усъмним, не ни довежда до нищо друго освен дотам да вярваме, че виждаме навсякъде това, което ни е било вече познато от по-рано, понеже изразите си приличат; само че всичко това трябва да ни изглежда крайно обезобразено, безсмислено и непонятно, защото тогава поставяме в основата не мислите на автора, а винаги само собствения си начин на мислене, станал чрез дълъг навик наша природа. Но обширността на произведението, доколкото тя има основанието си в самата наука, а не в изложението, неизбежната при това сухота и схоластична точност са качества, които наистина може да са извънредно полезни за самата работа, но за самата книга без съмнение трябва да се окажат неизгодни.

Наистина не на всеки е дадено да пише така изтънко и в същото време все пак така привлекателно, както Дейвид Хюм, или така задълбочено и при това така елегантно, както Мозес Менделсон: но (както се лаская) и аз щях да мога да придам на изложението си популярност, ако държах само да нахвърля един план и да препоръчам изпълнението му на други и ако нямах присърце благото на науката, която така дълго ме е занимавала, защото наистина беше нужна много упоритост и дори немалко себеотрицание, за да се пренебрегне примамката на един по-ранен благоприятен прием пред изгледите за едно наистина късно, но трайно одобрение.

Да се правят планове е често пъти горделиво, суетно занимание на духа. с което човек си придава вид на творчески гений, като изисква това, което сам не може да даде, кори това, което сам не може да направи по-добре, и предлага онова, за което сам не знае къде ще се намери; въпреки че и само за добрия план на една обща критика на разума би се изисквало вече нещо повече, отколкото може да се предполага, ако той не би трябвало да се превърне, както обикновено. само в декламация на смирени желания. Но чистият разум е така обособена, така изцяло свързана в себе си сфера, че никоя негова част не може да се побутне, без да се засегнат всички останали, и нищо не може да се направи, ако преди това не се е определило мястото и влиянието на всяка част върху другите: защото, тъй като няма нищо извън тази сфера, което би могло да изправи съждението ни в нея. Валидността и употребата на всяка част зависи от отношението, в което тя[[4]](#footnote-4) стои спрямо останалите части в самия разум, и, както при устройството на едно организирано тяло, целта на всеки член може да се изведе само от завършеното понятие за цялото. Затова за такава критика може да се каже, че тя никога не е сигурна, ако не е завършена изцяло и до най-малките елементи на чистия разум, и че за сферата на тази способност трябва да се определи и установи или всичко, или нищо.

Но при все че един прост план, които би желал да предхожда критиката на чистия разум, би бил непонятен, несигурен и безполезен, той, напротив, е толкова по-полезен, ако следва подир нея. Защото по този начин ние сме поставени в положението да обхванем цялото, да преценим поотделно главните точки, до които тази наука се отнася. и да подредим в изложението някои неща по-добре, отколкото това можеше да стане в първата редакция на произведението.

И ето тук един такъв план, които идва след завършването на произведението, който сега вече може да се изработи според аналитичния метод, докато самото произведение трябваше изцяло да се състави според синтетичния метод, за да може науката да изложи ясно всичките си разчленения като устройство на една съвсем особена познавателна способност в нейната естествена връзка. Който намери неясен дори и този план, който поставям като пролегомени пред всяка бъдеща метафизика, нека помисли, че не е нужно всеки да изучава метафизика, че има таланти, които много добре напредват в основни и дори задълбочени науки, стоящи по-близо до нагледа, на които обаче не се удават изследвания с чисто абстрактни понятия, и че в такъв случаи те би трябвало да използват духовните си дарби за друг предмет; нека помисли освен това, че онзи, който се заема да преценява метафизиката, дори да съставя метафизика, трябва да отговаря изцяло на изискванията, които се изтъкват тук, било като приеме моето решение, било като го обори из основи и постави на мястото му друго – защото той не може да го пренебрегне, – и че накрай неяснотата, против която така много се крещи (обичайно прикритие на собствения мързел или тъпоумие), има също своята полза: защото всички, които предпазливо пазят мълчание по отношение на всички други науки, изкусно говорят и решават дръзко по въпроси на метафизиката, тъй като тук в действителност незнанието им не изпъква ясно спрямо науката на други. Но все пак спрямо истински критически основни положения, за които затова може да се каже с похвала:

*“Ignavum fucos pecus a praesepibus arcent.”*

(Virgilius, *Georgica* IV, 168)[[5]](#footnote-5)

ПРОЛЕГОМЕНИ

Предварителни бележки за особения характер на всяко метафизическо познание

§ 1

За изворите на метафизиката

Ако искаме да изложим едно познание като наука, трябва да можем преди това точно да определим онази отличителна особеност, която то не споделя с никое друго познание и която значи е характерна за него; в противен случай границите на всички науки се преливат и никоя от тях не може да бъде основно разработена според собствената си природа.

Било, че тази характерна особеност се състои в разликата на обекта или на изворите на познанието, или също и на вида на познанието, или на някои, ако не на всички тези неща заедно върху нея преди всичко почива идеята за възможната наука и нейната област.

Най-напред, що се отнася до изворите на едно метафизическо познание, още в понятието му лежи, че те не могат да бъдат емпирични. Принципите на това познание (към които принадлежат не само неговите основни положения, а и основните понятия) не трябва значи никога да се вземат от опита: защото то трябва да бъде не физическо, а метафизическо познание, т. е. такова, което лежи извън опита. Следователно в основата му не ще лежи нито външен опит, който е изворът на физиката в собствения смисъл на думата, нито вътрешен, който съставлява основанието на емпиричната психология. Значи то е априорно познание или познание от чист разсъдък и чист разум.

Но с това то не би имало нищо, което да го отличава от чистата математика; то ще трябва значи да се нарече чисто философско познание; за значението на този израз обаче аз се позовавам на Критиката на чистия разум, стр. 712 сл.[[6]](#footnote-6), където разликата между тези два вида употреба на разума е изложена ясно и задоволително. – Толкова за изворите на метафизическото познание.

§ 2

За вида на познанието, което единствено може да се нарече метафизическо

1. *За разликата между синтетични и аналитични съждения изобщо*

Метафизическото познание трябва да съдържа само априорни съждения, това се изисква от особения характер на изворите му. Но какъвто и произход да имат съжденията или както и да са съставени според логическата си форма, все пак има разлика между тях по съдържание, вследствие – на което те са или само обяснителни и не прибавят нищо към съдържанието на познанието, или са разширителни и увеличават даденото познание; първите могат да се нарекат аналитични, вторите синтетични съждения.

Аналитичните съждения не казват в предиката нищо друго освен това, което вече действително се е мислело в понятието за субекта, макар и не така ясно и със същото съзнание. когато казвам: всички тела са протяжни, не съм разширил ни най-малко понятието си за тяло, а само съм го анализирал, тъй като протяжността, при все че не е била изрично изказана, все пак е била действително мислена в онова понятие още преди съждението; следователно – съждението е аналитично. Напротив, положението: някои тела са тежки, съдържа в предиката нещо такова, което не се мисли действително в общото понятие за тяло; то увеличава значи познанието ми, като прибавя нещо към понятието ми, и трябва затова да се нарича синтетично съждение.

1. *Общият принцип на всички аналитични съждения е принципът на противоречието*

Всички аналитични съждения почиват изцяло върху принципа на противоречието и според естеството си са априорни познания независимо от това, дали понятията, които им служат за материя, са емпирични или не. Защото, тъй като предикатът на едно утвърдително аналитично съждение се мисли вече преди това в понятието за субекта, той не може да му бъде отречен без противоречие; също така неговата противоположност се отрича по необходимост на субекта в аналитичното, но отрицателно съждение и при това също въз основа на принципа на противоречието. Такъв е случаят с положенията: Всяко тяло е протяжно, и: Никое тяло не е непротяжно (просто).

Тъкмо поради това и всички аналитични положения са априорни съждения, при все че понятията им са емпирични, например златото е жълт метал; защото, за да зная това, не се нуждая от никакъв друг опит освен от понятието ми за злато, което би съдържало[[7]](#footnote-7) че това тяло е жълто и е метал; защото това именно съставляваше понятието ми и аз не биваше да извърша нищо друго освен да анализирам това понятие, без да търся нещо друго извън него.

1. *Синтетичните твърдения се нуждаят от един друг принцип освен принципа на противоречието*

Има синтетични апостериорни съждения, чийто произход е емпиричен; но има и такива, които са достоверни а priori и произлизат от чист разсъдък и разум. И двата вида обаче се съгласуват в това, че никога не могат да произлязат само според основното положение на анализа, т. е. според принципа на противоречието; те изискват още и един съвсем друг принцип, при все че от всяко основно положение, което и да е то, те трябва да се извеждат винаги съгласно с принципа на противоречието, защото нищо не бива да бъде против това основно положение, при все че не всичко може да се изведе от него. Най-напред ще класифицирам синтетичните съждения.

1. Опитните съждения са винаги синтетични. Защото би било абсурдно да основаваме едно аналитично съждение върху опит, тъй като съвсем не е нужно да излизам от понятието си, за да съставя съждението, и значи за това не ми е нужно никакво свидетелство на опита. Че едно тяло е протяжно, е положение, което е сигурно *а priori*, а не е опитно съждение. Защото, преди да се отнеса до опита, имам всички условия за съждението си вече в понятието, от което мога да извлека предиката само според принципа на противоречието и по този начин да осъзная същевременно необходимостта на съждението, на която опитът никога не би ме научил.

2. Математическите съждения са всичките синтетични. Това положение изглежда, че досега е убягвало напълно от наблюденията на онези, които са анализирали човешкия разум, и че дори е тъкмо противоположно на всички техни предположения, при все че то е неоспоримо достоверно и много важно с оглед на това, което следва от него. Защото, тъй като се намери, че всички умозаключения на математиците протичат според принципа на противоречието (което се изисква от естеството на всяка аподиктична достоверност), стигна се до убеждението, че и основните положения се познавали въз основа на принципа на противоречието, което бе голяма заблуда; защото едно синтетично положение може без съмнение да се разбере според принципа на противоречието, но само като се предпостави друго синтетично положение, от което то може да се изведе, никога обаче само по себе си.

Най-напред трябва да се отбележи, че истинските математически положения са винаги априорни, а не емпирични съждения, защото носят със себе си необходимост, която не може да се вземе от опита. Ако обаче някой не иска да се съгласи с това, тогава ще огранича положението си до чистата математика, чието понятие вече носи със себе си, че тя съдържа не емпирично, а само чисто априорно познание.

Първоначално наистина би могло да се помисли, че положението 7 + 5 = 12 е само аналитично положение, което следва от понятието за сбора на седем и пет според принципа на противоречието. Обаче ако се разгледа по-отблизо, ще се намери. че понятието за сбора на 7 и 5 не съдържа нищо повече освен съединението на двете числа в едно единствено, чрез което съвсем не се мисли кое е това единствено число, което обхваща двете. Понятието за дванадесет в никакъв случай не се мисли вече с това, че само си мисля онова съединение на седем и пет, и аз мога да анализирам понятието си за един такъв възможен сбор, колкото си искам, все пак не ще намеря в него дванадесетте. Трябва да се излезе извън тези понятия, като се вземе в помощ нагледът, който съответствува на едно от двете, например петте си пръста или (както Зегнер в аритметиката си[[8]](#footnote-8)) пет точки, и така постепенно да се прибавят единиците на даденото в нагледа число пет към понятието за седемте. Така чрез това положение 7 + 5 = 12 ние действително разширяваме понятието си и прибавяме към първото понятие едно ново, което съвсем не се е мислило в онова, т. е. аритметическото положение е винаги синтетично, което се забелязва толкова по-добре, когато се вземат малко по-големи числа; защото става ясно, че както и да обръщаме понятието си, никога не бихме могли да намерим сбора само посредством анализа на понятията си без помощта на нагледа.

Също толкова малко аналитично е което и да е основно положение на чистата геометрия. Че правата линия между две точки е най-късата, е синтетично положение. Защото понятието ми за право не съдържа нищо за величина, а само качество. Понятието за най-късо значи се прибавя изцяло и не може да се изведе чрез никаква анализа от понятието за права линия. Тук трябва значи да се вземе в помощ нагледът, единствено чрез който е възможна синтезата. Някои други основни положения, които геометриците предпоставят, са без съмнение действително аналитични и почиват върху принципа на противоречието; като тъждествени положения обаче те служат само за веригата на метода, а не като[[9]](#footnote-9) принципи, например а=а, цялото е равно на себе си, или (а + b) > а, т. е. цялото е по-голямо от една своя част. И все пак дори и тези основни положения, при все че важат въз основа на чисти понятия, се допускат в математиката само затова, защото могат да бъдат представени в нагледа. Онова, което тук обикновено ни кара да вярваме, че предикатът на такива аподиктични съждения лежал вече в понятието ни и че съждението било следователно аналитично, е само двусмислеността на израза. Защото ние трябва да прибавим мислено към едно дадено понятие известен предикат и тази необходимост е присъща вече на понятията. Но въпросът не е какво трябва да прибавим мислено към даденото понятие, а какво действително мислим в него[[10]](#footnote-10), макар и само неясно; и тогава се оказва, че предикатът принадлежи към онова понятие[[11]](#footnote-11), наистина необходимо, но не непосредствено, а посредством един наглед, който трябва да се прибави.[[12]](#footnote-12)

§ 3

*Забележка*

Към общото подразделение на съжденията на аналитични и синтетични

Това подразделение е необходимо с оглед на критиката на човешкия разсъдък и следователно заслужава да бъде класическо в нея; иначе не бих знаял къде другаде то би имало значителна полза. И тук намирам също и причината, поради която догматични философи, които търсеха изворите на метафизическите съждения винаги само в самата метафизика, но не извън нея в чистите закони на разума изобщо, пренебрегваха това подразделение, което сякаш се предлага от само себе си и, както прочутият Волф или следващият го по стъпките проницателен Баумгартен можаха да потърсят доказателството за положението на достатъчното основание, което е явно синтетично, в принципа на противоречието. Напротив, още в *Опитите върху човешкия разсъдък* на Лок[[13]](#footnote-13) срещам намек за това подразделение. Защото в книга четвърта, глава трета, § 9 и сл., след като вече преди това е говорил за различното свързване на представите в съждения и за техните извори, единия от които той поставя в идентичността или противоречието (аналитични съждения), другия обаче – в съществуването на представите в един субект (синтетични съждения), в § 10 той признава, че познанието ни (*а priori*) за последния извор било съвсем тясно и не представлявало почти ни що. Но в това, което казва за този вид познание, има толкова малко нещо определено и доведено до правила, че човек не бива да се учудва, ако никой, особено нито дори Хюм, не е взел повод оттук за разсъждения върху положения от този вид. Защото подобни общи и все пак определени принципи не се учат лесно от други, на които те са се мярнали само неясно. Трябва най-напред сами да сме стигнали до тях чрез собствено размишление, след това ги намираме и другаде, където сигурно преди това нямаше да ги срещнем, защото самите автори дори не са знаели, че такава идея лежи в основата на собствените им забележки. Тези, които сами никога не мислят, все пак притежават проницателността да откриват всичко, след като им е било показано, в онова, което по-рано е било вече казано, но където преди това все пак никой не е могъл да го види.

Общ въпрос на Пролегомените:

Възможна ли е изобщо метафизика?

§4

Ако метафизиката, която би могла да се утвърди като наука, би била действителна, ако би могло да се каже: ето метафизиката, вие трябва само да я изучите и тя ще ви убеди непреодолимо и неизменно в истината си, тогава този въпрос би бил ненужен и би останал само онзи, който се отнася повече до проверката на нашата проницателност, отколкото до доказателството за съществуването на самото нещо, а именно: как е възможна тя и как постъпва разумът, за да стигне до нея. Но в този случай на човешкия разум не му е провървяло така добре. Не можем да посочим нито една единствена книга така, както се посочва например един Евклид, и да кажем: това е метафизиката, тук ще намерите най-благородната цел на тази наука, познанието за една най-висша същност и за един бъдещ свят, доказани въз основа на принципи на чистия разум.

Защото наистина могат да ни се посочат много положения, които са аподиктично достоверни и никога не са били оспорвани; но те всички са аналитични и се отнасят повече до материалите и строителните инструменти за метафизиката, отколкото до разширяването на познанието, което все пак трябва да бъде истинското ни намерение при нея (§ 2, litt. с.). Но дори да посочите и синтетични положения (например принципа на достатъчното основание), които вие никога не сте доказали само въз основа на разума, следователно, както все пак беше ваш дълг, *а priori*, но които при все това ние охотно ви признаваме: то, ако поискате да си послужите с тези положения за главната си цел, изпадате в такива недопустими и несигурни твърдения, че винаги някоя метафизика е противоречала на друга или с оглед на самите твърдения, или с оглед на техните доказателства и с това сама е унищожавала претенцията си за трайно признание. Опитите да се създаде една такава наука са били дори без съмнение първата причина за така рано възникналия скептицизъм, един начин на мислене, при който разумът се отнася към самия себе си с такова насилие, че той не би могъл никога да възникне освен при пълното отчаяние на разума относно задоволяването на неговите най-важни цели. Защото много преди да сме започнали методично да изследваме природата, сме изследвали само своя отделен разум, който до известна степен е бил вече упражнен от обикновения опит: тъй като разумът винаги е налице, а природните закони обикновено трябва да се търсят с усилие; и така метафизиката плувала отгоре като пяна, но така, че щом като събраната пяна се изчерпвала напълно, на повърхността веднага се появявала друга, която някои с настървение събирали, докато други, вместо да потърсят надълбоко причината на това явление, са се смятали мъдри с това, че са осмивали напразното усилие на първите.[[14]](#footnote-14)

Същественото на чистото математическо познание и онова, което го отличава от всяко друго априорно познание, е, че то трябва да става не от понятия, а всеки път само чрез построяването на понятията (*Критика на чистия разум*, стр. 713).[[15]](#footnote-15) Тъй като значи в положенията си то трябва да излезе извън понятието и мине към онова, което съдържа нагледът, който съответствува на това понятие, положенията му не могат и не трябва никога да възникват чрез анализа на понятията, т. е. аналитично, и следователно те всичките са синтетични.

Не мога обаче да не отбележа вредата, която пренебрегването на това иначе леко и на вид незначително наблюдение е нанесло на философията. когато Хюм почувства достойното за един философ призвание да хвърли поглед върху цялото поле на чистото априорно познание, в което поле човешкият разсъдък дръзва да мисли, че има такива големи владения, той необмислено отряза от тях една цяла, и то най-значителната област, а именно чистата математика, като си въобрази, че природата ѝ и, така да се каже, конституцията ѝ почивала върху съвсем други принципи, а именно само върху принципа на противоречието. И при все че той не бе направил подразделението на положенията така формално и общо или под наименованието, както става тук от мен, все пак беше все едно, като че бе казал: чистата математика съдържа само аналитични положения, метафизиката обаче априорни синтетични положения. Но в това той много грешеше и тази грешка имаше решително вредни последствия за цялото му понятие. Защото, ако това не бе се случило с него, той щеше да разшири въпроса си за произхода на синтетичните ни съждения далеч извън метафизическото си понятие за каузалността и щеше да го разпростре също и върху възможността на математиката а priori; защото той трябваше да приеме тази също така за синтетична. Тогава обаче той нямаше да може да основе в никакъв случай метафизическите си положения само върху опита, защото иначе би подчинил аксиомите на чистата математика също така на опита, а той бе твърде проницателен, за да направи това. Доброто общество, в което тогава щеше да се намери метафизиката, би я осигурило срещу опасността от пренебрежително малтретиране, тъй като ударите, предназначени за последната, щяха да улучат също и първата; а това не беше, нито можеше да бъде неговото намерение. Така този проницателен мъж щеше да бъде наведен на разсъждения, които трябваше да бъдат подобни на онези, с които се занимаваме ние сега, които обаче щяха безкрайно да спечелят от неговото неподражаемо хубаво изложение.

[[16]](#footnote-16)Истинските метафизически съждения са всичките синтетични. Трябва да се различават съжденията, които принадлежат към метафизиката, от истинските метафизически съждения. Между първите има твърде много аналитични, но те съставляват само средствата за метафизически съждения, към които е насочена изцяло целта на науката и които винаги са синтетични. Защото, ако някои понятия принадлежат към метафизиката, например това за субстанция, то съжденията, които произлизат само от анализа на тези понятия, принадлежат също по необходимост към метафизиката, например субстанция е онова, което съществува само като субект, и т. н.; и посредством много такива аналитични съждения ние се стремим да се приближим до дефиницията на понятията. Тъй като обаче анализа на едно чисто разсъдъчно понятие (каквито понятия метафизиката съдържа) не протича по различен начин от анализа на всяко друго, също и на едно емпирично понятие, което не принадлежи към метафизиката (например въздухът е еластична течност, еластичността на която не се премахва от никаква позната степен на студ), то наистина понятието, а не аналитичното съждение е истински метафизическо; защото тази наука има нещо особено и характерно в създаването на априорните си познания, което значи трябва да се различи от онова, което в нея е общо с всички други познания на разсъдъка; така например положението: всичко, което е субстанция в нещата, е постоянно, е синтетично и истински метафизическо положение. Ако априорните понятия, които съставляват материята на метафизиката и нейните строителни инструменти, са събрани предварително според известни принципи, тогава анализът на тези понятия има голяма стойност; тази анализа може също да се изложи отделно от всички синтетични положения, които съставляват самата метафизика, като особена част (така да се каже, като *philosophia definitiva*), която съдържа чисто аналитични положения, принадлежащи към метафизиката. Защото в действителност онези анализи нямат никъде другаде значителна полза освен в метафизиката, т. е. с оглед на синтетичните положения, които трябва да бъдат произведени от онези предварително анализирани понятия.

Заключението на този параграф е значи, че метафизиката има работа собствено със синтетични априорни положения и само тези съставляват целта ѝ, за която тя наистина се нуждае от някои анализи на понятията си, следователно от аналитични съждения; но при това се постъпва така, както при всеки друг вид познание, където чрез анализа търсим само да изясним понятията си. Но произвеждането на априорното познание както според нагледа, така и според понятия, накрай също и произвеждането на априорни синтетични положения и при това във философското познание съставлява[[17]](#footnote-17) същественото съдържание на метафизиката.

Следователно, преситени от догматизма, който не ни учи на нищо, и същевременно от скептицизма, който не ни обещава изобщо нищо, нито дори и спокойствието на едно позволено незнание, подтикнати от важността на познанието, от което се нуждаем, и недоверчиви от дълъг опит към всяко познание, което смятаме, че притежаваме, или което ни се предлага под името чист разум, остава ни само още един критичен въпрос, според отговора на който можем да определим бъдещото си поведение: Възможна ли е изобщо метафизика? Но на този въпрос не трябва да се отговаря със скептични възражения срещу известни твърдения на една действителна метафизика (защото засега ние не признаваме никоя), а като излизаме от още само проблематичното понятие за такава наука.

В критиката на чистия разум преднамерено пристъпих синтетично[[18]](#footnote-18) към този въпрос, т. е. така, че изследвах самия чист разум и потърсих да определя в самия този извор според принципи както елементите, така и законите на чистата му употреба. Тази работа е трудна и изисква един читател, решен да навлезе постепенно с мисълта си в една система, която не поставя още нищо в основата като дадено освен самия разум и значи се стреми да разгърне познанието, излизайки от първоначалните му зародиши, без да се опира на какъвто и да е факт. Пролегомените, напротив, трябва да бъдат предварителни упражнения; те трябва по-скоро да посочат какво трябва да се извърши, за да се направи по възможност действителна една наука, отколкото да излагат самата нея. Те трябва следователно да се опират на нещо такова, което се знае вече като достоверно, откъдето може да се тръгне с увереност и да се изкачим до изворите, които още не познаваме и откриването на които ще ни обясни не само това, което знаехме, но и ще посочи същевременно една сфера от много познания, които всички произхождат от същите извори. Методичният начин на работа на Пролегомените, особено на тези, които трябва да подготвят за една бъдеща метафизика, ще бъде следователно аналитичен. За щастие обаче се получава така, че ако и да не можем да приемем, че метафизиката като наука е действителна, все пак можем да кажем със сигурност, че известно чисто синтетично априорно познание е[[19]](#footnote-19) действително и дадено, а именно чистата математика и чистата естествена наука; защото и двете съдържат положения, които са всеобщо признати отчасти с аподиктична достоверност въз основа на чистия разум, отчасти по всеобщо съгласие въз основа на опита и все пак като напълно независими от опита. Ние имаме следователно поне някое неоспоримо синтетично априорно познание и не бива да питаме дали то е възможно (защото е действително), а само: как то е възможно, за да можем въз основа на принципа на възможността на даденото познание да изведем и възможността на всички останали.

ПРОЛЕГОМЕНИ

Общ въпрос: как е възможно познание от чист разум?

§ 5

Видяхме по-горе огромната разлика между аналитичните и синтетичните съждения. Възможността на аналитични положения можа да се разбере много лесно; защото тя се основава единствено върху принципа на противоречието. Възможността на апостериорни синтетични положения, т. е. на такива, които се черпят от опита, също не се нуждае от особено обяснение; защото самият опит не е нищо друго освен непрекъснато съединяване (синтеза) на възприятията. Следователно ни остават само априорни синтетични положения, чиято възможност трябва да се търси или изследва, защото тя трябва да почива върху други принципи, а не върху принципа на противоречието.

Но не тук бива да търсим най-напред възможността на такива положения, т. е. да питаме дали те са възможни. Защото такива има достатъчно и при това действително дадени с безспорна достоверност, и тъй като методът, който сега следваме, трябва да бъде аналитичен, ще започнем оттам, че такова синтетично, но чисто познание на разума е действително; но тогава ние трябва все пак да изследваме основанието на тази възможност и да попитаме как е възможно това познание, за да бъдем поставени в положението да определим въз основа на принципите на възможността му условията на употребата му, обхвата и границите на тази употреба. Следователно истинската проблема, изразена с методична точност, до която се свежда всичко, е:

*Как са възможни априорни синтетични положения?* За да бъда популярен, изразих по-горе тази проблема малко по-различно, а именно като въпрос за познанието от чист разум, което можех този път наистина да направя, без да навредя на търсеното разбиране, защото, тъй като тук имаме работа единствено с метафизиката и изворите ѝ, надявам се, че след направените преди това забележки винаги ще помним, че когато говорим тук за познание от чист разум, никога не става дума за аналитично, а само за синтетично познание.[[20]](#footnote-20) От решението на тази задача зависи изцяло дали метафизиката да остане или да пропадне и значи нейното съществуване. Може някой да излага твърденията си в нея с колкото си иска блясък, да трупа заключения след заключения до задушаване; ако не е могъл да отговори предварително по задоволителен начин на онзи въпрос, имам право да кажа: всичко е суетна, лишена от основа философия и фалшива мъдрост. Ти говориш посредством чистия разум и претендираш, че, така да се каже, създаваш *а priori* познания, като не само анализираш дадени понятия, но твърдиш, че има нови връзки, които не почиват върху принципа на противоречието и които ти все пак си въобразяваш, че разбираш съвсем независимо от всеки опит; а как стигаш дотук и как ще оправдаеш тези свои претенции? Не може да ти се позволи да се позоваваш на одобрението на общия човешки разум; защото това е свидетел, чийто авторитет почива само върху обществената мълва.

*„Quodcumque ostendis mihi sic incredulus odi.“*

(Horatius, *Epist*. II, 3, 188.)[[21]](#footnote-21)

Но колкото отговорът на този въпрос е необходим, толкова той е същевременно и труден и при все че главната причина, поради която отдавна вече никой не се е опитвал да отговори на този въпрос, лежи в това, че никому не е идвало дори и наум, че за нещо такова може да се пита, все пак една втора причина е тази, че задоволителният отговор на този единствен въпрос изисква далеч по-продължително, по-задълбочено и по-трудно размишление, отколкото някога е изисквало най-обширното произведение на метафизиката, което при първото си появяване е обещавало безсмъртие на своя автор. И всеки прозорлив читател, когато помисли върху тази проблема грижливо, с оглед на изискванията ѝ, уплашен отначало от трудността ѝ, трябва да я сметне за неразрешима и ако не би имало действително такива чисти априорни синтетични познания за напълно невъзможна; което действително се случи с Дейвид Хюм, при все че той далеч не си представи проблемата така общо, както става и както трябва да стане тук, ако отговорът трябва да бъде от решително значение за цялата метафизика. Защото как е възможно, казваше[[22]](#footnote-22) проницателният философ, когато ми е дадено едно понятие, да мога да изляза извън него и да свържа с него друго, което съвсем не се съдържа в онова, и то така, като че това понятие необходимо принадлежи към онова? Само опитът може да ни даде такива връзки (така заключи той от онази трудност, която сметна за невъзможност) и цялата онази мнима необходимост или, което е едно и също, смятаното за необходимо априорно познание не е нищо друго освен дълъг навик да намираме нещо за истинно и следователно да смятаме субективната необходимост за обективна.

Ако читателят се оплаче от трудността и усилието, които ще му създам при решаването на тази проблема, нека само се опита да я разреши сам по по-лек начин. Тогава може би ще се сметне задължен към онзи, който е поел заради него работата на едно толкова задълбочено изследване, и по-скоро ще прояви известно учудване от леснотата, която с оглед на естеството на работата все още е могла да се придаде на решението: и наистина нужни бяха дългогодишни усилия, за ла се реши тази проблема в цялата ѝ всеобщност (в смисъла, в който математиците употребяват тази дума, т. е. достатъчно за всички случаи) и да може да се изложи накрай в аналитична форма, както читателят ще я срещне тук.

И така всички метафизици са тържествено и законно суспендирани от работата си дотогава, докато не са отговорили задоволително на въпроса: Как са възможни априорни синтетични познания? Защото единствено в този отговор се състои пълномощното, което те трябваше да представят, когато имат да ни предложат нещо от името на чистия разум; при липса на такова пълномощно обаче те не могат да очакват нищо друго, освен да бъдат отблъснати без каквото и да е по-нататъшно изследване на предложението им от разумните хора, които са били мамени вече толкова често.

Ако, напротив, биха искали да се занимават с работата си не като с наука, а като с изкуство на едно полезно и пригодно за общия човешки разсъдък уверяване, то това занятие по право не може да им бъде забранено. Тогава те ще говорят на скромния език на една разумна вяра, те ще признаят, че не им е позволено дори само да предполагат, а камо ли да знаят нещо за онова, което лежи извън границите на всеки възможен опит, че по-скоро им е позволено само да приемат нещо (не за спекулативна употреба, защото от тази трябва да се откажат, а само за практическа употреба), което е възможно и дори необходимо за ръководството на разсъдъка и волята в живота. Само така те ще могат да носят името на полезни и мъдри мъже, и то толкова повече, колкото повече се отказват от това на метафизици; защото последните искат да бъдат спекулативни философи, и тъй като, когато работата се отнася до априорни съждения, не можем да се доверяваме на празни вероятности (защото онова, което претендираме, че познаваме *а priori*, се обявява тъкмо чрез това за необходимо), не може да им се позволи да си играят с предположения, а твърдението им трябва да бъде наука или то изобщо не е нищо.

Може да се каже, че цялата трансцендентална философия, която предхожда необходимо всяка метафизика, самата не е нищо друго освен само пълното решение на тук поставения въпрос, само че в систематичен ред и изчерпателност, и че следователно досега нямаме трансцендентална философия. Защото онова, което носи това име, е собствено една част от метафизиката; онази наука обаче трябва тепърва да направи възможна последната и значи трябва да предхожда всяка метафизика. Следователно не бива и да се учудваме, че[[23]](#footnote-23) е нужна една цяла наука, и то лишена от всякаква помощ от други науки, значи една сама по себе си съвсем нова наука, за да се отговори задоволително само на един-единствен въпрос, ако решението му е свързано с усилие и трудност дори с известна неяснота. Като пристъпваме сега към това решение и при това според аналитичния метод, при който предпоставяме, че такива познания от чист разум са действителни, ние можем да се позоваваме само на две науки на теоретическото познание (за което единствено става дума тук), а именно на чистата математика и на чистата естествена наука; защото само те могат да ни посочат предметите в нагледа, следователно, ако би се появило в тях някакво априорно познание – да ни покажат истината или съгласуването му с обекта *in concreto*, т. е. неговата действителност, от която после би могло да се продължи по аналитичен път до основанието на възможността му. Това улеснява много работата, при която общите разсъждения не само се прилагат върху факти, но дори излизат от тях, вместо да трябва да се извеждат по синтетичен път напълно *in abstracto* от понятия.

За да възлезем обаче от тези действителни и едновременно обосновани чисти априорни познания до едно възможно, което търсим, а именно до метафизиката като наука, нужно е да обхванем в нашия главен въпрос и това, което дава повод за нея и лежи в основата ѝ като само естествено дадено априорно познание, при все че неговата истинност не е несъмнено, познание, разработването на което без всякакво критично изследване на възможността му обикновено се нарича вече метафизика, с една дума, нужно е да обхванем естествената заложба за една такава наука; и така постепенно ще се отговори на главния трансцендентален въпрос, разделен на четири други въпроса:

1. *Как е възможна чиста математика?*
2. *Как е възможна чиста естествена наука?*
3. *Как изобщо е възможна метафизика?*
4. *Как е възможна метафизика като наука?*

Вижда се, че решението на тези проблеми, при все че трябва да съставлява главно същественото съдържание на *Критиката*, все пак има и нещо характерно, което е достойно за внимание и само за себе си, а именно да се търсят изворите на дадени науки в самия разум, за да се изследва и измери по този начин посредством самия факт неговата способност да познава нещо *а priori*; с това самите тези науки печелят, ако не с оглед на съдържанието си, все пак по отношение на правилната си употреба и като хвърлят светлина върху един по-висш въпрос поради общия си произход, дават същевременно повод да се изясни по-добре собствената им природа.

Главен трансцедентален въпрос

*Част първа*

Как е възможна чиста математика?

§ 6

Тук имаме едно голямо и изпитано познание, което вече има учудващ обхват и обещава за в бъдеще неограничено разширяване, познание, което притежава напълно аподиктична достоверност, т. е. абсолютна необходимост, значи не почива на никакви опитни основания, следователно е чист продукт на разума, а освен това е и изцяло синтетично. „Как е възможно за човешкия разум да създаде напълно *а priori* такова познание?“ Не предпоставя ли тази способност, тъй като не се опира нито може да се опира на опит, някакво априорно познавателно основание, което лежи дълбоко скрито, което обаче би могло да се разкрие чрез тези си действия, ако само биха се проследили прилежно първите им начала?

§ 7

Ние намираме обаче, че всяко математическо познание има тази особеност, че трябва предварително да представи понятието си в нагледа, и то в априорния наглед, следователно в такъв наглед, който не е емпиричен, а чист, без което средство математическото познание не може да направи нито една единствена крачка; поради това съжденията му са винаги интуитивни, докато философията трябва[[24]](#footnote-24) да се задоволява с дискурсивни съждения само от понятия и наистина може да изяснява аподиктичните си учения чрез наглед, но никога не може да ги извежда от него. Това наблюдение относно естеството на математиката ни насочва вече към първото и върховно условие на нейната възможност, а именно че в основата ѝ трябва да лежи някакъв чист наглед, в който тя може да излага или, както се казва, да построява всичките си понятия *in concreto* и все пак *а priori*[[25]](#footnote-25). Ако можем да открием този чист наглед и неговата възможност, лесно ще се обясни оттук как са възможни априорни синтетични положения в чистата математика и следователно също как самата тази наука е възможна; защото, както емпиричният наглед ни дава възможност без затруднение да разширяваме синтетично в опита понятието, което си съставяме за някой предмет на нагледа, чрез нови предикати, които самият наглед предлага, така ще направи също и чистият наглед, само с тази разлика, че в последния случай синтетичното съждение ще бъде *а priori* достоверно и аподиктично, докато в първия случай то ще бъде достоверно само *а posteriori* и емпирично, тъй като този наглед съдържа само това, което се среща в случайния емпиричен наглед, онзи наглед обаче -– онова, което трябва необходимо да се срещне в чистия наглед, тъй като като априорен наглед той е неразривно свързан с понятието преди всеки опит или отделно възприятие.

§ 8

Изглежда обаче като че с тази стъпка трудността по-скоро се увеличава, отколкото намалява. Защото сега вече въпросът гласи: как е възможно да си представяме нещо нагледно *а priori*? Нагледът е една представа, така както тя би зависела непосредствено от присъствието на предмета. Поради това изглежда невъзможно да си представяме нагледно *а priori* първоначално, защото тогава нагледът би трябвало да става, без да е бил налице нито преди, нито сега предмет, към който да се отнася, и следователно той не би могъл да бъде наглед. Понятията са наистина от такъв вид, че някои от тях, а именно тези, които съдържат само мисълта за един предмет изобщо, можем да образуваме много добре *а priori*, без да се намираме в непосредствено отношение към предмета, например понятието за величина, за причина и т. н.; но дори тези, за да им се придаде значение и смисъл, се нуждаят все пак от известна употреба *in concreto*, т. е. от приложение върху някой наглед, чрез който ни се дава един техен предмет. Но как може нагледът на предмета да предхожда самия предмет?

§ 9

Ако нашият наглед би трябвало да бъде от такъв вид, че да представя нещата, както те са сами по себе си, не би имало никакъв априорен наглед, а той би бил винаги емпиричен. Защото аз мога да зная онова, което се съдържа в предмета сам по себе си, само когато той е налице за мен и ми е даден. Разбира се, дори и тогава е непонятно как нагледът на едно присъстващо нещо би ми дал възможност да го позная както то е само по себе си, тъй като свойствата му не могат да преминат в моята способност за представяне; но дори и да допуснем възможността за това, все пак такъв наглед не би се създал *а priori*, т. е. преди още предметът да ми се е представил; защото без това не може да се измисли никакво основание за отношението на представата ми към предмета, освен ако тя би трябвало да почива на някакво внушение свише. Следователно само по един-единствен начин е възможно нагледът ми да предхожда действителността на предмета и да бъде априорно познание, а именно ако той не съдържа нищо друго освен формата на сетивността, която предхожда в моя субект всички Действителни впечатления, чрез които се афицираме от предмети. Защото аз мога да зная *а priori*, че предметите на сетивата могат да се представят нагледно само съобразно с тази форма на сетивността. Оттук следва, че положения, които се отнасят само до тази форма на сетивния наглед, ще са възможни и валидни за предмети на сетивата и, обратно, че нагледи, които са възможни *a priori*, не могат никога да се отнасят до други неща освен до предмети на сетивата ни.

§ 10

Значи само формата на сетивния наглед е, чрез която можем да си представяме неща нагледно *а priori*, чрез нея обаче ние познаваме обектите само както те могат да ни се явяват (на нашите сетива), не както могат да бъдат сами по себе си; и тази предпоставка е абсолютно необходима, ако трябва да се допуснат като възможни априорни синтетични положения, или в случай че те действително се намерят, възможността им да се разбере и предварително определи.

Пространство и време са онези нагледи, които чистата математика поставя в основата на всичките си познания и съждения, които същевременно се явяват като аподиктични и необходими; защото математиката трябва да излага, т. е. да построява всичките си понятия най-напред в нагледа, а чистата математика – в чистия наглед, без който (тъй като тя не може да процедира аналитично, т. е. чрез анализиране на понятията, a[[26]](#footnote-26) синтетично) ѝ е невъзможно да направи и крачка, докато ѝ липсва именно чист наглед, единствено в който може да бъде даден материалът за априорни синтетични съждения. Геометрията поставя в основата чистия наглед на пространството. Аритметиката образува дори понятията си за число чрез последователно прибавяне на единици във времето, но най-вече чистата механика може да образува понятията си за движение само посредством представата за времето. И двете представи обаче са само нагледи; защото, ако от емпиричните нагледи за телата и измененията им (движение) се премахне всичко емпирично, т. е. онова, което принадлежи към усещането, остават още време и пространство, които значи са чисти нагледи, които лежат *а priori* в основата на емпиричните нагледи и поради това самите те никога не могат да бъдат премахнати; но тъкмо поради това, че са априорни чисти нагледи, те доказват, че са само форми па сетивността ни, които трябва да предхождат всеки емпиричен наглед, т. е. възприятието на действителни предмети, и съобразно с които могат да се познават *а priori* предмети, но, разбира се, само както те ни се явяват.

§ 11

Проблемът на настоящата секция е значи разрешен. Чиста математика като синтетично априорно познание е възможна само дотолкова, доколкото не се отнася до никакви други предмети освен само до такива на сетивата, в основата на чийто емпиричен наглед лежи, и при това *а priori*, един чист наглед (на пространството и времето); и той може да лежи в основата им затова, защото не е нищо друго освен само формата на сетивността, която форма предхожда действителното явление на предметите, като в действителност го прави тепърва възможно. Но тази способност за априорно нагледно представяне не засяга материята на явлението, т. е. това, което в него е усещане, защото последното съставлява емпиричния елемент, а само формата му, пространство и време. Ако бихме поискали да се усъмним и най-малко в това, че двете не са никакви определения, присъщи на нещата сами по себе си, а само прости определения, присъщи на отношението им към сетивността, тогава бих желал да зная как може да се сметне за възможно да се узнае *а priori* и значи преди всяко запознаване с нещата, преди именно те да ни са дадени, какъв трябва да бъде нагледът им; а такъв е случаят тук с пространството и времето. Това обаче става съвсем понятно, щом като двете не се приемат за нищо друго освен за формални условия на сетивността ни, а предметите – само за явления; защото тогава формата на явлението, т. е. чистият наглед, може без съмнение да се изведе из нас самите, т. е. да се представи *а priori*.

§ 12

За да се прибави нещо за изяснение и потвърждение, трябва само да се разгледа обикновеният и неизбежно необходим метод на геометриците. Всички доказателства за пълното равенство на две дадени фигури (когато едната може да се постави във всичките си части на мястото на другата) се свеждат накрай дотам, че те се покриват взаимно, а това явно не е нищо друго освен едно синтетично положение, което почива на непосредствения наглед; и този наглед трябва да бъде даден чист и *а priori*, защото иначе това положение не би могло да важи като аподиктично достоверно, а би имало само емпирична достоверност. Би се казало само: винаги се наблюдава така, и това положение ще важи само дотам, докъдето се е простряло нашето възприятие. Че цялото пространство (което самото не е вече граница на друго пространство) има три измерения и че пространството изобщо не може да има повече измерения, се изгражда върху положението, че в една точка не могат да се пресичат под прав ъгъл повече от три линии; това положение обаче съвсем не може да се докаже въз основа на понятия, а почива непосредствено върху наглед и при това върху чист априорен наглед, тъй като е аподиктично достоверно; че може да се изисква една линия да се продължава до безкрайност (*in indefinitum*), или една редица изменения (например пространства, изминати в движение) да се продължава до безкрайност, предпоставя една представа за пространството и времето, която може да е присъща само на нагледа, т. е. доколкото тя сама по себе си не е ограничена от нищо; защото тя никога не би могла да се изведе от понятия. И така в основата на математиката действително лежат чисти априорни нагледи, които правят възможни нейните синтетични и аподиктично валидни положения; и затова нашата трансцендентална дедукция на понятията за[[27]](#footnote-27) пространство и време обяснява същевременно възможността на една чиста математика, която без такава дедукция и без приемането, че „всичко, което може да бъде дадено на сетивата ни (на външните сетива в пространството и на вътрешното сетиво във времето), се представя нагледно от нас само както ни се явява, не както е само по себе си“, наистина би могла да се допусне, обаче в никакъв случай не би могла да се разбере.

§ 13

Онези, които още не могат да се освободят от схващането, че пространство и време били действителни свойства, присъщи на нещата сами по себе си, могат да упражнят проницателността си върху следния парадокс и след като напразно са се опитвали да го разрешат, освободени поне за няколко мига от предразсъдъци, да допуснат, че принизяването на пространството и времето само до форми на сетивния ни наглед все пак може би има основание.

Ако две неща са напълно еднакви във всички части, които могат да се познаят за себе си във всяко от тях (във всички определения, които принадлежат към величината и качеството), трябва наистина да следва, че едното може да се постави на мястото на другото при всички случаи и отношения, без това заменяне да би предизвикало и най-малката забележима разлика. В действителност това и става с равнинни фигури в геометрията; но различни сферични фигури независимо от пълното вътрешно съгласуване показват все пак такава разлика[[28]](#footnote-28) във външното отношение, че едната съвсем не може да се постави на мястото на другата; например два сферични триъгълника от двете полукълба, които имат за обща основа една дъга на екватора, могат да са напълно еднакви с оглед на страните и ъглите, така че нищо да не може да се намери в единия, когато бъде описан отделно и напълно, което да не лежи едновременно и в описването на другия, и все пак единият не може да се постави на мястото на другия (т. е. в противоположното полукълбо); и значи тук съществува все пак една вътрешна разлика между двата триъгълника, която никой разсъдък не може да посочи като вътрешна и която се разкрива само чрез външното отношение в пространството. Но аз ще приведа по-обикновени случаи, които могат да се вземат от всекидневния живот.

какво може наистина да прилича повече на ръката или на ухото ми и да е по-еднакво във всички части от образа им в огледалото? И все пак не мога да поставя една такава ръка, която се вижда в огледалото, на мястото на първообраза ѝ, защото, ако този е бил дясна ръка, тогава онази в огледалото е лява ръка и образът на дясното ухо е ляво ухо, което никога не може да заеме мястото на първото. Тук няма вътрешни разлики, които някой разсъдък би могъл да мисли; и все пак разликите са вътрешни, доколкото сетивата учат, защото лявата ръка независимо от всякакво двустранно равенство и прилика не може да бъде включена в същите граници, които има дясната (те не могат да бъдат конгруентни); ръкавицата на едната ръка не може да се употребява на другата. кое е тогава решението? Тези предмети не са представи за нещата, каквито те са сами по себе си и както чистият разсъдък би ги познал, а са сетивни нагледи, т. е. явления, възможността на които почива върху отношението на известни непознати сами по себе си неща към нещо друго, а именно към сетивността ни. Формата на външния наглед на тази сетивност е пространството, а вътрешното определяне на всяко пространство е възможно само чрез определянето на външното отношение към цялото пространство, от което онова е част (чрез отношението към външното сетиво), т. е. частта е възможна само чрез цялото, което никога не става при неща сами по себе си като предмети само на разсъдъка, а става само при явления. Поради това не можем да направим разбираема чрез нито едно единствено понятие и разликата между подобни и еднакви, но все пак неконгруиращи неща (например охлюви, увити в обратна посока), а можем да сторим това само чрез отношението към дясната и лявата ръка, което води непосредствено до наглед.

*Забележка I*

Чистата математика[[29]](#footnote-29) и особено чистата геометрия може да има обективна реалност единствено при условието, че се отнася само до предмети на сетивата, с оглед на които обаче е установено основното положение, че сетивната ни представа в никакъв случай не е представа за нещата сами по себе си, а само за начина, по който те ни се явяват. От това следва, че положенията на геометрията не са[[30]](#footnote-30) определения на едно просто създание на творческата ни фантазия и следователно не биха могли да се отнесат със сигурност към действителни предмети, но че важат по необходим начин за пространството и затова също и за всичко, което може да се срещне в пространството, тъй като пространството не е нищо друго освен формата на всички външни явления, единствено в която могат да ни бъдат дадени предмети на сетивата. Сетивността, чиято форма геометрията поставя в основата, е това, върху което почива възможността на външни явления; тези значи никога не могат да съдържат нещо друго освен това, което геометрията им предписва. Съвсем другояче би било, ако сетивата би трябвало да представят обектите, както те са сами по себе си. Защото тогава от представата за пространството, която геометърът поставя *а priori* в основата заедно с различните му свойства, съвсем не би следвало, че всичко това заедно с онова, което се извежда оттук, трябва да е точно така в природата. Пространството на геометъра би се сметнало за проста измислица и не би му се признала обективна валидност, тъй като съвсем не се разбира как неща би трябвало да съответстват необходимо на образа, който ние си съставяме за тях спонтанно и предварително. Ако обаче този образ или по-скоро този формален наглед е същественото свойство на сетивността ни, единствено посредством което ни се дават предмети, но тази сетивност не представя неща сами по себе си, а само техните явления, то съвсем лесно е да се разбере и същевременно неоспоримо доказано е, че всички външни предмети на нашия сетивен свят трябва необходимо да се съгласуват съвсем точно с положенията на геометрията, защото сетивността чрез своята форма на външен наглед (пространството), с която се занимава геометърът, прави тепърва възможни самите онези предмети като прости явления. Завинаги ще остане в историята на философията като забележителен феномен, че бе време, когато дори математици, които бяха същевременно философи, започнаха да се съмняват наистина не в правилността на геометрическите си положения, доколкото те засягаха само пространството, но в обективната валидност и приложението на самото това понятие и на всички негови геометрически определения върху природата; защото те се опасяваха, че една линия в природата би могла да се състои все пак от физически точки, следователно истинското пространство в обекта – от прости части, при все че пространството, което геометърът има в мисълта си, в никакъв случай не може да се състои от такива. Те не познаха, че това пространство в мисълта прави възможно физическото, т. е. самата протяжност на материята; че то съвсем не е свойство на нещата сами по себе си, а само форма на нашата сетивна способност за представяне; че всички предмети в пространството са само явления, т. е. не неща сами по себе си, а представи на сетивния ни наглед, и тъй като пространството, както си го мисли геометърът, е съвсем точно формата на сетивния наглед, която ние намираме *а priori* в себе си и която съдържа основанието за възможността на всички външни явления (според формата им), тези трябва необходимо и най-точно да се съгласуват с положенията на геометъра, които той извежда не от някакво измислено понятие, а от субективната основа на всички външни явления, т. е. от самата сетивност. По такъв и по никакъв друг начин геометърът може да се осигури срещу всички шикании на една повърхностна метафизика относно несъмнената обективна реалност на положенията си, колкото странни и да ѝ изглеждат тези положения, тъй като тя не се възвръща до изворите на понятията си.

*Забележка II*

Всичко, което ни се дава като предмет, трябва да ни бъде дадено в нагледа. Всеки наш наглед обаче става само посредством сетивата; разсъдъкът не представя нагледно нищо, а само рефлектира. И тъй като сетивата според това, което току-що доказахме, никога и в никоя част не ни позволяват да познаем нещата сами по себе си, а само явленията им, тези обаче са само представи на сетивността, „то също и всички тела заедно с пространството, в което се намират, не трябва да бъдат смятани за нищо друго освен само за представи в нас и не съществуват никъде другаде освен само в мислите ни“. А не е ли това явен идеализъм ?

Идеализмът се състои в твърдението, че няма други освен мислещи същности; останалите неща, които вярваме, че възприемаме в нагледа, биха били само представи в мислещите същности, на които в действителност не би съответствал никакъв, намиращ се извън тях, предмет. Аз казвам, напротив: дадени са ни неща като намиращи се извън нас предмети на сетивата ни, само че ние не знаем нищо за това, което тези неща могат да бъдат сами по себе си, а познаваме само явленията им, т. е. представите, които те създават в нас, като афицират сетивата ни. Според това признавам без съмнение, че има тела извън нас, т. е. неща, които, при все че ни са напълно непознати относно това, което могат да бъдат сами по себе си, ние познаваме чрез представите, които създава в нас въздействието им върху сетивността ни, и на които даваме наименованието тяло, която дума означава следователно само явлението на онзи непознат за нас, но затова не по-малко действителен предмет. Може ли това да се нарече идеализъм? Та то е тъкмо противното на него.

Че без да се засяга действителното съществуване на външни неща, може да се. каже за много от предикатите им, че те не принадлежат към тези неща сами по себе си, а само към явленията им, и че нямат собствено съществуване извън представата ни, е нещо, което е било общоприето и признато отдавна още преди времето на Лок, но най-вече след него. Към тях спадат топлината, цветът, вкусът и т. н. Но че аз причислявам към простите явления поради важни причини освен тези още и останалите качества на телата, които се наричат *primarias*: протяжността, мястото и изобщо пространството с всичко, което му принадлежи (непроницаемост или материалност, форма и др.), срещу това не може да се приведе и най-малкото основание за недопустимост; и както този, който иска да допусне цветовете не като свойства, които принадлежат на обекта сам по себе си, а само като модификации, които принадлежат на сетивото на зрението, малко може поради това да се нарече идеалист, така малко може да се нарече идеалистическо моето учение само затова, защото намирам, че още повече, дори всички свойства, които съставят нагледа на едно тяло, принадлежат само към явлението му: защото чрез това съществуването на нещото, което се явява, не се отменява, както при действителния идеализъм, а само се посочва, че ние съвсем не можем да го познаем чрез сетивата така, както то е само по себе си.

Бих желал да зная какви би трябвало да бъдат моите твърдения, за да не съдържат идеализъм. Без съмнение би трябвало да кажа, че представата за пространството не само е напълно съобразна с отношението, което сетивността ни има към обектите, защото това аз съм казал, а по-скоро че тя дори е напълно сходна с обекта; едно твърдение, с което не мога да свържа никакъв смисъл, така както и с това, че усещането за червено има сходство със свойството на цинобъра, който възбужда у мен това усещане.

*Забележка III*

С това може лесно да се отхвърли едно възражение, което не е трудно да се предвиди, но което е без стойност, а именно „че чрез идеалността на пространството и времето целият сетивен свят би се превърнал в чиста илюзия“. След като най-напред бе разрушено всяко философско разбиране за естеството на сетивното познание чрез това, че се постави сетивността само в един забъркан начин на представяне, според който ние все още бихме познавали нещата каквито са, само че без да имаме способността да доведем всичко в тази си представа до ясно съзнание; и след като, напротив, бе доказано от нас, че сетивността се състои не в тази логическа разлика между яснота и неяснота, а в генетичната разлика на самия произход на познанието, тъй като сетивното познание съвсем не представя нещата както са, а само начина, по който афицират сетивата ни, и значи, че чрез нея се дават на разсъдъка за рефлекция само явления, а не самите неща: след това необходимо изправяне се повдига едно възражение, което произлиза от непростимо и почти предумишлено погрешно тълкуване, като че учението ми превръщало всички неща на сетивния свят в чиста илюзия.

Когато ни е дадено явление, ние сме все още напълно свободни да съдим от него за нещото, както си искаме. Онова, именно явлението, почиваше върху сетивата, това съждение обаче върху разсъдъка, и се пита само дали в определянето на предмета има истина, или не. Разликата обаче между истина и сън не се дава от естеството на представите, които биват отнесени до предметите, защото тези представи са в двата случая еднакви, а от свързването им според правилата, които определят връзката на представите в понятието за един обект, и доколко те могат да стоят една до друга или не в един опит. И тогава съвсем не зависи от явленията, ако познанието ни взема илюзията за истина, т. е. ако нагледът, чрез който ни се дава един обект, се вземе за понятие за предмета или също за съществуването му, което съществуване разсъдъкът може само да мисли. Нашите сетива ни представят движението на планетите ту в една по е сока, ту в обратната, и в това няма нито измама, нито истина, защото, докато се задоволяваме да смятаме, че това засега е само явление, ние все още не съдим за обективното естество на движението им. Но тъй като, ако разсъдъкът не внимава добре да предпази този субективен начин на представяне да се вземе за обективен, може лесно да възникне едно погрешно съждение, то се казва: изглежда, че те вървят назад; само че илюзията не е за сметка на сетивата, а на разсъдъка, единствено на който се пада да съди обективно въз основа на явлението.

По такъв начин дори ако съвсем не бихме размишлявали върху произхода на представите си и свържем сетивните си нагледи, каквото и да съдържат те, в пространството и времето според правилата на свързването на всяко познание в един опит: може да произлезе измамлива илюзия или истина според това, дали сме непредпазливи или предпазливи; това засяга единствено употребата на сетивните представи в разсъдъка, а не произхода им. Също така, когато не смятам за нищо друго освен за явления всички представи на сетивата заедно с формата им, а именно пространство и време и последните само за форма на сетивността, която форма съвсем не се намира извън сетивността в обектите, и си служа със същите представи само в отношение към възможен опит: то в това, че ги смятам само за явления, не се съдържа и най-малкото подвеждане към грешка или някаква илюзия; защото без оглед на това те могат правилно да се свързват в опита според правилата на истината. По такъв начин всички положения на геометрията за пространството важат също така за всички предмети на сетивата, следователно с оглед на всеки възможен опит, било че разглеждам пространството само като форма на сетивността или като нещо присъщо на самите неща; при все че само в първия случай мога да разбера как е възможно да зная *а priori* онези положения за всички предмети на външния наглед; иначе с оглед на всеки възможен опит всичко остава точно така, като че съвсем не съм се отклонявал от обикновеното мнение.

Осмеля ли се обаче да изляза с понятията си за пространство и време извън всеки възможен опит, което е неизбежно, когато ги сметна за свойства, които са присъщи на нещата сами по себе си (защото какво би могло да ми попречи все пак да ги оставя да важат и за същите тези неща, пък дори сетивата ми и да са устроени другояче и да подхождат или не за тях?), тогава може да възникне важна грешка, която почива на една илюзия, тъй като това, което беше условие за нагледа на нещата, присъщо само на моя субект, и важеше сигурно за всички предмети на сетивата, следователно за всеки възможен опит, аз обявих за всеобщо валидно, защото го отнесох до нещата сами по себе си и не го ограничих до условия на опита.

Значи погрешно е, че моето учение за идеалността на пространството и времето превръщало целия сетивен свят в проста илюзия, а по-скоро то е единственото средство да се осигури приложението на едно от най-важните познания, именно на онова, което математиката излага *а priori* върху действителни предмети, и да се предотврати то да се смята за проста илюзия, защото без тази забележка би било съвсем невъзможно да се реши дали нагледите за пространство и време, които не заемаме от никой опит и които все пак лежат *а priori* в нашата представа, не са само измислени химери, на които не съответствува никакъв предмет, най-малкото адекватен, и значи дали самата геометрия не е проста илюзия; напротив, ние можахме да докажем безспорната им валидност с оглед на всички предмети на сетивния свят тъкмо затова, защото тези са прости явления.

Второ, погрешно е, че тези мои принципи, затова защото правят от представите на сетивата явления, трябвало да ги превърнат вместо в истина на опита в проста илюзия; по-скоро те са единственото средство да се избегне трансценденталната илюзия, чрез която метафизиката винаги е била мамена и тъкмо чрез това подвеждана към детинските стремежи да посяга към сапунени мехури, защото явления, които все пак са само представи, са били вземани за неща сами по себе си; откъдето са последвали всички онези странни прояви на антиномията на разума, за която ще спомена по-нататък и която се премахва чрез единствената забележка, че едно явление, докато се употребява в опита, произвежда истина, щом като обаче излезе извън границата на същия и стане трансцендентно, не произвежда нищо друго освен само илюзия.

Когато значи оставям на нещата, които си представяме чрез сетивата, действителността им, и ограничавам само нашия сетивен наглед за тези неща така, че той да не представя[[31]](#footnote-31) абсолютно в никоя част, дори не и в чистите нагледи на пространството и времето, нещо повече освен само явление на онези неща, но никога не естеството им сами по себе си, то това не е никаква измислена от мен обща илюзия за природата; и моят протест срещу всякакво подозрение в идеализъм е така убедителен и очевиден, че би изглеждал дори излишен, ако не би имало некомпетентни съдии, които, тъй като охотно биха желали да имат старо наименование за всяко отклонение от своето объркано, макар и общоприето мнение, и не преценяват никога духа на философските наименования, а се залавят[[32]](#footnote-32) само за буквите, биха били готови да поставят собствената си заблуда на мястото на добре определени понятия и по този начин да ги изопачат и обезобразят. Защото, че сам дадох на тази си теория името трансцендентален идеализъм, не може да даде право на никого да го смесва с емпирическия идеализъм на Декарт (при все че този бе само една проблема, поради неразрешимостта на която според мнението на Декарт на всеки бе предоставено свободно да отрича съществуването на телесния свят, тъй като никога не би могло да се отговори задоволително на този въпрос), или да го смесва с мистическия и фантазиращ идеализъм на Бъркли (срещу който, както и срещу други подобни химери, нашата критика по-скоро съдържа истинското противосредство). Защото този така наречен от мен идеализъм не засягаше съществуването на нещата (а подлагането на съмнение на това съществуване съставлява собствено идеализма в приетото значение), тъй като никога не ми е идвало наум да подложа на съмнение това съществуване, а само сетивната представа за нещата, към която преди всичко спадат пространството и времето; и за тези, следователно изобщо за всички явления аз посочих само, че те не са неща (а само начини на представяне), също не са и определения, присъщи на нещата сами по себе си. Думата трансцендентален обаче, която при мен не означава никога отношение на познанието ни към неща, а само към познавателната способност, би трябвало да предотврати това погрешно тълкуване. По-скоро, ако това наименование продължава да предизвиква все още такова погрешно тълкуване, пред е почитам да го взема обратно и той да се нарече критически идеализъм. Ако обаче един идеализъм, който превръща действителни неща (не явления) в прости представи, е наистина за отхвърляне, то с какво име ще назовем онзи, който, обратно, превръща прости представи в неща? Мисля, че той може да се нарече мечтаещ идеализъм за разлика от предишния, който може да се назове фантазиращ, които и двата трябваше да бъдат отделени от моя така наречен трансцендентален, а по-добре критически идеализъм.

Главен трансцедентален въпрос

*Част втора*

Как е възможна чиста естествена наука?

§ 14

Природа е съществуването на нещата, доколкото то е определено според общи закони. Ако природа би означавало съществуването на нещата сами по себе си, не бихме могли никога да я познаем нито *а priori*, нито *а posteriori*. Ние не бихме могли да я познаем *а priori*, защото как ще знаем какво е присъщо на нещата сами по себе си, щом като това никога не може да стане чрез анализа на понятията ни (аналитични положения), понеже аз не искам да зная какво се съдържа в понятието ми за едно нещо (тъй като това принадлежи към неговата логическа същина), а искам да зная какво се прибавя към това понятие в действителността на нещото и чрез какво е определено самото нещо в съществуването си извън моето понятие. Моят разсъдък и условията, единствено при които той може да свърже определенията на нещата в тяхното съществуване, не предписват на самите неща никакво правило; тези неща не се съобразяват с разсъдъка ми, а разсъдъкът ми би трябвало да се съобразява с тях; значи те би трябвало да ми са били дадени предварително, за да извлека от тях тези определения, но тогава те нямаше да се познаят *а priori*.

Едно такова познание на природата на нещата сами по себе си би било невъзможно и *а posteriori*. Защото, ако опитът трябва да ме научи на законите, на които е подчинено съществуването на нещата, то тези закони, доколкото засягат неща сами по себе си, би трябвало да им принадлежат по необходимост и извън опита ми. Обаче опитът наистина ме учи на това, което съществува и как то съществува, но никога, че то би трябвало по необходимост да бъде така, а не другояче. Значи той никога не може да ми даде познанието за природата на нещата сами по себе си.

§ 15

Все пак ние действително притежаваме чиста естествена наука, която излага *а priori* и с всичката онази необходимост, която се изисква за аподиктични положения, законите, на които природата е подчинена. Аз мога да призова за свидетел тук само онази пропедевтика на учението за природата, която под заглавието обща естествена наука предхожда всяка физика (която е основана върху емпирични принципи). В нея намираме математика, приложена върху явления, също и само дискурсивни основни положения (от понятия), които съставляват философската част на чистото познание за природата. Но в нея има все пак и нещо, което не е напълно чисто и независимо от извори на опита, като понятието за Движение, за непроницаемост (върху която почива емпиричното понятие за материя), за инерция и др., които пречат тя да може да се нарича напълно чиста естествена наука; при това тя се отнася само до предметите на външните сетива, следователно не дава пример за една обща естествена наука в строг смисъл на думата, защото тази наука трябва да подчини на общи закони природата изобщо независимо от това, дали засяга предмета на външните сетива или този на вътрешното сетиво (както предмета на физиката, така и този на психологията). Измежду основните положения на онази обща физика се намират много, които действително имат всеобщността, която изискваме, както положението, че субстанцията остава и постоянства, че всичко, което става, винаги е определено преди това от една причина според постоянни закони и т. н. Тези са действително общи природни закони, които съществуват напълно *а priori*. Значи фактически има чиста естествена наука и тогава въпросът е: как тя е възможна?

§ 16

Думата природа придобива и друго значение, което определя именно обекта, докато в горното значение природата показваше изобщо само закономерността на определенията на съществуването на нещата. Значи природа, разгледана *materialiter*, е съвкупността от всички предмети на опита. Ние имаме работа тук само с тази природа, тъй като иначе неща, които никога не могат да станат предмети на един опит, ако би трябвало да се познаят според природата си, биха ни принудили да прибегнем до понятия, чието значение не би могло да бъде дадено никога *in concreto* (в някой пример на един възможен опит), и за природата на които неща би трябвало значи да си съставяме само понятия, чиято реалност, т. е. дали действително те се отнасят до предмети, или са само мисловни неща, съвсем не би могла да бъде установена. Познанието на онова, което не може да бъде предмет на опита, би било хиперфизическо и с такова познание ние съвсем нямаме работа тук, а имаме работа с познанието за природата, реалността на което може да се потвърди чрез опита, въпреки че то е възможно *а priori* и предхожда всеки опит.

§ 17

Формалният елемент на природата в този тесен смисъл на думата значи е закономерността на всички предмети на опита и доколкото тя се познава *а priori* – тяхната необходима закономерност. Но току-що се доказа, че законите на природата никога не могат да се познаят *а priori* в предмети, когато тези се разглеждат не в отношение към възможен опит, а като неща сами по себе си. Но ние тук и нямаме работа с неща сами по себе си (оставяме настрана свойствата им), а само с неща като предмети на един възможен опит и съвкупността на същите е собствено това, което наричаме тук природа. И сега питам, ако думата е за възможността на едно априорно познание за природата, дали е по-добре да сложим проблемата така: как е възможно да се познае *а priori* необходимата закономерност на нещата като предмети на опита, или: как изобщо е възможно да се познае *а priori* необходимата закономерност на самия опит с оглед на всичките му предмети?

Разгледано внимателно, решението на въпроса независимо от това, дали той е представен по единия или другия начин с оглед на чистото познание на природата (което собствено съставлява същината на въпроса), ще бъде съвсем същото. Защото субективните закони, при които единствено е възможно едно опитно познание за нещата, важат и за тези неща като предмети на един възможен опит (но не важат, разбира се, за тях като неща сами по себе си; такива неща обаче тук и не се разглеждат). Съвършено все едно е дали казвам: едно съждение от възприятия никога не може да се смята за опит без закона, според който, когато се възприема едно събитие, то винаги бива отнасяно към нещо такова, което предхожда, подир което то следва според едно общо правило; или, дали се изразявам така: всичко, за което опитът учи, че става, трябва да има причина.

Все пак по-удобно е да се избере първата формулировка. Защото, тъй като наистина можем да имаме *а priori* и преди всички дадени предмети едно познание за онези условия, единствено при които е възможен един опит с оглед на тях, но никога не можем да имаме познание за това, на кои закони те могат да са подчинени сами по себе си без отношение към един възможен опит, то ние не ще можем да изучаваме *а priori* природата на нещата другояче, освен като изследваме условията и общите (макар и субективни) закони, единствено при които е възможно едно такова познание като опит (само според формата), и да определим така възможността на нещата като предмети на опита; защото, ако бих избрал втория начин на изразяване и бих потърсил априорните условия, при които природата е възможна като предмет на опита, лесно бих могъл да изпадна в недоразумение и да си въобразя, че би трябвало да говоря за природата като за нещо само по себе си, и тогава бих бил тласнат в безкрайни усилия да търся напразно закони за неща, за които нищо не ми е дадено.

И тъй тук ние ще имаме работа само с опита и общите и *а priori* дадени условия за възможността му и въз основа на тях ще определим природата като целия предмет на всеки възможен опит. Мисля, че ще бъда разбран: аз разбирам тук не правилата за наблюдаването на една природа, която е вече дадена, тези правила предпоставят вече опит; значи не как (чрез опит) можем да научим от природата законите, защото те не биха били тогава априорни закони и не биха дали чиста естествена наука, а как априорните условия за възможността на опита са същевременно изворите, от които трябва да се извлекат всички общи закони на природата.

§ 18

Трябва значи най-напред да отбележим, че макар всички опитни съждения и да са емпирични, т. е. да имат основанието си в непосредственото възприятие на сетивата, все пак, обратно, не всички емпирични съждения са затова опитни съждения, а че към емпиричното и изобщо към онова, което е дадено на сетивния наглед, трябва да се прибавят и особени понятия, които имат произхода си напълно *а priori* в чистия разсъдък, под които всяко възприятие може най-напред да се подведе и да се превърне после посредством тях в опит.

Емпиричните съждения, Доколкото имат обективна валидност, са опитни съждения; емпирични съждения обаче, които са валидни само субективно, наричам просто съждения от възприятия. Последните не се нуждаят от никакво чисто разсъдъчно понятие, а само от логическата връзка на възприятията в един мислещ субект. Първите обаче изискват винаги освен представите на сетивния наглед още и особени, създадени първично в разсъдъка понятия, които именно правят опитното съждение да е обективно валидно.

Всичките ни съждения са най-напред само съждения от възприятия; те важат само за нас, т. е. за нашия субект, и само след това им даваме ново отношение, а именно към един обект, и искаме съждението да бъде винаги валидно както за нас, така и за всички други; защото, ако едно съждение се съгласува с един предмет, то всички съждения върху същия предмет трябва също така да се съгласуват помежду си, и така обективната валидност на опитното съждение не означава нищо друго освен неговата необходима общовалидност. Но и, обратно, ако намерим основание да смятаме едно съждение за необходимо общовалидно (нещо, което никога не почива върху възприятието, а върху чистото разсъдъчно понятие, под което възприятието се подвежда), трябва да го смятаме също и за обективно, т. е. че то изразява не само едно отношение на възприятието към един субект, но и едно свойство на предмета, тъй като не би имало никакво основание съжденията на другите да се съгласуват необходимо с моето, ако не беше единството на предмета, към който всички се отнасят, с който се съгласуват, и затова трябва и всички да са в съгласие помежду си.

§ 19

Обективна валидност и необходима общовалидност (за всеки) са следователно взаимно заменими понятия, и въпреки че не познаваме обекта сам по себе си, все пак, когато разглеждаме едно съждение като общовалидно и следователно необходимо, под това се разбира именно обективната валидност. Чрез това съждение ние познаваме обекта (въпреки че иначе остава неизвестно какъв е той сам по себе си) посредством общовалидната и необходима връзка на дадените възприятия; и тъй като това е случаят с всички предмети на сетивата, то опитните съждения ще заемат обективната си валидност не от непосредственото познание на предмета (защото това познание е невъзможно), а само от условието за общовалидността на емпиричните съждения, която, както се каза, никога не почива върху емпирични и изобщо сетивни условия, а върху едно чисто разсъдъчно понятие. Сам по себе си обектът остава винаги непознат; когато обаче чрез разсъдъчното понятие връзката на представите, които са дадени на сетивността ни от обекта, се определи като общовалидна, тогава предметът бива определен чрез това отношение и съждението е обективно.

Нека изясним това. Че[[33]](#footnote-33) стаята е топла, захарта сладка, пелинът противен,[[34]](#footnote-34) това са само субективно валидни съждения. Аз съвсем не претендирам, че трябва винаги да смятам така или че всеки друг трябва да смята също така като мен; тези съждения изразяват само едно отношение на две усещания към един и същ субект, а именно към мен самия, и също само в моето сегашно състояние на възприемане и затова не трябва да важат за обекта; такива съждения наричам съждения от възприятия. Съвсем другояче стои работата с опитното съждение. Онова, на което опитът ме учи при известни обстоятелства, той трябва да ме учи винаги и да учи всеки човек, и валидността на този опит не се ограничава до субекта или до състоянието му в даден момент. Затова обявявам всички подобни съждения за обективно валидни; както например ако кажа: въздухът е еластичен, това съждение на първо време е само съждение от възприятие, аз отнасям две усещания в сетивата си само едно към друго. Ако искам то да се нарече опитно съждение, тогава изисквам тази връзка да стои под едно условие, което я прави общовалидна. Искам следователно аз и всеки човек да сме принудени при едни и същи обстоятелства винаги необходимо да свързваме същото възприятие.

§ 20

Затова ще трябва да анализираме опита изобщо, за да видим какво се съдържа в този продукт на сетивата и на разсъдъка и как самото опитно съждение е възможно. В основата лежи нагледът, който съзнавам, т. е. възприятието (*perceptio*), което принадлежи само на сетивата. Но, второ, към него принадлежи също съденето (което се пада само на разсъдъка). Това съдене може да става по два начина: първо, като само сравнявам възприятията и ги свързвам в едно съзнание на моето състояние, или, второ, когато ги свързвам в едно съзнание изобщо. Първото съждение е само съждение от възприятие и има дотолкова само субективна валидност; то е само връзка на възприятията в състоянието на моя дух без отношение към предмета. Затова за опита не е достатъчно, както обикновено си въобразяват, да се сравняват възприятия и да се свързват в едно съзнание посредством съденето; от това не произлиза никаква общовалидност и необходимост на съждението, по силата само на които то може да бъде обективно валидно и да бъде опит.

Значи предхожда още едно съвсем друго съждение, преди възприятието да може да стане опит. Даденият наглед трябва да се подведе под едно понятие, което определя формата на съденето изобщо с оглед на нагледа, свързва емпиричното съзнание за последния в едно съзнание изобщо и с това придава на емпиричното съдене общовалидност; същото това понятие е чисто априорно разсъдъчно понятие, което не върши нищо друго, освен само да определя изобщо начина, по който един наглед може да служи и за съждения. Нека едно такова понятие бъде понятието за причина: то определя нагледа, който е подведен под него, например този за въздуха, с оглед на съденето изобщо, т. е. определя, че понятието за въздух с оглед на разширението се употребява в едно хипотетично съждение в отношението на *antecedens* към *consequens*. Понятието за причина значи е чисто разсъдъчно понятие, което е съвършено различно от всяко възможно възприятие и служи само да определи с оглед на съденето изобщо онази представа, която се съдържа под него, следователно да направи възможно едно общовалидно съждение.

Но преди едно съждение от възприятие да се превърне в опитно съждение, най-напред се изисква възприятието да се подведе под едно такова разсъдъчно понятие; например въздухът се подвежда под понятието за причина, което определя съждението за въздуха с оглед на разширението като хипотетично.[[35]](#footnote-35) По този начин това разширение не се представя като принадлежащо само към възприятието ми на въздуха в моето състояние или в повече мои състояния, или в състоянието на възприятието на други, а като необходимо принадлежащо към него; и съждението: въздухът е еластичен, става общовалидно и става опитно съждение едва чрез това, че предхождат известни съждения, които подвеждат нагледа за въздуха под понятието за причина и действие и с това определят възприятията не само едно спрямо друго в моя субект, но и с оглед на формата на съденето изобщо (тук на хипотетичната), и по този начин правят емпиричното съждение общовалидно.

Ако анализираме всичките си синтетични съждения, доколкото важат обективно, намираме, че те никога не се състоят само от нагледи, свързани, както обикновено се смята, в едно съждение само чрез сравняване; ние намираме по-скоро, че те биха били невъзможни, ако освен извлечените от нагледа понятия не би се прибавило и едно чисто разсъдъчно понятие, под което онези понятия са били подведени и едва така свързани в едно обективно валидно съждение. Дори съжденията на чистата математика в нейните най-прости аксиоми не правят изключение от това условие. Основното положение: правата линия е най-късата между две точки, предпоставя, че линията се подвежда под понятието за величина, което несъмнено не е прост наглед, а има седалището си изключително в разсъдъка и служи да определи нагледа (за линията) по отношение на съжденията, които могат да се изкажат за него с оглед на количеството на същите, а именно на множеството (като *iudicia plurativa*[[36]](#footnote-36)); под тези съждения се разбира, че в един даден наглед се съдържат много еднородни елементи.

§ 21

И тъй, за да обясним възможността на опита, доколкото той почива върху чисти априорни разсъдъчни понятия, трябва преди това да представим в една завършена таблица това, което принадлежи към съденето[[37]](#footnote-37) изобщо, и различните моменти на разсъдъка в същите; защото чистите разсъдъчни понятия, които не са нищо повече освен понятия за нагледи изобщо, доколкото последните с оглед на един или друг от тези моменти на съденето са определени сами по себе си, следователно необходимо и общовалидно, ще се окажат съвсем точно паралелни на тях. С това съвсем точно ще се определят и априорните основни положения за възможността на всеки опит като обективно валидно емпирично познание. Защото те не са нищо друго освен положения, които подвеждат всяко възприятие (съобразно с известни общи условия на нагледа) под онези чисти разсъдъчни понятия.

Логическа таблица на съжденията

1. Според количеството:

*Общи*

*Особени*

*Единични*

1. Според качеството:

*Утвърдителни*

*Отрицателни*

*Безкрайни*

1. Според отношението:

*Категорични*

*Хипотетични*

*Дизюнктивни*

1. Според модалността:

*Проблематични*

*Асерторични*

*Аподиктични*

Трансцедентална таблица на разсъдъчните понятия

1. Според количеството:

*Единство (мярката)*

*Множество (величината)*

*Тоталност (цялото)*

1. Според качеството:

*Реалност*

*Отрицание*

*Ограничение*

1. Според отношението:

*Субстанция*

*Причина*

*Общуване*

1. Според модалността:

*Възможност*

*Съществуване*

*Необходимост*

Чиста физиологическа таблица на общите основни положения на естествената наука

1. Аксиоми на нагледа
2. Антиципации на възприятието
3. Аналогии на опита
4. Постулати на емпиричното мислене изобщо

§ 21а

За да изложим накъсо всичко казано досега, нужно е преди всичко да припомним на читателите, че тук не става дума за възникването на опита, а за това, което лежи в него. Първото принадлежи към емпиричната психология и дори и там никога не би могло да бъде развито, както следва, без второто, което принадлежи към критиката на познанието и особено на разсъдъка. Опитът се състои от нагледи, които принадлежат към сетивността, и от съждения, които са изключително работа на разсъдъка. Онези съждения обаче, които разсъдъкът съставя изключително от сетивни нагледи, далеч още не са опитни съждения, Защото в онзи[[38]](#footnote-38) случай съждението би свързвало само възприятията, така както са дадени в сетивния наглед; в последния случай обаче съжденията трябва да казват какво съдържа опитът изобщо, следователно не какво съдържа простото възприятие, чиято валидност е само субективна. Опитното съждение значи трябва да прибавя към сетивния наглед и неговата логическа връзка (след като е бил направен общ чрез сравняване) в едно съждение още нещо такова, което определя синтетичното съждение като необходимо и с това като общовалидно; и това не може да бъде нищо друго освен онова понятие, което представя нагледа, определен сам по себе си по-скоро с оглед на една форма на съждението, отколкото на друга, т. е.[[39]](#footnote-39) едно понятие за онова синтетично единство на нагледите, което може да се представи само чрез дадена логическа функция на съжденията.

§ 22

Резултатът от всичко това е: работата на сетивата е да представят нагледно, тази на разсъдъка е да мисли. Мислене обаче е обединяване на представи в едно съзнание. Това обединяване възниква или само по отношение на субекта и е случайно и субективно, или става абсолютно и е необходимо или обективно. Обединяването на представите в едно съзнание е съждението. Следователно да мислиш е все едно да съдиш или отнасяш представи към съждения изобщо. Затова съжденията са или само субективни, когато представите биват отнасяни до едно съзнание в един само субект и се обединяват в него, или те са обективни, когато биват обединявани в едно съзнание изобщо, т. е. когато се обединяват в него необходимо. Логическите моменти на всички съждения са толкова възможни начини да се обединяват представи в едно съзнание. Когато обаче същите служат като понятия, те са понятия за необходимото обединяване на представите в едно съзнание, следователно те са принципи на обективно валидни съждения. Това обединяване в едно съзнание е или аналитично чрез тъждеството, или синтетично чрез събирането или[[40]](#footnote-40) прибавянето една към друга на различни представи. Опитът се състои в синтетичната връзка на явленията (възприятията) в едно съзнание, доколкото тази връзка е необходима. Затова чисти разсъдъчни понятия са онези, под които трябва предварително да бъдат подведени всички възприятия, преди да могат да служат като опитни съждения, в които синтетичното единство на възприятията се представя като необходимо и общовалидно.[[41]](#footnote-41)

§ 23

Съжденията, доколкото се разглеждат само като условието за обединяване на дадени представи в едно съзнание, са правила. Тези правила, доколкото представят обединяването като необходимо, са априорни правила, а доколкото над тях няма други, от които да бъдат изведени, са основни положения. Тъй като с оглед на възможността на всеки опит, когато в него се разглежда само формата на мисленето, няма никакви условия на опитните съждения освен онези, които поста. вят явленията според различната форма на техния наглед под чисти разсъдъчни понятия, които правят емпиричното съждение обективно-валидно, то тези са априорни основни положения на възможен опит.

Основните положения на възможен опит са същевременно общи закони на природата, които могат да се познаят *а priori*. И така е решена проблемата, която се съдържа във втория въпрос, който стои пред нас: как е възможна чиста естествена наука?[[42]](#footnote-42) Защото систематичният елемент, който се изисква за формата на една наука, може тук изцяло да се намери, тъй като освен споменатите формални условия на всички съждения изобщо, следователно на всички правила изобщо, които логиката предлага, не са възможни никакви други, и тези правила съставляват една логическа система; основаните върху тях понятия обаче, които съдържат[[43]](#footnote-43) априорните условия за всички синтетични и необходими съждения, съставляват тъкмо затова една трансцендентална система; накрай основните положения, посредством които всички явления се подвеждат под тези понятия, съставляват една физиологическа система, т. е. система на природата, която предхожда всяко емпирично познание за природата, прави тепърва това познание възможно и поради това може да се нарече истинска обща и чиста естествена наука.

§ 24

Първото[[44]](#footnote-44) от онези физиологически основни положения подвежда всички явления като нагледи в пространството и времето под понятието за величина и според това е принцип на приложението на математиката върху опита. Второто подвежда истински емпиричното, т. е. усещането, което означава реалния елемент на нагледите, не направо под понятието за величина, защото усещането не е наглед, който съдържа пространство или време, въпреки че поставя предмета, който му съответствува, и в двете; но между реалност (представа от усещане) и нулата, т. е. пълната празнота на нагледа във времето[[45]](#footnote-45) все пак съществува разлика, която има величина, тъй като между всяка дадена степен на светлина и тъмнината, между всяка дадена степен на топлина и пълния студ, между всяка степен на тежест и абсолютната лекота, между всяка степен на изпълване на пространството и съвършено празното пространство могат винаги да се мислят още по-малки степени, както дори между едно съзнание и пълното несъзнание (психологическа тъмнота) има винаги още по-малки степени; затова не е възможно никакво възприятие, което би доказало една абсолютна липса, например не е възможна никаква психологическа тъмнота, която да не би могла да се разглежда като съзнание, което само се превъзхожда от друго, по-силно, и така във всички случаи на усещането; поради което разсъдъкът може да антиципира дори усещания, които съставляват истинското качество на емпиричните представи (явления), посредством основното положение, че всички те заедно, следователно реалното на всяко явление има степени, и това е второто приложение на математиката (*mathesis intensorum*) върху естествената наука.

§ 25

С оглед на отношението на явленията, и при това изключително с оглед на съществуването им, определянето на това отношение не е математическо, а динамическо и не може[[46]](#footnote-46) никога да бъде обективно валидно следователно да бъде годно за един опит, ако не стои под априорни основни положения, които тепърва правят възможно опитното познание с оглед на това определяне. Затова явленията трябва да се подвеждат под понятието за субстанция, което лежи като понятие за самото нещо в основата на всяко определяне на съществуването; или, второ, доколкото се установява последователност по време между явленията, т. е. събитие, те трябва да се подвеждат под понятието за едно действие в отношение към една[[47]](#footnote-47) причина; или, доколкото едновременното съществуване трябва да се познае обективно, т. е. чрез едно опитно съждение, те трябва да се подвеждат под понятието за общуване (взаимодействие); и така априорни основни положения лежат в основата на обективно валидни, макар и емпирични съждения, т. е. на възможността на опита, доколкото той трябва да свързва предмети в природата според съществуването им. Тези основни положения са истинските природни закони, които могат да се наричат динамически.

Накрай, към опитните съждения принадлежи също познанието на съгласуването и свързването: не толкова на явленията помежду им в опита, колкото по-скоро отношението им[[48]](#footnote-48) към опита изобщо, което обединява в едно понятие или съгласуването им с формалните условия, които разсъдъкът познава, или връзката с материалното на сетивата и на възприятието, или с двете, следователно съдържа възможност, действителност и необходимост според общи природни закони; това би съставлявало физиологическото учение за метода (различаване на истината и на хипотезите и границите на достоверността на последните).

§ 26

Въпреки че третата таблица на основните положения, изведена от природата на самия разсъдък според критическия метод, показва сама по себе си завършеност, с която тя се издига далеко над всяка друга таблица, за която някога, макар и напразно, е бил правен опит ч: или за която в бъдеще може да се на прави опит да бъде изведена от самите неща по догматичен начин: а именно, че в нея[[49]](#footnote-49) всички априорни синтетични основни положения са изложени напълно и според един принцип, т. е. според способността за съдене[[50]](#footnote-50) изобщо, която съставлява същината на опита по отношение на разсъдъка, така че можем да сме сигурни, че няма повече такива основни положения (задоволство, което догматичният метод никога не може да достави), все пак всичко това далеч още не е нейната най-голяма заслуга.

Трябва да се обърне внимание на доказателственото основание, което открива възможността за това априорно познание и ограничава всички тези основни положения същевременно до едно условие, което никога не трябва да се изпуска из пред вид, ако онова априорно познание не трябва да се разбира погрешно и при употреба да се разпростира по-далеко, отколкото иска първоначалният смисъл, който разсъдъкът влага в него[[51]](#footnote-51): а именно, че те съдържат само условията за възможен опит изобщо, доколкото той е подчинен на априорни закони. Така аз не казвам: нещата сами по себе си съдържат величина, реалността им – степен, съществуването им – свързване на акциденциите в една субстанция и т. н.; защото това никой не може да докаже, тъй като е абсолютно невъзможно едно такова синтетично свързване от чисти понятия, при което, от една страна, липсва всяко отношение към сетивен наглед, и, от друга страна, всяко свързване на тези понятия в един възможен опит. Значи същественото ограничение на понятията в тези основни положения е, че всички неща стоят необходимо *а priori* под споменатите условия само като предмети на опита.

Оттук следва, второ, и един специфично особен начин на тяхното доказване: споменатите основни положения също не се отнасят направо до явления и тяхното отношение, а до възможността на опита, на който явленията съставят само материята, но не формата, т. е. до обективно и общо валидни синтетични положения, по което именно опитните съждения се различават от простите съждения от възприятия. Това става чрез факта, че явленията като прости нагледи, които заемат част от пространство и време, стоят под понятието за величина, което обединява синтетично *а priori* според правила тяхното многообразно; че доколкото възприятието съдържа освен нагледа също и усещане, между което и нулата, т. е. пълното изчезване на усещането, става винаги преход чрез намаляване, реалното на явленията трябва да има степен, тъй като самото усещане наистина не заема никаква част от пространство и време[[52]](#footnote-52), но все пак преходът към него от празното време или пространство е възможен само във времето; следователно, при все че усещането никога не може да се познае *а priori* като качество на емпиричния наглед с оглед на онова, по което то се различава специфично от други усещания, то все пак може да се различи интензивно в един възможен опит изобщо като величина на възприятието от всяко друго усещане от същия вид; едва от това в същност става възможно и се определя приложението на математиката върху природата с оглед на сетивния наглед, чрез който тя ни се дава.

Но читателят трябва да внимава най-вече върху начина на доказване на основните положения, които се явяват под името аналогии на опита. Защото, тъй като тези не засягат, както основните положения на приложението на математиката върху естествената наука изобщо, произвеждането на нагледите, а свързването на тяхното съществуване в един опит, което свързване обаче не може да бъде нищо друго освен определянето на съществуването във времето според необходими закони, единствено под които то може да бъде обективно валидно, следователно опит: то доказателството не засяга синтетичното единство в свързването на нещата сами по себе си, а на възприятията и при това не с оглед на съдържанието им, а на определянето по време и на отношението на съществуването в него[[53]](#footnote-53) според общи закони. Тези общи закони съдържат значи необходимостта на определянето на съществуването във времето изобщо (следователно според едно априорно правило на разсъдъка), ако емпиричното определяне в релативното време трябва да бъде обективно валидно, следователно – опит. Тук като в пролегомени не мога да добавя повече освен само да препоръчам на читателя, който отдавна е свикнал да смята опита като само емпирично съединяване на възприятията и затова съвсем не мисли, че опитът отива много по-далеч, отколкото стигат възприятията, а именно, че дава на емпиричните съждения общовалидност и се нуждае за това от едно единство на чистия разсъдък, което предхожда *а priori* да внимава добре върху тази разлика между опита и един прост агрегат от възприятия и да преценява от това гледище начина на доказване.

§ 27

Тук му е мястото да отстраним из основи съмнението на Хюм. Той твърдеше с право, че чрез разума не можем по никакъв начин да разберем възможността на каузалността, т. е. на отношението на съществуването на едно нещо към съществуването на някое друго нещо, което се поставя необходимо от първото. Към това аз прибавям още, че ние също така малко разбираме понятието за субсистенция, т. е. за необходимост, в това, че в основата на съществуването на нещата лежи един субект, който самият не може да бъде предикат на някое друго нещо, дори че не можем да си съставим никакво понятие за възможността на едно такова нещо (при все че можем да посочим в опита примери за употребата му); също така прибавям, че тъкмо тази непонятност засяга и общуването на нещата, тъй като съвсем не може да се разбере как от състоянието на едно нещо може да се изведе следствие за състоянието на съвсем други неща извън него и обратно, и как субстанции, всяка от които има свое собствено, обособено съществуване, трябва да зависят една от друга и при това необходимо. Все пак далеч съм да смятам тези понятия като заети само от опита и необходимостта, която се представя в тях – като въображаема и като проста илюзия, с която ни залъгва дълъг навик; по-скоро показах достатъчно, че те и изведените от тях основни положения са установени *а priori* преди всеки опит и имат несъмнената си обективна правилност, но наистина само с оглед на опита.

§ 28

Значи при все че нямам и най-малкото понятие за такава връзка на нещата сами по себе си, за това, как те съществуват като субстанция или действат като причина, или могат да стоят в общуване с други (като части на едно реално цяло), а още по-малко мога да мисля такива свойства в явленията като явления (защото онези понятия не съдържат нищо, което лежи в явленията, а съдържат това, което единствено разсъдъкът трябва да мисли), все пак ние имаме подобно понятие за такава връзка на представите в разсъдъка ни и при това в съденето изобщо, а именно, че представи в един вид съждения стоят като субект в отношение към предикати, в друг вид като основание в отношение към следствие и в трети вид като части, които заедно съставляват едно цяло възможно познание. Освен това ние познаваме *а priori*, че без да смятаме като определена представата за един обект с оглед на един или друг от тези моменти, не бихме могли да имаме никакво познание, което да важи за предмета; и ако бихме се занимали с предмета сам по себе си, не би бил възможен нито един-единствен белег, по който бих могъл да позная, че предметът е определен с оглед на един или друг от споменатите моменти, т. е. че попада под понятието за субстанция или за причина или (в отношението спрямо други субстанции) под понятието за общуване; защото нямам никакво понятие за възможността на една такава връзка на съществуването. Но и въпросът не е в това, как са определени нещата сами по себе си, а как е определено опитното познание за нещата с оглед на споменатите моменти на съжденията изобщо, т. е. как нещата като предмети на опита могат и трябва да се подведат под онези разсъдъчни понятия. И тогава е ясно, че напълно разбирам не само възможността, но и необходимостта да се подвеждат всички явления под тези понятия, т. е. да се използват последните като основни положения за възможността на опита.

§ 29

Нека направим опит с проблематичното понятие на Хюм (това негово *cruх methaphisicorum*), т. е. понятието за причина. Най-напред посредством логиката ми е дадена *а priori* формата на едно условно съждение изобщо, т. е. едно дадено познание да се използва като основание, а другото като следствие. Възможно е обаче във възприятието да се намери едно правило на отношението, което гласи, че подир едно известно явление постоянно следва друго (макар и не обратно); и това е един случай да си послужа с хипотетичното съждение и например да кажа: Когато едно тяло се огрява достатъчно дълго от слънцето, то се стопля.

Тук наистина още няма необходимост на връзката, следователно понятието за причина. Но аз продължавам и казвам: ако горното положение, което е само едно субективно свързване на възприятията, трябва да бъде опитно положение, то трябва да се разглежда като необходимо и общовалидно. Едно такова положение обаче би било: чрез светлината си слънцето е причината на топлината. Горното емпирично правило сега вече се разглежда като закон и при това не като такъв, който важи само за явления, но за явления с цел за един възможен опит, който се нуждае от общо и следователно необходимо валидни правила. Аз разбирам значи много добре понятието за причина като такова, което принадлежи необходимо само към формата на опита, а неговата възможност като синтетично обединяване на възприятията в едно съзнание изобщо; но съвсем не разбирам възможността на едно нещо изобщо като причина, и то затова, защото понятието за причина съвсем не отбелязва едно условие, присъщо на нещата, а само на опита, а именно че опитът може да бъде обективно валидно познание за явления и тяхната последователност във времето само доколкото предхождащото явление може да бъде свързано със следващото според правилото на хипотетичните съждения.

§ 30

Затова и чистите разсъдъчни понятия нямат никакво значение, когато се отделят от предмети на опита и се поиска да бъдат отнесени към неща сами по себе си (*noumena*). Те служат, така да се каже, само за разчитане на явленията, за да могат тези после да се четат като опит; основните положения, които възникват от отношението на тези понятия към сетивния свят, служат само на разсъдъка ни за опитна употреба; извън това те са произволни свързвания без обективна реалност и ние нито можем да познаем *а priori* възможността им, нито можем да потвърдим отношението им към предмети чрез някакъв пример или само да ги направим понятни, защото всички примери могат да бъдат заети само от някой възможен опит, следователно и предметите на тези понятия не могат да бъдат намерени никъде другаде освен в един възможен опит.

Това завършено решение на проблемата на Хюм, макар и станало против очакването на автора, спасява значи априорния произход на чистите разсъдъчни понятия, а на общите природни закони тяхната валидност като закони на разсъдъка, но така, че ограничава употребата им само до опита, затова защото възможността им има основанието си само в отношението на разсъдъка към опита; но не така, че те се извеждат от опита, а опитът се извежда от тях, един напълно обратен начин на свързване, който на Хюм никога не е идвал наум.

Оттук произтича сега следният резултат от всички досегашни изследвания: „Всички априорни синтетични основни положения не са нищо друго освен принципи на възможен опит“ и не могат да бъдат отнесени никога до неща сами по себе си, а само до явления като предмети на опита. Затова и чистата математика, както и чистата естествена наука никога не могат да се отнасят до нещо повече освен само до явления и представят само това, което прави възможен или опита изобщо, или това, което, тъй като е изведено от тези принципи, трябва винаги да може да се представи в някой възможен опит.

§ 31

И така има значи вече нещо определено и в което можем да се придържаме при всички метафизически начинания, които досега доста смело, но винаги сляпо са се залавяли за всичко без разлика. На догматичните мислители никога не е идвало и наум, че целта на усилията им би могла да бъде поставена така близо, и нито дори на онези, които, упорити в своя мним здрав разум, искаха с понятия и основни положения на чистия разум, наистина законни и естествени, обаче предназначени само за опитна употреба, да стигнат до 110знания,за които не знаеха и не можеха да знаят никакви определени граници, защото или никога не бяха мислили, или не бяха в състояние да мислят върху природата и дори върху възможността на един такъв чист разсъдък.

Някой натуралист на чистия разум (разбирам тук онзи, който се смята способен да решава въпросите на метафизиката без никаква наука) би могъл да твърди, че с гадателския дар на здравия си разум отдавна вече не само е предугаждал, но и знаел и разбирал това, което тук е изложено с толкова приготовления, или, ако предпочита, с такава разточителна педантична помпозност: „че с целия си разум никога не можем да излезем извън полето на опитите“. Но тъй като той все пак, ако постепенно поискаме да узнаем неговите принципи на разума, трябва да признае, че измежду тях има много, които не е почерпил от опита, които следователно са независими от него и са валидни *а priori*, то как и на кои основания той иска да задържи в пред ли догматика и себе си, който се ползува от тези понятия и основни положения извън всеки възможен опит, тъкмо затова, защото те се познават независимо от опита? И дори той, този адепт на здравия разум, не е така сигурен въпреки всичката си високомерна, евтино придобита мъдрост, че няма да попадне незабелязано извън предметите на опита в полето на химерите. Обикновено той е и доста дълбоко заплетен в тях, при все че чрез популярния език, с който представя всичко само като вероятност, разумно предположение или аналогия, придава на неоснователните си претенции известна външност.

§ 32

Още от най старите времена на философията изследователите на чистия разум са мислили освен за сетивните същности или явленията (*phaenomena*), които съставят сетивния свят, още и за особени разсъдъчни същности (*noumena*), които трябвало да съставят един свят на разсъдъка, и тъй като (което е могло да се прости на една още незряла епоха) са смятали за едно и също нещо явление и илюзия, са признавали действителност само на разсъдъчните същности.

В действителност, ако, както е редно, приемем предметите на сетивата само като явления, с това същевременно признаваме, в основата им лежи нещо по себе си, въпреки че не познаваме какво е то само по себе си, а познаваме само явлението му, т. е. начина, по който сетивата ни се афицират от това непознато нещо. Значи именно поради това, че приема явления, разсъдъкът признава също така съществуването на неща сами по себе си, и затова можем да кажем, че представата за такива същности, които лежат в основата на явленията, следователно представата за чисти разсъдъчни същности е не само допустима, но и неизбежна.

Нашата критическа дедукция и съвсем не изключва такива неща (*noumena*), а по-скоро ограничава основните положения на естетиката в смисъл, че те не трябва да се простират до всички неща, чрез което всичко би се превърнало само в явление, но че те трябва да важат само за предмети на един възможен опит. С това следователно се допускат разсъдъчни същности, само че с настойчивото напомняне на това правило, което не търпи никакво изключение: че за тези чисти разсъдъчни същности ние съвсем не знаем, нито можем да знаем нещо определено, защото чистите ни разсъдъчни понятия, както и чистите нагледи не се отнасят до нищо друго освен до предмети на възможен опит, следователно само до сетивни същности, и щом като се отдалечим от тях, за тези понятия не остава вече и най-малкото значение.

§ 33

В действителност в чистите ни разсъдъчни понятия има нещо подвеждащо, което ни примамва към трансцендентна употреба; защото така наричам онази употреба, която излиза извън всеки възможен опит. Не само че понятията ни за субстанция, за сила, за дейност, за реалност и т. н. са съвсем независими от опита, че също така не съдържат никакво явление на сетивата, значи в действителност изглеждат, че се отнасят до неща сами по себе си (*noumena*), но и, което още повече засилва това предположение, те съдържат в себе си една необходимост на определянето, с която опитът никога не може да се мери. Понятието за причина съдържа едно правило, според което от едно състояние следва по необходимост друго; опитът обаче може само да ни покаже, че често и в краен случай обикновено подир едно състояние на нещата следва друго и значи той не може да създаде нито строга всеобщност, нито необходимост и т. н.

Затова разсъдъчните понятия изглежда да имат много по-голямо значение и съдържание, та само опитната употреба да изчерпи цялото им определение; така разсъдъкът си изгражда незабелязано до къщата на опита още една много по-просторна сграда, която той изпълва с чисто мисловни същности, без дори да забележи, че с иначе правилните си понятия се е осмелил да мине отвъд границите на тяхната употреба.

§ 34

И тъй нужни бяха две важни дори съвсем необходими, макар и крайно сухи изследвания, които се проведоха в *Критиката на чистия разум*, стр. 137 сл. сл. и 235 сл. сл.[[54]](#footnote-54), първото от които показа, че сетивата дават не чистите разсъдъчни понятия *in concreto*, а само схемата за тяхната употреба и че съответният на тази употреба предмет се среща само в опита (като продукт на разсъдъка от материали на сетивността). Във второто изследване (*Критика на чистия разум*, стр. 235) се показва, че въпреки независимостта на чистите ни разсъдъчни понятия и основни положения от опита дори въпреки техния привидно по-широк обсег на употреба, все пак чрез тях не би могло да се мисли нищо извън полето на опита, защото те не могат да направят нищо друго, освен само да определят логическата форма на съждението с оглед на дадени нагледи; но тъй като извън полето на сетивността няма никакъв наглед, на тези чисти понятия липсва всякакво значение, защото те не могат да бъдат изложени *in concreto* с никакво средство, следователно всички тези *noumena* заедно с тяхната съвкупност, един интелигиблен свят[[55]](#footnote-55), не са нищо друго освен представи за една задача, предметът на която е наистина сам по себе си възможен, решението на която обаче според природата на нашия разсъдък е съвършено невъзможно, тъй като нашият разсъдък не е способност за наглед, а само за свързване на дадени нагледи в един опит, и че затова този трябва да съдържа всички предмети за нашите понятия, извън него обаче всички понятия ще бъдат без значение, тъй като под тях не може да се постави никакъв наглед.

§ 35

На способността за въображение може би може да се прости, ако понякога фантазира, т. е. ако не се държи предпазливо вътре в пределите на опита; защото чрез такъв свободен полет тя поне се оживява и подсилва и винаги ще е по-лесно да се обуздава смелостта ѝ, отколкото да ѝ се помага да преодолява изтощението си. Но че разсъдъкът, който трябва да мисли, вместо това фантазира, това никога не може да му бъде простено; защото единствено върху него почива всяко средство да се поставят, където е нужно, граници на фантазиите на способността за въображение.

Той започва обаче това много невинно и благоприлично. Най-напред изяснява елементарните познания, които са му присъщи преди всеки опит, които обаче все пак трябва винаги да имат приложението си в опита. Постепенно той изоставя тези предели и какво ли би могло да му попречи в това, щом като разсъдъкът е взел съвсем свободно из самия себе си своите основни положения? И сега най-напред работата се отнася до новоизмислени сили в природата, скоро след това до същности извън природата, с една дума, до един свят, за чието изграждане не може да ни липсва строителен материал, защото той се набавя изобилно чрез плодовито измисляне и наистина не се потвърждава от опита, но и никога не се опровергава от него. Това е и причината, поради която млади мислители така обичат чисто догматичната метафизика и често ѝ жертват времето си и иначе полезния си талант.

Но нищо не може да помогне, ако искаме да обуздаем тези безплодни опити на чистия разум с различни напомняния за трудността да се решат така дълбоко скрити въпроси, с оплаквания за пределите на нашия разум и принизяване на твърденията само до предположения. Защото, ако не е била ясно доказана невъзможността им и ако самопознанието на разума не се превърне в истинска наука, в която полето на правилната му употреба се различи, така да се каже, с геометрическа достоверност от това на неговата нищожна и безплодна употреба, тези суетни стремежи никога не ще се прекратят напълно.

§ 36

Как е възможна самата природа?

Този въпрос, който е най-високата точка, до която трансценденталната философия изобщо може да стигне и до която тя трябва да бъде и изведена като до своя граница и завършък, съдържа собствено два въпроса. Първо: Как изобщо е възможна природа в материален смисъл, т, е. според нагледа, като съвкупност на явленията; как изобщо е възможно пространство, време и това, което изпълва и двете, предметът на усещането? Отговорът е: посредством устройството на сетивността ни, според което тя се раздвижва по присъщия за нея начин от предмети, които ѝ са сами по себе си непознати и са съвършено различни от онези явления. Този отговор е даден в самата книга в трансценденталната естетика, тук обаче, в *Пролегомените*, с решението на първия главен въпрос.

Второ: Как е възможна природа във формален смисъл като съвкупност от правила, под които трябва да стоят всички явления, ако трябва да се мислят като свързани в един опит? Отговорът не може да бъде друг освен този: тя е възможна само посредством устройството на разсъдъка ни, според което всички онези представи на сетивността се отнасят необходимо до едно съзнание и едва чрез което е възможен особеният начин на мисленето ни, а именно според правила и посредством тях е възможен опитът, който трябва напълно да се различава от познанието на обектите сами по себе си. Този отговор е даден в самата книга в трансценденталната логика, тук обаче, в Пролегомените, в хода на решението на втория главен въпрос.

Но как е възможно това особено свойство на самата ни сетивност или това на разсъдъка ни и на необходимата аперцепция, която лежи в основата му и в тази на цялото мислене, е въпрос, на който вече не може да се даде решение и да се отговори, защото ние постоянно се нуждаем от това свойство при всеки отговор и при всяко мислене за предметите.

Има много закони на природата, които можем да знаем само посредством опита, но закономерността във връзката на явленията, т. е. природата изобщо, ние не можем да познаем чрез никакъв опит, защото опитът сам се нуждае от такива закони, които лежат *а priori* в основата на неговата възможност.

Възможността на опита изобщо значи е същевременно общият закон на природата и основните положения на първия са самите – законите на втората. Защото ние не познаваме природата другояче освен като съвкупност на явленията, т. е. на представите в нас, и затова не можем да вземем закона на тяхната връзка отникъде другаде освен от основните положения на връзката им в нас, т. е. от условията на необходимото обединяване в едно съзнание, което обединяване съставлява възможността на опита.

Дори главното положение, което е развито в цялата тази секция, че общи природни закони могат да се познаят *а priori*, от само себе си води вече до положението, че върховното законодателство на природата трябва да лежи в нас самите, т. е. в разсъдъка ни, и че не трябва да търсим от природата нейните общи закони посредством опита, а, обратно, трябва да търсим природата според общата ѝ закономерност само от условията за възможността на опита, които лежат в сетивността ни и в разсъдъка; защото как иначе би било възможно да познаем *а priori* тези закони, щом като те не са правила на аналитичното познание, а истински синтетични разширения на познанието? Едно такова и при това необходимо съгласуване на принципите на възможен опит със законите за възможността на природата може да стане само по две причини: или тези закони се заимстват от природата посредством опита, или, обратно, природата се извежда от законите за възможността на опита изобщо и е напълно тъждествена с чистата обща закономерност на последния. Първото противоречи само на себе си, защото общите природни закони могат и трябва да се познават *а priori* (т. е. независимо от всеки опит) и да се поставят в основата на всяка емпирична употреба на разсъдъка: следователно остава само второто.[[56]](#footnote-56)

Но ние трябва да различаваме емпиричните закони на природата, които винаги предпоставят особени възприятия, от чистите или общи природни закони, които, без в основата им да лежат особени възприятия, съдържат само условията на тяхното необходимо обединяване в един опит, и с оглед на последните закони природа и възможен опит са напълно еднакви; и тъй като в този закономерността почива върху необходимото свързване на явленията в един опит (без което съвсем не можем да познаем никакъв предмет на сетивния свят), следователно върху първоначалните закони на разсъдъка, то наистина отначало звучи странно, но въпреки това не е по-малко достоверно, ако с оглед на последните кажа: разсъдъкът не черпи законите си (*а priori*) от природата, а ѝ ги предписва.

§ 37

Нека изясним това на вид смело положение с един пример, който трябва да покаже, че законите, които откриваме в предметите на сетивния наглед, особено ако са били познати като необходими, се смятат вече от нас самите като такива, които разсъдъкът е вложил там, при все че иначе във всичко приличат на природните закони, които приписваме на опита.

§ 38

Ако се разгледат свойствата на кръга, чрез които тази фигура обединява в себе си непосредствено в едно общо правило някои произволни определения на пространството, не може да не се припише някаква природа на това геометрическо нещо. Така две линии, които взаимно се пресичат и пресичат същевременно кръга, както и да са прокарани, се разделят все пак така равномерно, че правоъгълникът от сегментите на всяка линия е равен на този от сегментите на другата. Питам сега: „В кръга ли лежи този закон, или лежи в разсъдъка?“, т. е. съдържа ли тази фигура в себе си основанието на този закон независимо от разсъдъка или разсъдъкът, като е построил сам фигурата според своите понятия (а именно според понятието за равенството на радиусите), е вложил в нея същевременно закона за хордите, които се пресичат взаимно в геометрическа пропорция? Ако се потърсят доказателствата за този закон, скоро се вижда, че той може да бъде изведен само от условието, което разсъдъкът е поставил в основата на построяването на тази фигура, а именно от равенството на радиусите, Ако разширим сега това понятие, за да проследим още по-нататък единството на разнообразните свойства на геометрическите фигури под общи закони и разгледаме кръга като конично сечение, което значи е подчинено на същите основни условия на построяване, на които са подчинени други конични сечения, намираме, че всички хорди, които се пресичат вътре в последните, в елипсата, в параболата и хиперболата, се пресичат винаги така, че правоъгълниците от техните части наистина не са равни, но все пак винаги се намират в еднакви отношения помежду си. Ако продължим оттук още по-нататък, а именно към основните учения на физическата астрономия, тогава се разкрива един разпростиращ се върху цялата материална природа физически закон на взаимното притегляне, чието правило е, че то намалява[[57]](#footnote-57) в обратно отношение на квадрата на разстоянията от всяка привличаща точка така, както се увеличават сферичните повърхности, в които тази сила се разпростира; този закон, изглежда, лежи като необходим в природата на самите неща и затова обикновено се и излага като такъв, който може да се познае *а priori*. колкото и прости да са изворите на този закон, тъй като те почиват само върху отношението на сферичните повърхности[[58]](#footnote-58) с различни радиуси, все пак следствието от него с оглед на многообразието на тяхното съгласуване и равномерността на това съгласуване е така забележително, че от него се извеждат не само всички възможни орбити на небесните тела в конични сечения, но и едно такова отношение на същите помежду им, че не може да се измисли като подходящ за една световна система никой друг закон за притеглянето освен този за обратното отношение на квадрата на разстоянията.

Тук значи имаме природа, която почива върху закони, които разсъдъкът познава *а priori* и при това главно въз основа на общи принципи на определянето на пространството. Сега питам: лежат ли тези природни закони в пространството и дали разсъдъкът ги изучава, като търси само да изследва богатия смисъл, който лежи в него, или те лежат в разсъдъка и в начина, по който той определя пространството според условията на синтетичното единство, до което се свеждат всичките му понятия? Пространството е нещо така еднообразно и с оглед на всички особени качества така неопределено, че в него сигурно не ще се търси никакво съкровище от природни закони. Напротив, онова, което определя пространството във форма на кръг, във фигура на конус и сфера, е разсъдъкът, доколкото той съдържа основанието за единството на тяхното построяване. Чистата обща форма на нагледа, която се нарича пространство, е значи субстратът на всички нагледи, които могат да се определят за особени обекти, и в него лежи без съмнение условието за възможността и многообразието на последните; но единството на обектите все пак се определя изключително от разсъдъка и при това според условия, които лежат в собствената му природа; и така разсъдъкът е изворът на общия ред на природата, защото той обхваща под собствените си закони всички явления и едва чрез това създава *а priori* опит (според формата му), благодарение на който всичко, което трябва да се познае само чрез опит, се подчинява необходимо на неговите закони. Защото ние нямаме работа с природата на нещата сами по себе си, която е независима както от условията на сетивността ни, така и от тези на разсъдъка, а с природата като предмет на възможен, опит и тогава разсъдъкът, като прави този опит възможен, същевременно прави така, че сетивният свят или не е никакъв предмет на опита, или е природа.

§ 39

Приложение към чистата естествена наука за системата на категориите

Нищо не може да бъде по-желано за един философ, отколкото да може да изведе от един априорен принцип многообразното на понятията или основните положения, които преди това са му се представяли разпръснати чрез употребата, която той е правил от тях *in concreto*, и по този начин да може да обедини всичко в едно познание. Преди това той само е вярвал, че онова, което му е оставало след известна абстракция и което чрез сравнение едно с друго е изглеждало да образува особен вид познания, е било напълно събрано, то обаче беше само агрегат; сега той знае, че тъкмо само толкова, не повече и не по-малко, може да състави този вид познания, и схваща необходимостта от неговото подразделение, което е разбиране; и едва сега той има система. Да се потърсят и извлекат от обикновеното познание понятията, които нямат за основа никакъв особен опит и все пак се срещат във всяко опитно познание, на което, така да се каже, съставляват само формата на свързването, не предпоставяше по-голямо размишление или повече разбиране, отколкото да се извлекат от един език правила за действителната употреба на думите изобщо и така да се съберат елементи за една граматика (в действителност двете изследвания са и много близки помежду си), без все пак да може да се даде основание, защо всеки език има тъкмо тази формална структура, а не друга, но още по-малко, защо могат да се срещнат изобщо тъкмо толкова, не повече, нито по-малко такива формални определения на същия.

Аристотел беше събрал десет такива чисти елементарни понятия под името категории[[59]](#footnote-59). Към тях, наречени също предикаменти, той се видя принуден да прибави след това още пет постпредикамента[[60]](#footnote-60), които все пак отчасти вече лежат в онези (като *prius*, *simul*, *motus*); но тази рапсодия можеше да важи и да заслужи одобрение повече като указание за бъдещия изследовател, отколкото като редовно развита идея; затова и с напредъка на философията тя биде отхвърлена като съвършено ненужна.

При едно изследване на чистите (несъдържащи нищо емпирично) елементи на човешкото познание ми се удаде след дълги размишления. най-напред да различа със сигурност и да отделя чистите елементарни понятия на сетивността (пространство и време) от тези на разсъдъка. С това бидоха изключени от онзи регистър категориите 7, 8 и 9. Другите не можеха да ми послужат за нищо, защото нямаше никакъв принцип, според който разсъдъкът би могъл да се измери напълно и да се определят в пълния им състав и с точност всички функции на същия, от които изникват неговите чисти понятия.

Но за да намеря един такъв принцип, потърсих една дейност на разсъдъка, която съдържа всички останали и се различава само чрез различни модификации или моменти при подчиняването на многообразното на представата под единството на мисленето изобщо; и тогава намерих, че тази дейност на разсъдъка се състои в съденето. Тук лежеше пред мен вече готова, макар и не съвсем свободна от недостатъци работа на логиците, чрез която бях поставен в положение да изложа една завършена таблица на чистите функции на разсъдъка, които обаче бяха неопределени с оглед на всеки обект. Накрай отнесох тези функции за съдене към обекти изобщо, или по-скоро към условието да се определят съждения като обективно валидни, и възникнаха чисти разсъдъчни понятия, при които не можех да се съмнявам, че тъкмо само тези и от тях само толкова, нито повече, нито по-малко, могат да съставляват цялото ни познание на нещата от чист разсъдък. Аз ги нарекох, както беше редно, според старото им име категории, като си запазих правото да прибавя под названието предикабили всички понятия, които могат да се изведат от тях, било чрез свързване помежду им или с чистата форма на явлението (пространство и време), или с неговата материя, доколкото тя още не е определена емпирично (предмет на усещането изобщо), щом като трябваше да се създаде една система на трансценденталната философия, заради която сега имах работа само със самата критика на разума. Но същественото в тази система на категориите, чрез което тя се различава от онази стара рапсодия, която процедираше без всякакъв принцип, и заради което и единствено заслужава да бъде причислена към философията, се състои в това, че посредством нея можеше точно да се определи истинското значение на чистите разсъдъчни понятия и условието за тяхната употреба. Защото, оказа се, че сами за себе си те не са нищо друго освен логически функции, като такива обаче те не образуват и най-малкото понятие за един обект сам по себе си, а се нуждаят в основата им да лежи сетивен наглед и тогава служат само да определят емпиричните съждения с оглед на всички функции за съдене, които съждения иначе са неопределени и безразлични с оглед на същите, да им създадат чрез това всеобща задължителност и посредством тях да направят възможни опитни съждения изобщо.

За едно такова разбиране на природата на категориите, което същевременно ги ограничаваше до простата опитна употреба, не беше идвало нищо наум нито на техния пръв автор, нито на някой след него; но без това разбиране (което съвсем точно зависи от извеждането или дедукцията на същите) те са напълно безполезни и са жалък регистър от имена без обяснение и правило на употребата им. Ако такова разбиране беше дошло някога наум на старите философи, без съмнение цялото изучаване на чистото познание на разума, което под името метафизика през течение на много векове е навредило на толкова добри умове, би стигнало до нас в съвсем друга форма и би просветило разсъдъка на хората вместо, както в действителност е станало, да го изтощи в мрачни и напразни умувания и да го направи негоден за истинска наука.

Тази система на категориите прави, от друга страна, систематическа всяка разработка на който и да е предмет на чистия разум и дава несъмнено упътване или ръководна нишка за това, как и през кои точки на изследването трябва да се проведе всяко метафизическо разглеждане, ако то трябва да бъде завършено; защото тя изчерпва всички моменти на разсъдъка, под които трябва да бъде поставено всяко друго понятие. Така изникна също и таблицата на основните положения, за пълнотата на която можем да сме сигурни само чрез системата на категориите; и дори в подразделението на понятията, които трябва да излязат извън физиологичната употреба на разсъдъка (Кр*итика на чистия разум*, стр. 344, също стр. 415)[[61]](#footnote-61) , винаги същата ръководна нишка е, която, тъй като винаги трябва да се прокарва през същите сигурни, определени *а priori* в човешкия разум точки, образува всякога затворен кръг, който не оставя никакво съмнение, че предметът на едно чисто понятие на разсъдъка или разума, доколкото трябва да бъде разгледан философски и според априорни основни положения, може по този начин да се познае напълно. Не можах дори да се откажа да употребя това ръководство с оглед на едно от най-абстрактните онтологически подразделения, а именно на многообразното различаване на понятията за нещо и нищо, и да съставя според него една редовна и необходима таблица (Критика на чистия разум, стр. 292)[[62]](#footnote-62).[[63]](#footnote-63)

Тъкмо тази система, както всяка истинска система, основана върху един общ принцип, показва своята употреба, която не може достатъчно да бъде оценена, също и в това, че изключва всички чужди понятия, които иначе биха поискали да се промъкнат помежду онези чисти разсъдъчни понятия, и определя на всяко познание неговото място. Онези понятия, които под името рефлекционни понятия бях поставил в една таблица също така според ръководната нишка на категориите, се смесват в онтологията без позволение и без правомерни претенции с чистите разсъдъчни понятия, въпреки че тези са понятия на връзката и чрез това на самия обект, онези обаче са само понятия на простото сравняване на дадени вече понятия и затова имат съвършено друга природа и употреба; чрез моето правилно подразделение (критика на чистия разум, стр. 260)[[64]](#footnote-64) те биват отделени от тази смесица. Но много по-ясно изпъква пред очи ползата от онази отделена таблица на категориите, когато, както веднага ще стане тук, отделим от тях таблицата на трансценденталните понятия на разума, които имат съвършено друга природа и произход от онези разсъдъчни понятия (затова тя[[65]](#footnote-65) трябва да има и друга форма); това така необходимо отделяне все пак никога не е станало в никоя система на метафизиката, където[[66]](#footnote-66) онези идеи на разума се смесват безразборно с разсъдъчните понятия, като че принадлежат като братя и сестри към едно семейство, смесване, което при липса на една особена система на категориите никога и не можеше да се избегне.

Главен трансцедентален въпрос

*Част трета*

Как е възможна изобщо метафизика?

§ 40

Чистата математика и чистата естествена наука не биха имали нужда за собствената си сигурност и достоверност от такава дедукция, каквато извършихме за двете досега; защото първата се опира на собствената си очевидност; втората обаче, при все че е произлязла от чисти извори на разсъдъка, все пак се опира на опита и неговото пълно потвърждение, поради което не може напълно да се откаже или да се лиши от свидетелството на опита, защото при цялата си достоверност тя като философия все пак никога не може да се мери с математиката. И двете науки значи се нуждаеха от споменатото изследване не заради себе си, а заради една друга наука, именно заради метафизиката.

Метафизиката има работа освен с понятия за природата, които винаги намират приложението си в опита, още и с чисти понятия на разума, които не се дават никога в който и да е възможен опит, следователно с понятия, обективната реалност на които (че не са само химери) не може да бъде потвърдена и разкрита от никакъв опит, и с твърдения, истината или погрешността на които не може да бъде потвърдена или разкрита чрез никакъв опит; и при това тази част на метафизиката е тъкмо онази, която съставлява нейната съществена цел, за която всичко друго е само средство; и така тази наука се нуждае заради самата себе си от такава дедукция. Значи третият въпрос, който сега е поставен пред нас, засяга, така да се каже, ядката и характерната същина на метафизиката, а именно заниманието на разума само със самия себе си и познанието на обекти, което той си въобразява, че получава непосредствено от размишлението върху собствените си понятия, без да се нуждае за това от посредничеството на опита, нито изобщо да може да стигне до него чрез опита.[[67]](#footnote-67)

Без решението на този въпрос разумът никога не ще задоволи сам себе си. Опитната употреба, до която разумът ограничава чистия разсъдък, не изчерпва цялото особено предназначение на разума. Всеки отделен опит е само една част от цялата сфера на областта на опита; абсолютното цяло на всеки възможен опит обаче самото то не е опит и все пак е необходима проблема за разума; само за да си представи тази проблема, разумът се нуждае от понятия, съвсем различни от онези чисти разсъдъчни понятия, употребата на които е само иманентна, т. е. се отнася до опита, доколкото той може да бъде даден, докато понятията на разума се отнасят до завършеността, т. е. до колективното единство на целия възможен опит и по този начин излизат извън всеки даден опит и стават трансцендентни.

И така както разсъдъкът се нуждае за опита от категориите, така разумът съдържа в себе си основанието за идеи, под които аз разбирам необходими понятия, чийто предмет все пак не може да бъде даден в никой опит. Последните са вложени в природата на разума така, както първите в природата на разсъдъка, и ако онези носят със себе си някаква илюзия, която лесно. може да подведе, то тази илюзия е неизбежна, при все че може много добре да се предпази „тя да не подвежда“.

Тъй като всяка илюзия се състои в това, че субективното основание на съждението се смята за обективно, то едно самопознание на чистия разум в трансцендентната му (извънмерна) употреба ще бъде единственото предпазно средство срещу заблудите, в които разумът изпада, когато погрешно тълкува предназначението си и отнася по трансцендентен начин към обекта сам по себе си онова, което засяга само собствения му субект и ръководството му във всяка иманентна употреба.

§ 41

Различаването на идеите, т. е. на чистите понятия на разума, от категориите или чистите разсъдъчни понятия като познания от съвсем различен вид, произход и употреба е толкова важно за обосновката на една наука, която трябва да съдържа системата на всички тези априорни познания, че без едно такова отделяне метафизиката е абсолютно невъзможна или най-многото е един неумел и несъобразен с правила опит да се скърпи една картонена сграда без познание на материалите, с които си служим, и пригодността им за една или друга цел. Ако *Критиката на чистия разум* беше извършила единствено само това да посочи за първи път ясно тази разлика, тя щеше да допринесе с това вече повече за изясняването на нашето понятие[[68]](#footnote-68) и на ръководството за изследването в полето на метафизиката, отколкото всички безплодни усилия да се отговори на трансцендентните въпроси на чистия разум, които открай време са били предприемани, без някога да се е допускало, че се намираме в съвсем различно поле от това на разсъдъка, и поради това понятията на разсъдъка и на разума са били споменавани на един дъх, като. че са от един и същи вид.

§ 42

Всички чисти познания на разсъдъка имат тази особеност, че понятията им могат да се дадат в опита, а основните им положения могат да се потвърдят от опита; напротив, трансцендентните познания на разума, що се отнася до техните идеи, нито могат да се дадат в опита, нито положенията им могат да се потвърдят или опровергаят някога от опита; затова заблудата, която може би се промъква тук, не може да бъде разкрита с нищо друго освен чрез самия чист разум, което обаче е много трудно, защото тъкмо този разум посредством идеите си става по естествен начин диалектичен, и тази неизбежна илюзия не може да се държи в предели с никакви обективни и догматични изследвания на нещата, а само със субективното изследване на самия разум като извор на идеите.

§ 43

В *Критиката на чистия разум* най-голямото ми внимание винаги е било насочено към това, как бих могъл не само грижливо да различавам видовете познания, но и да извеждам от техния общ извор всички[[69]](#footnote-69) понятия, които принадлежат към всяко от тях, така че, като зная откъде произлизат, не само да мога със сигурност да определям употребата им, но и да имам никога неподозираното, но неоценимо преимущество да познавам *а priori*, следователно въз основа на принципи, завършеността в изброяването, класифицирането и специфицирането на понятията. Без това в метафизиката всичко е само рапсодия, в която никога не се знае дали това, което притежаваме, е достатъчно, или дали и къде може да липсва още нещо. Разбира се, това преимущество може да имаме само в чистата философия: то съставлява в действителност и нейната същина.

Тъй като бях намерил произхода на категориите в четирите логически функции на всички съждения на разсъдъка, беше съвсем естествено да потърся произхода на идеите в трите функции на силогизмите; защото, щом като веднъж са дадени такива чисти понятия на разума (трансцендентални идеи), те не биха могли, ако не искаме да ги смятаме за вродени, да се открият никъде другаде освен в същата дейност на разума, която, доколкото засяга само формата, съставлява логическия елемент на силогизмите, но доколкото представя съжденията на разсъдъка като определени с оглед на една или друга априорна форма, съставлява трансценденталните понятия на чистия разум.

Формалната разлика на силогизмите прави необходимо подразделението им на категорични, хипотетични и дизюнктивни. Понятията на разума, които се основават върху тях, съдържат значи, първо, идеята за завършения субект (субстанциалното), второ, идеята за завършената редица на условията, трето, определянето на всички понятия в идеята за една завършена съвкупност на възможното.[[70]](#footnote-70)

Първата идея беше психологическа[[71]](#footnote-71), втората – космологическа, третата – теологическа; и тъй като и трите дават повод за една диалектика, обаче всяка по свой особен начин, то върху тях се основа подразделението на цялата диалектика на чистия разум на паралогизъм, антиномия и накрай идеал на чистия разум. Това извеждане ни прави съвсем сигурни, че всички изисквания на чистия разум са представени тук напълно и че не може да липсва нито едно единствено, защото по този начин е измерена изцяло самата способност на разума, от която те получават целия си произход.

§ 44

При това разглеждане изобщо е забележително още, че идеите[[72]](#footnote-72) на разума не могат, както категориите, с нищо да ни ползуват за употребата на разсъдъка с оглед на опита, по-скоро те са напълно излишни с оглед на тази употреба, дори са против максимите на рационалното познание на природата и им пречат, въпреки че са необходими в друго отношение, което ще определим впоследствие. Дали душата е проста субстанция или не, това може да ни бъде съвършено безразлично за обяснението на явленията ѝ; защото с никакъв възможен опит не можем да направим понятието за една проста същност сетивно, следователно разбираемо *in concreto*; и затова с оглед на всяко очаквано разбиране на причината на явленията това понятие е съвършено празно и не може да служи за принцип на обяснението на онова, което дава вътрешният или външният опит. Също така и космологическите идеи за началото на света или за вечността на света (*а parte ante*) малко могат да ни ползват за обяснението на някое събитие в самия свят. Накрай, според една правилна максима на натурфилософията трябва да се въздържаме от всяко обяснение на устройството на природата, изведено от волята на една най-висша същност, защото това не е вече натурфилософия, а признание, че с нея не се постига нищо. Тези идеи имат значи съвсем друго назначение на своята употреба, отколкото онези категории, чрез които и чрез основните положения, които се изграждат върху тях, тепърва стана възможен самият опит. Впрочем нашата уморителна аналитика на разсъдъка би била и съвършено излишна, ако намерението ни не би било насочено към нищо друго освен само към познанието на природата, така както то може да ни бъде дадено в опита; защото както в математиката, така и в естествената наука разумът извършва работата си съвсем сигурно и добре и без цялата тази тънка дедукция; следователно нашата критика на разсъдъка се обединява с идеите на чистия разум за една цел, която е поставена извън опитната употреба на разсъдъка, за която по-горе казахме, че в това отношение е съвсем невъзможна и е без предмет или значение. Все пак обаче трябва да има съгласуване между това, което принадлежи към природата на разума, и онова, което принадлежи към природата на разсъдъка, и първата трябва да допринася за съвършенството на последната и е невъзможно да я забърква.

Решението на този въпрос е следното: Чистият разум с идеите си няма пред вид особени предмети, които лежат извън полето на опита, а изисква само завършеност на употребата на разсъдъка във връзката на опита. Тази завършеност обаче може да бъде само завършеност на принципите, а не на нагледите и предметите. Все пак, за да си представи тази завършеност определено, разумът си я мисли като познание на един обект, познанието на който е напълно определено с оглед на онези правила; този обект обаче е само идея, която има за цел да доближи колкото е възможно разсъдъчното познание до завършеността, която тази идея отбелязва.

§ 45

Предварителна забележка към диалектиката на чистия разум

Горе, в §§ 33, 34, показахме, че чистотата на категориите откъм всякакъв примес на сетивни определения може да подведе разума да разпростре употребата им изцяло извън всеки опит върху неща сами по себе си, въпреки че те, тъй като самите не намират наглед, който би могъл да им придаде значение и смисъл *in concreto*, като чисто логически функции наистина представят едно нещо изобщо, но сами за себе си не могат да дадат никакво определено понятие за каквото и да е нещо. Такива хиперболични обекти са онези, които се наричат *noumena* или чисти разсъдъчни същности (по-добре мисловни същности), като например субстанция, която обаче се мисли без постоянност във времето, или причина, която обаче не действа във времето, и т. н., тъй като им се приписват предикати, които служат само за да направят възможна закономерността на опита, но все пак им се отнемат всички условия на нагледа, единствено при които опитът е възможен, с което тези понятия отново загубват всякакво значение.

Но няма опасност разсъдъкът от само себе си, без да е принуден от чужди закони, да се впуска така необуздано извън границите си в полето на чисти мисловни същности. когато обаче разумът, който не може да бъде задоволен напълно с никаква опитна употреба на правилата на разсъдъка, която като такава е все още обусловена, изисква завършването на тази верига от условия, тогава разсъдъкът бива прогонен от своята сфера, отчасти за да представи предмети на опита в една така далеко разпростряна редица, каквато никакъв опит не може да обхване, отчасти дори (за да я завърши) да потърси напълно извън нея *noumena*, с които разумът може да свърже тази верига, и по такъв начин, веднъж най-после независим от условията на опита, да може все пак да я спре окончателно. Това са трансценденталните идеи, които дори и да се отнасят според истинската, но скрита цел на естественото предназначение на нашия разум не до извънмерни понятия, а само до едно безгранично разширение на опитната употреба, все пак чрез една неизбежна илюзия примамват разсъдъка към трансцендентна употреба, която, макар и измамлива, все пак може да бъде поставена в предели, но не чрез някакво решение да остане в границите на опита, а само с научно изяснение и с усилие.

§ 46

1. Психологически идеи

(*Критика на чистия разум*, стр. 341 сл.)[[73]](#footnote-73)

Отдавна вече се е забелязало, че при всички субстанции ни е непознат истинският субект, т. е. това, което остава, след като са били отделени всички акциденции (като предикати), следователно самото субстанциално; и от тези предели на познанието ни са се оплаквали по различен начин. Нужно е обаче тук добре да се отбележи, че трябва да обвиняваме човешкия разсъдък не за това, че не познава субстанциалното на нещата, т. е. че не може да го определи само за себе си, а по-скоро за това, че той иска да го познае определено като един даден предмет, докато то е само идея. Чистият разум изисква да търсим за всеки предикат на едно нещо субекта, който му принадлежи, за този обаче, който от своя страна е по необходимост пак само предикат, той изисква да търсим по-нататък неговия субект и така нататък до безкрайност (или докъдето стигнем). Но оттук следва, че не трябва да смятаме за последен субект нищо, до което можем да стигнем, и че самото субстанциално не може никога да се мисли от разсъдъка ни, колкото и дълбоко да прониква той, дори и ако му беше разкрита цялата природа; защото специфичната природа на нашия разсъдък се състои в това да мисли всичко дискурсивно, т. е. чрез понятия, следователно и само чрез предикати, за които значи трябва винаги да липсва абсолютният субект. Затова всички реални качества, чрез които познаваме тела, са само акциденции, дори непроницаемостта, която винаги трябва да си представяме само като действието на една сила, за което ни липсва субектът.

Изглежда, като че в съзнанието за нас самите (в мислещия субект) ние имаме това субстанциално и при това в един непосредствен наглед; защото всички предикати на вътрешното сетиво се отнасят до Аз като субект, а този не може да се мисли по-нататък като предикат на някакъв друг субект. Тук значи, изглежда, че завършеността в отношението на дадените понятия като предикати към един субект не е само идея, а че предметът, т. е. самият абсолютен субект, е даден в опита. Но това очакване[[74]](#footnote-74) е напразно. Защото Аз съвсем не е понятие[[75]](#footnote-75), а само обозначение на предмета на вътрешното сетиво, доколкото не го познаваме повече чрез никакъв предикат; следователно сам по себе си той наистина не може да бъде предикат на едно друго нещо, но също така малко може да бъде и определено понятие за един абсолютен субект, а само, както във всички други случаи, отношението на вътрешните явления към техния непознат субект. Все пак тази идея (която като регулативен принцип служи много добре, за да унищожи напълно всички материалистически обяснения на вътрешните явления на душата ни)[[76]](#footnote-76) чрез едно съвсем естествено недоразумение дава повод за един твърде привиден аргумент – от това мнимо познание за субстанциалното на нашата мислеща същност да се заключи за неговата природа, доколкото знанието за тази природа стои изцяло извън съвкупността на опита.

§ 47

Но дори това мислещо Аз (душата) като последен субект на мисленето, който от своя страна не може по-нататък да бъде представен като предикат на едно друго нещо, и да се нарече субстанция, това понятие все пак остава изцяло празно и без всякакви следствия, ако не може да се докаже постоянността му като това, което прави понятието за субстанциите плодотворно в опита.

Постоянността обаче не може никога да се докаже от понятието за субстанция като нещо само по себе си, а само с цел за опита. Това е доказано задоволително в първата аналогия на опита (*Критика на чистия разум*, стр. 182)[[77]](#footnote-77) ; и който не иска да се подчини на това доказателство, трябва само да опита сам дали ще му се удаде да докаже от понятието за един субект, който самият не съществува като предикат на едно друго нещо, че неговото съществуване е безусловно постоянно и че то не може да възникне или да изчезне нито само по себе си, нито чрез някаква природна причина. Такива априорни синтетични положения никога не могат да се докажат сами по себе си, а винаги само в отношение към неща като предмети на един възможен опит.

§ 48

И така, ако от понятието за душата като субстанция искаме да заключим за постоянността на същата, това може да важи за нея само с цел за възможен опит, а не за нея като нещо само по себе си и извън всеки възможен опит. Субективното условие на всеки наш възможен опит е животът: следователно може да се заключи за постоянността на душата само в живота, защото смъртта на човека е краят на всеки опит, що се отнася до душата като предмет на опита, ако не се докаже противното на това, за което собствено сега става въпрос. Значи постоянността на душата може да се докаже само в живота на човека (доказателството за това може да ни се спести), но не след смъртта (което е собствено онова, което ни интересува) и при това на общото основание, че понятието за субстанция, доколкото трябва да се разглежда като необходимо свързано с понятието за постоянност, може да бъде това само според едно основно положение на възможен опит и значи също само с цел за опита.[[78]](#footnote-78)

§ 49

Че на външните ни възприятия не само съответствува, но и трябва да съответствува нещо действително извън нас, също не може никога да се докаже като свързване на нещата сами по себе си, но може да се докаже с цел за опита. Това означава, че може много добре да се докаже, че нещо съществува по емпиричен начин, следователно като явление в пространството извън нас; защото ние нямаме работа с други предмети освен с онези, които принадлежат към един възможен опит, тъкмо затова, защото тези други предмети не могат да ни бъдат дадени в никакъв опит и значи са за нас нищо. Емпирично извън мен е това, което се представя нагледно в пространството; и тъй като последното заедно с всички явления, които съдържа, принадлежи към представите, чиято връзка според закони на опита доказва също така тяхната обективна истина, както връзката на явленията на вътрешното сетиво доказва действителността на душата ми (като предмет на вътрешното сетиво), то аз съзнавам посредством външния опит действителността на телата като външни явления в пространството също така, както посредством вътрешния опит съзнавам съществуването на душата си във времето, която мога да позная[[79]](#footnote-79) също само като предмет на вътрешното сетиво чрез явления, които съставляват едно вътрешно състояние и чиято същност сама по себе си, лежаща в основата на тези явления, ми е непозната. Картезианският идеализъм различава значи само външния опит от съновидението и закономерността като критерий на истината на първия от безредието и погрешната илюзия на последното[[80]](#footnote-80). Той предпоставя и при двата случая пространство и време като условия за съществуването на предметите и пита само дали предметите на външните сетива, които ние поставяме в пространството в будно състояние, действително могат да се намерят в него, така както предметът на вътрешното сетиво, душата, е действително във времето, т. е. дали опитът съдържа в себе си сигурни критерии, за да се различи от въображението. Тук съмнението може лесно да се премахне и ние винаги го премахваме в обикновения живот с това, че изследваме връзката на явленията и при двата случая според общи закони на опита; и ако представата за външните неща се съгласува напълно с тези закони, можем да не се съмняваме, че тези неща съставляват истински опит. Следователно, тъй като явленията се разглеждат като явления само според връзката им в опита, материалният идеализъм може много лесно да се премахне; че тела съществуват извън нас (в пространството), е също така сигурен опит, както е сигурен и опитът, че аз самият според представата на вътрешното сетиво съществувам (във времето); защото понятието: извън нас, означава само съществуването в пространството.

Тъй като обаче Аз в положението: Аз съм, означава не само предмета на вътрешния наглед (във времето), но и субекта на съзнанието, така както тяло означава не само външния наглед (в пространството), но и нещото само по себе си, което лежи в основата на това явление, то на въпроса, дали телата (като явления на външното сетиво) съществуват като тела в природата[[81]](#footnote-81) извън моите мисли, може без всякакво колебание да се отговори отрицателно; но работата съвсем не стои другояче с въпроса, дали аз самият като явление на вътрешното сетиво (душа според емпиричната психология) съществувам във времето извън способността ми да си представям, защото и на този въпрос трябва да се отговори също отрицателно. По този начин всичко се решава и става достоверно, ако се сведе до истинското му значение. Формалният идеализъм (иначе наречен от мен трансцендентален) действително премахва материалния или картезианския. Защото, ако пространството не е нищо друго освен форма на сетивността ми, тогава като представа в мен то е също така действително, както съм и аз самият, и работата се свежда само още до емпиричната истина на явленията в него. Но ако това не е така, а пространството и явленията в него са нещо съществуващо извън нас, тогава всички критерии на опита извън нашето възприятие не могат никога да докажат действителността на тези предмети извън нас.

§ 50

1. Космологически идеи

(*Критика на чистия разум*, стр. 405 сл.)[[82]](#footnote-82)

Този продукт на чистия разум в неговата трансцендентна употреба е най-забележителният му феномен, който измежду всички действа и най-силно, за да събуди философията от догматичната ѝ дрямка и да я подтикне към трудната работа на критиката на самия разум.

Наричам тази идея затова космологическа, защото винаги взема обекта си само в сетивния свят и не се нуждае от никоя друга освен от тази, чийто предмет е обект на сетивата, която следователно е иманентна, а не трансцендентна, следователно дотук още не е идея; напротив, да си мислим душата като проста субстанция значи вече да си мислим един предмет (простото), какъвто съвсем не може да се представи на сетивата. Въпреки това космологическата идея все пак разширява толкова много свързването на обусловеното с неговото условие (което може да бъде математическо или динамическо), че опитът никога не може да се изравни с нея, и значи с оглед на тази точка тя остава винаги идея, чийто предмет никога не може да бъде даден адекватно в който и да е опит.

§ 51

Преди всичко ползата от една система на категориите се показва тук така ясно и несъмнено, че дори и да нямаше други доказателства за нея, само тази полза би доказала достатъчно необходимостта от категориите в системата на чистия разум. Такива трансцендентни[[83]](#footnote-83) идеи няма повече от четири, колкото са класовете на категориите; във всеки от тях обаче те се отнасят само до абсолютната завършеност на редицата на условията за едно дадено обусловено. Съобразно с тези космологически идеи има също само четири различни диалектически твърдения на чистия разум, които, тъй като са диалектически, сами доказват с това, че според също така привидни основни положения на чистия разум на всяко от тях противостои друго, което му противоречи; този конфликт не може да се предотврати с никакво метафизическо изкуство на най-тънкото разграничение, но то принуждава философа да се върне към първите извори на самия чист разум. Тази антиномия, която не е измислена произволно, а има основанието си в природата на човешкия разум, следователно е неизбежна и никога незавършваща, съдържа следните четири тези и техните антитези:

*Теза*:

Светът с оглед на времето и пространството има начало (граница)

*Антитеза*:

Светът с оглед на времето и пространството е безкраен

*Теза*:

Всичко в света се състои от *простото*

*Антитеза*:

Няма нищо просто, а всичко е *сложно*

*Теза*:

В света има причини чрез *свобода*

*Антитеза*:

Няма свобода, а всичко е *природа*

1. *А*

*Теза*:

В редиците на причината на света има някаква *необходима същност*

*Антитеза*:

В тази редица няма нищо необходимо, а в нея *всичко е случайно*

§ 52

Тук е най-странният феномен на човешкия разум, за който иначе не може да се посочи никакъв пример в която и да е друга негова употреба. Ако, както става обикновено, си мислим явленията на сетивния свят като неща сами по себе си, ако приемем основните положения на свързването им за основни положения, които важат общо за неща сами по себе си, а не само за опита, което е също така обикновено дори неизбежно без нашата критика, тогава се явява един неподозиран конфликт, който не може никога да се отстрани по обикновения догматичен път, тъй като както тезата, така и антитезата могат да се докажат с еднакво очевидни, ясни и непреодолими доказателства – защото за правилността на всички тези доказателства отговарям – и така разумът изпада в раздвоение със самия себе си; едно състояние, което прави скептика да ликува, но което трябва да накара критичния философ да се замисли и да се обезпокои.

§ 52b

В метафизиката можем да работим лошо по различен начин, без да се страхуваме, че ще бъдем уловени в неистина. Защото, ако само не си противоречим сами, което е твърде възможно при синтетични, макар и напълно измислени положения, не можем никога да бъдем опровергани от опита във всички онези случаи, в които понятията, които свързваме, са чисти идеи, които (според цялото си съдържание) съвсем не могат да бъдат дадени в опита. Защото как бихме искали да установим чрез опит дали светът е съществувал вечно или има начало, дали материята е делима до безкрайност или се състои от прости части? Такива понятия не могат да се дадат в никой дори и във възможно най-големия опит, следователно с този пробен камък не може да се открие неправилността на утвърдителното или отрицателното положение.

Единственият възможен случай, при който разумът би разкрил против волята си своята тайна диалектика, която той представя погрешно за догматика, би бил, ако би основал едно твърдение върху едно общопризнато[[84]](#footnote-84) основно положение и ако би извел точно обратното от друго положение, също така удостоверено с най-голяма правилност в начина на умозаключаването. Тук имаме действително този случай и при това с оглед на четири естествени идеи на разума, от които възникват четири твърдения, от една страна, и също толкова противотвърдения, от друга страна, всяко правилно изведено от общопризнати основни положения, които твърдения и противотвърдения разкриват чрез това диалектическата илюзия на чистия разум в употребата на тези основни положения, която илюзия иначе би трябвало да остане завинаги скрита.

Тук имаме значи един решителен опит, който трябва с необходимост да ни разкрие една неправилност, която лежи скрита в предпоставките на разума.[[85]](#footnote-85) Две положения, които си противоречат, не могат да бъдат погрешни и двете, освен ако е противоречиво самото понятие, което лежи в основата и на двете; например двете положения: един четириъгълен кръг е кръгъл и един четириъгълен кръг не е кръгъл, са и двете погрешни. Защото, що се отнася до първото, погрешно е, че поменатият кръг е кръгъл, тъй като той е четириъгълен; погрешно е обаче също, че не е кръгъл, т. е. че е ъгловат, понеже е кръг. Защото логическият белег на невъзможността на едно понятие се състои именно в това, че при неговата предпоставка две положения, които си противоречат, биха били еднакво погрешни и че следователно, тъй като не може да се мисли нещо трето помежду им, с това понятие не се мисли съвършено нищо.

§ 52c

Такова противоречиво понятие лежи в основата на двете първи антиномии, които наричам математически, защото се занимават със събирането или делението на еднородното; и по този начин обяснявам как става, че както тезата, така и антитезата и при двете са погрешни. когато говоря за предмети във времето и пространството, не говоря за неща сами по себе си затова, защото не зная нищо за тях, а говоря само за неща в явлението, т. е. за опита като особен вид познание на обектите, който единствено е даден на човека. За онова, което мисля в пространството или времето, не трябва да казвам, че и без тази моя мисъл то е само по себе си в пространството и времето; защото тогава бих си противоречил сам, тъй като пространство и време заедно с явленията в тях не са нищо съществуващо само по себе си и извън моите представи, а самите са само начини на представяне и очевидно е противоречиво да се каже, че един прост начин на представяне съществува също и извън нашата представа. Значи предметите на сетивата съществуват само в опита; напротив, да им се даде и без опита или преди него някакво собствено съществуване, което стои само за себе си, значи да си представим, че опитът е действителен и без опит или преди него. Когато питам за величината на света според времето и пространството, за всичките ми понятия е еднакво невъзможно да кажа, че той е безкраен, както и че е краен. Защото нито едното, нито другото не може да се съдържа в опита, тъй като не е възможен опит нито за едно безкрайно пространство или безкрайно изминало време, нито за ограничаването на света чрез едно празно пространство или едно предхождащо празно време; това са само идеи. Значи тази величина на света, определена по единия или другия начин, би трябвало да лежи в самата себе си[[86]](#footnote-86), отделена от всеки опит. Но това противоречи на понятието за един сетивен свят, който е само съвкупност от явления[[87]](#footnote-87), чието съществуване и свързване става само в представата, т. е. в опита, тъй като той не е нещо само по себе си, а самият е само на. чин на представяне. Оттук следва, че тъй като понятието за един съществуващ за себе си сетивен свят противоречи само на себе си, решението на проблемата за величината на света ще бъде също винаги погрешно, независимо от това, дали се опитваме да го дадем утвърдително, или отрицателно.

Същото важи за втората антиномия, която засяга делението на явленията. Защото последните са само представи и частите съществуват само в представата за тях следователно в делението, т. е. в един възможен опит, в който те се дават; и това деление се простира само дотам, докъдето стига този опит. Да се приеме, че едно явление, например това на тялото, съдържа само по себе си преди всеки опит всички части, до които само възможен опит може да стигне, значи да се даде на едно просто явление, което може да съществува само в опита, все пак същевременно собствено съществуване, което предхожда опита, или да се каже, че има прости представи, преди те да се намерят в способността за представяне, което си противоречи, както си противоречи и всяко решение на лошо разбраната задача, независимо от това, дали в него се твърди, че телата сами по себе си се състоят от безкрайно много части, или от крайно число прости части.

§ 53

В първия клас на антиномията (математическата) погрешността на предпоставката се състоеше в това, че онова, което си противоречи (а именно явлението като нещо само по себе си), се представяше[[88]](#footnote-88) като съединимо в едно понятие. Що се отнася обаче до втория, т. е. динамическия клас на антиномията, погрешността на предпоставката се състои в това, че онова, което може да се съедини, се представя като противоречиво; следователно, докато в първия случай и двете противопоставени едно на друго твърдения бяха погрешни, тук пък такива, които са противопоставени едно на друго само поради недоразумение, могат и двете да бъдат верни.

Именно математическата връзка предпоставя по необходимост еднородност на онова, което се свързва (в понятието за величина), динамическата съвсем не изисква това. Ако се касае за величината на протяжното, всички части трябва да бъдат еднородни помежду си и с цялото; напротив, във връзката на причина и действие може наистина да се открие и еднородност, но тя не е необходима; защото понятието за каузалност (посредством което чрез едно нещо се поставя нещо такова, което е съвсем различно от него) поне не я изисква. Ако предметите на сетивния свят биха се взели за неща сами по себе си, а приведените по-горе природни закони за закони на нещата сами по себе си, тогава противоречието би било неизбежно. По същия начин, ако субектът на свободата би се представил подобно на останалите предмети като просто явление, тогава противоречието също така не би могло да се избегне; защото едновременно би се твърдяло и отричало едно и също нещо за един и същи предмет в едно и също значение. Но ако природната необходимост е отнесена само до явления, а свободата само до неща сами по себе си, тогава не изниква никакво противоречие, въпреки че се приемат или допускат и двата вида каузалност, колкото мъчно или невъзможно и да е да се направи понятна каузалността от последния вид.

В явлението всяко действие е събитие или нещо такова, което става във времето; то трябва да се предхожда според общия природен закон от едно определяне на каузалността на причината си (от едно нейно състояние), подир която то следва според един постоянен закон. Но това определяне на причината към каузалност трябва също да е нещо такова, което се случва или става; причината трябва да е започнала да действа, защото иначе между нея и действието не би могла да се мисли последователност по време. Действието щеше да съществува винаги, както каузалността на причината. Също и определянето на причината към действане трябва значи да е възникнало между явления и следователно да бъде също така, както действието си, събитие, което от своя страна трябва да има своята причина, и т. н.; и следователно природната необходимост трябва да бъде условието, според което се определят действащите причини. Ако, напротив, свободата трябва да бъде качество на известни причини на явленията, то по отношение на последните като събития тя трябва да бъде способност да ги започва от само себе си (*sponte*), т. е. без да е необходимо каузалността на причината да започва сама и без поради това да има нужда от някакво друго основание, което да определя началото ѝ. Но тогава причината според каузалността си не би трябвало да стои под определения по време на своето състояние, т. е. съвсем не би трябвало да бъде явление, т. е. тя би трябвало да се приеме като нещо само по себе си, а само действията – като явления[[89]](#footnote-89). Ако такова влияние на същностите на разсъдъка върху явления може да се мисли без противоречие, тогава наистина на всяка връзка на причина и действие в сетивния свят ще е присъща природна необходимост, докато, напротив, на онази причина, която самата не е явление (въпреки че лежи в основата му), се признава свобода; значи природа и свобода могат да се припишат без противоречие на едно и също нещо, но в различно отношение, веднъж като на явление, друг път като на нещо само по себе си.

Ние имаме в себе си една способност, която стои във връзка не само със своите субективно определящи основания, които са природните причини на постъпките ѝ, и в този смисъл е способността на една същност, която самата принадлежи към явленията, но бива отнасяна и до обективни основания, които са само идеи, доколкото те могат да определят тази способност; тази връзка се изразява чрез *sollen* (длъжен съм). Тази способност се нарича разум и когато разглеждаме една същност (човека) само според този обективно определим разум, тя не може да се разглежда като сетивна същност; споменатото свойство е свойство на едно нещо само по себе си и възможността на това свойство ние съвсем не можем да разберем: как именно това *sollen*, което все пак още никога не е станало, определя дейността на тази същност и може да бъде причина за постъпки, чието действие е явление в сетивния свят. Но каузалността на разума с оглед на действията в сетивния свят би била свобода, доколкото обективни основания, които самите са идеи, се разглеждат като определящи с оглед на нея. Защото дейността му би зависела тогава не от субективни условия, следователно не и от условия по време и значи не и от природния закон, който служи да определя тези условия, тъй като основания на разума дават на постъпките правилото изобщо въз основа на принципи, без влияние на обстоятелства по време или място.

Това, което привеждам тук, важи само като пример за разбиране на нашата проблема и не принадлежи необходимо към тази проблема, която трябва да се реши въз основа на чисти понятия независимо от свойства, които намираме в действителния свят.

Мога да кажа без противоречие: всички постъпки на разумни същности, доколкото са явления (доколкото се намират в някой опит), се подчиняват на природната необходимост; същите тези постъпки обаче са свободни само по отношение на разумния субект и неговата способност да действа само според разума. Защото какво се изисква за природната необходимост? Нищо повече, освен всяко събитие на сетивния свят да може да се определя според постоянни закони следователно да се отнася към причината в явлението, при което нещото само по себе си, което лежи в основата, и неговата каузалност остават неизвестни. Но аз казвам: природният закон остава, било че разумната същност е причина на действията в сетивния свят въз основа на разума следователно чрез свобода, било че тя не определя тези действия с разумни основания. Защото, ако е даден първият случай, дейността става според максими, чието действие в явлението винаги ще бъде съобразно с постоянни закони; ако е даден вторият случай и дейността не става според принципи на разума, тя е подчинена на емпирични закони на сетивността; в двата случая действията зависят от постоянни закони; повече обаче не изискваме за природната необходимост, пък и не знаем повече за нея. Но в първия случай разумът е причината на тези природни закони и следователно е свободен, във втория случай действията протичат само според природни закони на сетивността, затова защото разумът не упражнява никакво влияние върху тях; но заради това той, разумът, не се определя самият от сетивността (което е невъзможно) и следователно е свободен и в този случай. Значи свободата не пречи на природния закон на явленията също така, както този не накърнява свободата на практическата употреба на разума, която стои във връзка с неща сами по себе си като определящи основания.

По този начин значи се спасява практическата свобода, т. е. онази, в която разумът има каузалност според обективно-определящи основания, без ни най-малко да се наврежда на природната необходимост с оглед на същите тези действия като явления. Това може да бъде полезно също и за изясняването на онова, което имахме да кажем относно трансценденталната свобода и съгласуването ѝ с природната необходимост (в един и същи субект, но не в едно и също отношение). Защото, що се отнася до последната, всяко начало на дейността на една същност от обективни причини е по отношение на тези определящи основания винаги първо начало, въпреки че същата дейност в редицата на явленията е само подчинено начало, което трябва да се предхожда от едно състояние на причината, което определя дейността, и което самото се определя също така от една близка[[90]](#footnote-90) предхождаща причина; така че, без да се изпада в противоречие с природни закони, може при разумни същности или изобщо същности, когато каузалността им се определя в тях като в неща сами по себе си, да се мисли една способност да започнат спонтанно една редица от състояния. Защото отношението на дейността към обективни основания на разума не е отношение по време: това, което определя каузалността, не предхожда тук по време дейността, защото такива определящи основания представят не отношения на предметите към сетива следователно не към причини в явлението, а представят определящи причини като неща сами по себе си, които не стоят под условия по време. Така дейността може да се смята с оглед на каузалността на разума като първо начало, но с оглед на редицата на явленията същевременно като едно само подчинено начало и без противоречие да се смята от първото гледище като свободна, от второто (тъй като е само явление) като подчинена на природната необходимост.

Що се отнася до четвъртата антиномия, тя се преодолява по подобен начин, както конфликтът на разума със самия себе си в третата. Защото, ако само се различи причината в явлението от причината на явленията, доколкото тя може да се мисли като нещо само по себе си, то и двете положения могат много добре да съществуват едно до друго, а именно, че никъде не се намира причина за сетивния свят(според подобни закони на каузалността), съществуването на която да е абсолютно необходимо, и, от друга страна, че този свят все пак е свързан с една необходима същност като своя причина (но от друг вид и според друг закон); несъвместимостта на тези две положения почива само на недоразумението, че това, което важи само за явления, се разпростира върху неща сами по себе си и изобщо двете се смесват в едно единствено понятие.

§ 54

Това е поставянето и решението на цялата антиномия, в която разумът се намира забъркан при прилагането на своите принципи върху сетивния свят, и дори само то (простото поставяне) вече би било значителна заслуга за познанието на човешкия разум, въпреки че решението на този конфликт още не би трябвало напълно да задоволи читателя, който има да се бори тук с една естествена илюзия, която едва отскоро му е била представена като такава, след като досега той винаги я е смятал за истинна. Защото от всичко това е неизбежно едно следствие, а именно, че тъй като е съвършено невъзможно да се излезе от този конфликт на разума със самия себе си, докато предметите на сетивния свят се вземат за неща сами по себе си, а не за това, което са в действителност, т. е. само явления, читателят е принуден поради това да се заеме отново с дедукцията на цялото наше априорно познание и с проверката на онази, която дадох за него, за да стигне до едно решение. Засега и не искам повече; защото едва когато при това занимание читателят се е достатъчно задълбочил в природата на чистия разум, ще му станат привични понятията, единствено чрез които е възможно решението на конфликта на разума, без което обстоятелство не мога да очаквам пълно одобрение дори и от най-внимателния читател.

§ 55

1. Теологическа идея

(*Критика на чистия разум*, стр. 571 сл.)[[91]](#footnote-91)

Третата трансцендентална идея, която дава материя за най-важната употреба на разума, която употреба обаче, ако се извършва само спекулативно, е извънмерна (трансцендентна) и тъкмо поради това диалектическа, е идеалът на чистия разум. Тъй като тук разумът не започва, както при психологическата и космологическата идея от опита, и не бива подведен да се стреми чрез степенуване на основанията евентуално към абсолютната завършеност на редицата им, а се откъсва напълно от опита и като излиза само от понятия за това, което би съставлявало абсолютната завършеност на едно нещо изобщо, следователно посредством идеята за една до висша степен съвършена първична същност слиза до определянето на възможността, следователно и на действителността на всички други неща: то идеята, т. е. простата предпоставка на една същност, която, при все че не се мисли в редицата на опита, все пак се мисли с цел за опита заради понятността на връзката, реда и единството на последния, може тук по-лесно, отколкото в предишните случаи да се отличи от разсъдъчното понятие. Затова тук лесно можа да се разкрие диалектическата илюзия, която произлиза от факта, че ние смятаме субективните условия на мисленето си за обективни условия на самите неща и една необходима хипотеза за задоволяване на разума ни за догма; и затова нямам да напомня нищо повече за претенциите на трансценденталната теология, тъй като това, което *Критиката на чистия разум* казва по този въпрос, е понятно, ясно и решително.

§ 56

Обща забележка към трансцеденталните идеи

Предметите, които ни се дават чрез опит, ни са непонятни в много отношения, и много въпроси, до които ни довежда природният закон, когато бъдат издигнати на известна висота, но винаги съобразно с такива закони, съвсем не могат да бъдат разрешени, например защо материите се привличат една друга. Но когато напълно напуснем природата или в процеса на нейното свързване надхвърлим всякакъв възможен опит, следователно, когато се задълбочим в чисти идеи, тогава не можем да кажем, че предметът ни е непонятен и че природата на нещата ни поставя неразрешими задачи; защото тогава съвсем нямаме работа с природата или изобщо с дадени обекти, а само с понятия, които имат произхода си единствено в разума ни, и с чисти мисловни същности, с оглед на които всички проблеми, които произлизат от понятието за тях, трябва да могат да се разрешат, защото разумът без друго може и трябва да даде пълна сметка за собствения си начин на работа.[[92]](#footnote-92) Тъй като психологическите[[93]](#footnote-93), космологическите и теологическите идеи са само чисти понятия на разума, които не могат да бъдат дадени в никой опит, то въпросите, които разумът ни поставя с оглед на тях, се задават не от предметите, а само от максими на разума заради собственото му задоволяване и трябва да може да се отговори задоволително на всичките; и това става, като се посочва, че те са основни положения, които следва да доведат нашата употреба на разсъдъка до пълно съгласие, завършеност и синтетично единство, и че важат като такива само за опита, но в неговата цялост. Но при все че е невъзможна абсолютна цялост на опита, все пак идеята за една цялост на познанието според принципи изобщо е онова, което единствено може да му придаде особен вид единство, а именно единството на една система, без което познанието ни е само фрагментарно и не може да се използва за най-висшата цел (която винаги е само системата на всички цели); обаче аз разбирам тук не само практическата цел, а и най-висшата цел на спекулативната употреба на разума.

Трансценденталните идеи изразяват следователно особеното предназначение на разума, т. е. това на един принцип на систематичното единство на употребата на разсъдъка. Ако обаче това единство на начина на познаване се разгледа като че е присъщо на обекта на познанието, ако то се сметне за конститутивно, докато то е само регулативно, и се помисли, че посредством тези идеи може да разширим знанието си далеч извън всякакъв опит, следователно по трансцендентен начин, докато то служи само да доведем опита в самия него колкото е възможно по-близо до завършеността, т. е. да не ограничаваме напредъка му с нищо, което не може да принадлежи към опита: тогава това е само недоразумение в преценката на истинското предназначение на разума ни и на основните му положения и една диалектика, която отчасти забърква опитната употреба на разума, отчасти раздвоява разума със самия него.

Заключение

За определянето на границите на чистия разум

§ 57

След съвсем ясните доказателства, които дадохме по. горе, би било безсмислие, ако бихме се надявали, че ще познаем за някой предмет повече от това, което принадлежи към възможния опит за него, или също ако бихме претендирали за най-малкото познание за което и да е нещо, за което приемаме, че не е предмет на възможен опит, да определим какво е то само по себе си според устройството си; защото с какво ще извършим това определяне, когато време, пространство и всички разсъдъчни понятия, а още повече понятията, изведени то емпиричен наглед или възприятие в сетивния свят, нямат, нито могат да имат някаква друга употреба, освен само да направят възможен опита, и когато отнемем дори от чистите разсъдъчни понятия това условие, те съвсем не определят никакъв обект и нямат изобщо никакво значение.

Но, от друга страна[[94]](#footnote-94), би било още по-голямо безсмислие, ако бихме искали да не допуснем никакви неща сами по себе си, или да представим опита си за единствено възможен начин на познаване на нещата следователно да представим нагледа си в пространството и времето за единствено възможния наглед, а нашия дискурсивен разсъдък – за първообраз на всеки възможен разсъдък, следователно, ако бихме искали принципи на възможността на опита да се смятат като всеобщи условия на нещата сами по себе си.

Нашите принципи, които ограничават употребата на разума само до възможен опит, биха могли според това да станат самите трансцендентни и да представят пределите на разума ни като предели на възможността на самите неща, за което могат да послужат като пример диалозите на Хюм[[95]](#footnote-95) , ако една грижлива критика не би бдяла над границите на разума ни също и с оглед на емпиричната му употреба и не би поставяла край на претенциите му. Скептицизмът е произлязъл първоначално от метафизиката и от нейната невъздържана диалектика. В началото може би той поиска само в полза на опитната употреба на разума да представи като нищожно и измамливо всичко, което надхвърля тази употреба; постепенно обаче, понеже се разбра, че все пак тъкмо тези априорни основни положения, с които си служим при опита, отвеждаха незабелязано и, както изглеждаше, със същото право още по-далеч, отколкото достига опитът, започнаха да подлагат на съмнение дори опитните основни положения. Това наистина не е беда, защото здравият разсъдък всякога ще отстоява тук правата си; само че все пак възникна едно особено забъркване в науката, която не може да определи докъде може да се доверяваме на разума и защо само дотам, а не по-нататък; да се излезе от това забъркване и да се предотврати за в бъдеще всяко връщане към това състояние може само чрез едно точно и изведено от основни положения определяне на границите на нашата употреба на разума.

Вярно е: извън всеки възможен опит ние не можем да дадем определено понятие за това, какво може да са нещата сами по себе си. Но все пак пред вид на интереса към тях ние не сме свободни да се въздържаме напълно от търсенето им, защото опитът никога не задоволява напълно разума; при отговора на въпросите той ни отпраща все по-назад и ни оставя незадоволени с оглед на пълното им разрешение, както всеки може достатъчно да разбере това от диалектиката на чистия разум, която тъкмо поради това има своето добро субективно основание. Кой може да издържи да стигаме по отношение на природата на душата си до ясното съзнание за субекта и същевременно до убеждението, че неговите явления не могат да бъдат обяснени материалистически, без да запита какво собствено е душата, и ако за това не е достатъчно никакво опитно понятие, да не приеме само за тази цел все пак едно понятие на разума (за една проста нематериална същност)[[96]](#footnote-96), при все че съвсем не можем да докажем обективната му реалност? Кой може да се задоволи само с опитното познание при всички космологически въпроси за трайността и величината на света, за свободата или природната необходимост, когато, както и да започнем, всеки отговор, даден според опитни основни положения[[97]](#footnote-97), поражда винаги нов въпрос, който също така иска отговор и с това ясно показва недостатъчността на всички физически начини на обяснение за задоволяването на разума? Най-после кой не вижда, че при пълната случайност и зависимост на всичко, което той може да мисли и приема само според опитни принципи, е невъзможно да се спре при тях, и кой не се чувства принуден, без оглед на всяка забрана да не се губи в трансцендентни идеи, все пак да търси спокойствие и задоволяване извън всички понятия, които може да оправдае чрез опит, още и в понятието за една същност, идеята за която наистина сама по себе си не може да бъде разбрана в своята възможност, но не може и да бъде оборена, защото се отнася до една чиста разсъдъчна същност, без която идея обаче разумът би трябвало завинаги да остане незадоволен?

Граници (при протяжни същности) предпоставят винаги едно пространство, което се намира извън едно известно определено място и го включва; пределите не се нуждаят от това, те са само отрицания, които афицират една величина, доколкото тя няма абсолютна завършеност. Разумът ни обаче вижда, така да се каже, около себе си едно пространство за познанието на нещата сами по себе си, при все че никога не може да има за тях определени понятия, а е ограничен само до явления .

Докато познанието на разума е еднородно, не могат да се мислят определени граници за него. В математиката и естествената наука човешкият разум наистина познава предели, но не и граници, т. е. познава наистина, че нещо лежи извън него, до което той никога не може да стигне, но не че самият той във вътрешния си прогрес ще бъде завършен някъде. Разширението на познанията в математиката и възможността за все нови открития отива до безкрайност; също така откриването на нови природни свойства, на нови сили и закони чрез непрекъснат опит и неговото обединяване от разума. Но все пак предели тук не бива да се отричат, защото математиката се отнася само до явления, а онова, което не може да бъде предмет на сетивен наглед, както понятията на метафизиката и морала, лежи напълно извън сферата ѝ и тя никога не може да изведе до него; но тя и съвсем не се нуждае от тях. Следователно няма непрекъснат прогрес и приближаване към тези науки и, така да се каже, допирна точка или линия. Естествената наука никога няма да ни открие същината на нещата, т. е. онова, което не е явление, което обаче все пак може да служи като върховно обяснително основание на явленията; но тя и не се нуждае от това за физическите си обяснения и дори да биха ѝ предложили нещо такова от другаде (например влияние на нематериални същности), тя трябва все пак да го отхвърли и съвсем да не го вмъква в хода на обясненията си, а да основава последните винаги само върху онова, което като предмет на сетивата може да принадлежи към опита и може да се свърже с действителните ни възприятия според закони на опита.

Но метафизиката ни извежда в диалектическите търсения на чистия разум (които не се започват произволно или преднамерено, а по-скоро към тях ни подтиква самата природа на разума) до граници; и трансценденталните идеи тъкмо поради това, че не можем да минем без тях, но че все пак никога не могат да се реализират, служат не само да ни покажат действително границите на чистата употреба на разума, но и начина да определим тези граници; и това е също целта и ползата от тази естествена заложба на разума ни, която е родила метафизиката като своя любима рожба, чието създаване, както и всяко друго на света, не трябва да се приписва на непредвиден случай, а на първоначален зародиш който мъдро е организиран за големи цели. Защото метафизиката в основните си линии е вложена в нас може би повече, отколкото всяка друга наука от самата природа и съвсем не може да се разглежда като продукт на произволен избор или като случайно разширение в развитието на опитите (от които тя напълно се отделя).

Разумът с всичките си понятия и със законите на разсъдъка, които са му достатъчни за емпиричната употреба, следователно вътре в света на сетивата, все пак не намира при тях задоволство от себе си; защото с въпросите, които се повтарят до безкрайност, му се отнема всяка надежда за тяхното завършено решение. Трансценденталните идеи, които целят тази завършеност, са такива проблеми на разума. А той вижда ясно, че сетивният свят не може да съдържа тази завършеност, следователно също така малко могат да я съдържат и всички онези понятия, които служат единствено за разбирането му: пространство и време, и всичко, което приведохме под името чисти разсъдъчни понятия. Сетивният свят не е нищо друго освен верига от явления, свързани според всеобщи закони, той няма значи съществуване за себе си, той собствено не е нещото само по себе си и се отнася следователно необходимо до това, което съдържа основанието на тези явления[[98]](#footnote-98), до същности, които могат да бъдат познати не просто като явления[[99]](#footnote-99), а като неща сами по себе си. Само в познанието на тези същности разумът може да се надява да види някога задоволено желанието си за завършеност в прогреса от обусловеното към условията му.

Горе (§§ 33, 34) посочихме пределите на разума с оглед на всяко познание на чисто мисловни същности; сега, тъй като трансценденталните идеи правят все пак необходимо да продължим до тях и следователно, така да се каже, ни доведоха до досега на пълното пространство (на опита) с празното (за което не можем да знаем нищо, с *noumena*), можем да определим и границите на чистия разум; защото във всички граници има и нещо положително (например повърхността е границата на телесното пространство, но все пак самата е пространство, линията е пространство, което е границата на повърхността, точката е границата на линията, но все пак е винаги също място в пространството), докато, напротив, пределите съдържат само отрицания. Посочените в приведения параграф предели още не са достатъчни, след като намерихме, че нещо лежи и отвъд тях (при все че никога не ще познаем какво е то само по себе си). Защото сега се пита: как постъпва разумът ни при свързването на това, което познаваме, с онова, което не познаваме, а също и никога не ще познаем? Тук има една действителна връзка на познатото с нещо съвсем непознато(което и винаги ще остане непознато), и дори ако при това непознатото не стане ни най-малко по-познато – на което в действителност не можем и да се надяваме, – то все пак понятието за тази връзка трябва да може да се определи и изясни.

И така, ние трябва да си мислим една нематериална същност, един интелигиблен свят и една най-висша от всички същности (чисти *noumena*), защото само в тях като неща сами по себе си разумът намира завършеност и задоволяване, на които той никога не може да се надява при извеждането на явленията от техните еднородни основания, и защото явленията действително се отнасят до нещо различно от тях (следователно напълно нееднородно), тъй като явленията винаги предпоставят едно нещо само по себе си и следователно дават указание за него, било че то се познава по-отблизо, или не.

Тъй като обаче никога не можем да познаем тези разсъдъчни същности какви са сами по себе си, т. е. определено, но все пак трябва да приемем такива същности в отношение към сетивния свят и да ги свържем с него чрез разума, то най-малкото ще можем да си мислим това свързване посредством такива понятия, които изразяват отношението им към сетивния свят. Защото, ако не мислим разсъдъчната същност чрез нищо друго освен чрез чисти разсъдъчни понятия, с това ние действително не си мислим нищо определено, следователно понятието ни е без значение; ако си я мислим чрез свойства, които са заети от сетивния свят, тя не е вече разсъдъчна същност, тя се мисли като един от феномените и принадлежи към сетивния свят. Нека вземем за пример понятието за най-висшата същност. Деистическото понятие е напълно чисто понятие на разума, което обаче представя само нещо, което съдържа всяка реалност, без да може да определи нито една единствена реалност, защото за тази цел примерът би трябвало да се вземе от сетивния свят, в който случай бих имал работа винаги само с един предмет на сетивата, а не с нещо напълно нееднородно, което съвсем не може да бъде предмет на сетивата. Защото аз бих му приписал например разсъдък; но аз нямам никакво друго понятие за разсъдък освен за такъв, който е като моя, т. е. такъв, на който чрез сетивата трябва да бъдат дадени нагледи и който се занимава с това да ги подвежда под правилата на единството на съзнанието. Но тогава елементите на понятието ми биха лежали винаги в явлението; обаче тъкмо недостатъчността на явленията ме принуди да изляза извън тях и да премина към понятието за една същност, която съвсем не зависи от явления или не е обвързана с тях като условия на своето определяне. Отделя ли обаче разсъдъка от сетивността, за да получа чист разсъдък, не остава нищо друго освен само формата на мисленето без наглед, само чрез която не мога да позная нищо определено, значи никакъв предмет. Би трябвало накрай да си мисля друг разсъдък, който да представя нагледно предметите, за който обаче нямам и най-малкото понятие, тъй като човешкият разсъдък е дискурсивен и може да познава само чрез общи понятия. Същото ми се случва и ако припиша на най-висшата същност воля. Защото аз имам това понятие само като го извличам от вътрешния си опит, при което обаче в основата винаги[[100]](#footnote-100) лежи зависимост на задоволяването ми от предмети, от чието съществуване се нуждаем, и следователно сетивност; а това напълно противоречи на чистото понятие за най-висшата същност.

Възраженията на Хюм срещу деизма са слаби и не засягат никога нещо повече освен доказателствата, но в никой случай самото положение на деистическото твърдение. Но с оглед на теизма, който трябва да възникне от едно по-точно определение на нашето понятие за най-висшата същност, което понятие в деизма е само трансцендентно, тези възражения са много силни, а когато това понятие се образува, в известни случаите са необорими (в действителност във всички обикновени случаи). Хюм се придържа винаги към това, че само чрез понятието за една първоначална същност, на която не приписваме други освен онтологически предикати (вечност, вездесъщност, всемогъщество), ние действително не мислим нищо определено, но че би трябвало да се прибавят и други свойства, които могат да дадат едно понятие *in concreto*; че не е достатъчно да кажем: то е причина, а: каква е каузалността му, дали от разсъдък и воля; и тогава започват нападките му срещу самото нещо, а именно срещу теизма, докато преди това бе нападал само доказателствата на деизма, което не влече след себе си никаква особена опасност. Неговите опасни аргументи се отнасят всичките до антропоморфизма, за който той смята, че е неделим от теизма и че го прави вътрешно противоречив; но ако се изостави антропоморфизмът, с него отпада и теизмът и не би останало нищо друго освен един деизъм, от който не може да се направи нищо, който не може да ни ползува за нищо и не може да послужи за никакви основи на религията и нравите. Ако тази неизбежност на антропоморфизма би била сигурна, тогава каквито и да са доказателствата за съществуването на една най-висша същност и дори и всичките да бъдат допуснати, то понятието за тази същност все пак никога не би могло да се определи от нас, без да ни забърка в противоречия.

Ако със забраната да избягваме всички трансцендентни съждения на чистия разум свържем повелята, която наглед ѝ противоречи, да отидем до понятия, които лежат извън полето на иманентната (емпиричната) употреба, забелязваме, че двете могат да съществуват заедно, но собствено само на границата на всяка позволена употреба на разума; защото тази граница принадлежи както към полето на опита, така и към това на мисловните същности, и с това ние разбираме същевременно как онези така забележителни идеи служат единствено за определяне на границата на човешкия разум, а именно, от една страна, опитното познание да не се разширява неограничено, така че да не ни остава за познаване нищо повече освен само светът, а, от друга страна, все пак да не излизаме извън границата на опита и да не искаме да съдим за неща, които лежат извън него, като за неща сами по себе си. Ние се придържаме обаче към тази граница, когато стесняваме съждението си само до отношението, което светът може да има към една същност, самото понятие за която лежи извън всяко познание, на което сме способни вътре в света. Защото тогава не придаваме на най-висшата същност никое от свойствата сами по себе си, чрез които си мислим предмети на опита, и избягваме с това догматичния антропоморфизъм; но ние все пак ги приписваме на отношението на същата същност към света и си позволяваме един символичен антропоморфизъм, който в действителност засяга само езика, а не самия обект.

Когато казвам: ние сме принудени да виждаме света така, като че той е дело на един най-висш разсъдък и най-висша воля, то в действителност не казвам нищо повече освен: както един часовник, един кораб, един полк се отнася към часовникаря, строителя, командира, така сетивният свят (или всичко, което съставлява основата на тази съвкупност от явления) се отнася към непознатото, което значи аз по този начин наистина не познавам според това, което то е само по себе си, но все пак го познавам според това, което е то за мен, а именно с оглед на света, от който аз съм част.

§ 58

Едно такова познание е познанието по аналогия, която означава, не както обикновено се разбира тази дума, несъвършена прилика на две неща, а съвършена прилика на две отношения между неща, които съвсем не си приличат.[[101]](#footnote-101) Посредством тази аналогия все пак остава едно достатъчно определено за нас понятие за най-висшата същност, при все че изоставихме всичко, което би могло да го определи абсолютно и само по себе си; защото ние все пак го определяме по отношение на света и следователно на нас, а повече и не ни е нужно. Нападките, които Хюм отправя срещу онези, които искат да определят абсолютно това понятие, като заемат материалите за това от самите себе си и от света, не ни засягат; също така той не може да ни упрекне, че когато от понятието за най-висшата същност ни се отнема обективният антропоморфизъм, не ни остава нищо.

Защото, ако само ни се признае в началото (както и прави Хюм в лицето на Филон срещу Клеант в диалозите си) като необходима хипотеза деистическото понятие за първоначалната същност, в което първоначалната същност се мисли с чисто онтологически предикати за субстанция, причина и т. н. (което трябва да се направи, тъй като разумът, движен в сетивния свят само от условия, които от своя страна винаги са обусловени, не може да бъде задоволен без това; и което много добре може да се направи, без да се изпадне в антропоморфизма, който пренася предикати от сетивния свят върху една съвсем различна от света същност, докато онези предикати са чисти категории, които наистина не дават определено понятие за нея, но и тъкмо поради това не дават понятие, стеснено до условия на сетивността): ако ни се признае това, нищо не може да ни попречи да предицираме на тази същност каузалност чрез разум по отношение на света и така да преминем към теизма, без да сме принудени да приписваме този разум на нея самата като свойство, което ѝ е присъщо. Защото, що се отнася до първото, единственият възможен път да се доведе употребата на разума с оглед на всеки възможен опит в сетивния свят до най-висша степен в пълно съгласие със себе си е да се допусне отново един най-висш разум като причина на всички връзки в света; един такъв принцип трябва да бъде напълно изгоден за разума и не може да му навреди никъде в употребата му в природата. Второ, с това обаче разумът не се пренася като свойство върху първоначалната същност сама по себе си, а само върху нейното отношение към сетивния свят и следователно антропоморфизмът напълно се избягва.

Защото тук се разглежда само причината на рационалната форма, която се среща навсякъде в света, и на най-висшата същност, доколкото тя съдържа основанието на тази рационална форма на света, се приписва наистина разум, но само по аналогия, т. е. доколкото този израз посочва само отношението, което неизвестната нам най-висша причина има към света, за да определи всичко в него в най-висша степен съобразно с разума. С това се предотвратява да не си служим със свойството на разума, за да мислим бог, а по-скоро за да мислим света посредством това свойство така, както е необходимо, за да имаме възможно най-голямата употреба на разума с оглед на света според един принцип. Ние признаваме с това, че най-висшата същност е за нас напълно неизследваема в това, което е сама по себе си, и дори немислима по определен начин, и това ни възпира да правим трансцендентна употреба от[[102]](#footnote-102) понятията си, които имаме за разума като действаща причина (посредством волята), за да определяме божествената природа чрез свойства, които винаги са заимствани само от човешката природа, и да се губим в груби или химерни понятия; но, от друга страна, това ни възпира също да не отрупваме разглеждането на света с хиперфизически начини на обяснение според нашите понятия за човешкия разум, които пренасяме върху бог, и да не го отклоняваме от истинското му назначение, според което това разглеждане трябва да бъде изучаване само на природата чрез разума, а не дръзко извеждане на явленията ѝ от един най-висш разум. Подходящият израз за нашите слаби понятия ще бъде: ние си мислим света така, като че той според съществуването си и вътрешното си предназначение произлиза от един най-висш разум, с което отчасти признаваме устройството, което е свойствено на самия него, на света, без все пак да претендираме да определяме това на причината му само по се е бе си, отчасти, от друга страна, поставяме основанието за това устройство (на рационалната форма в света) в отношението на най-висшата причина към света, тъй като не намираме света сам за себе си достатъчен за това.[[103]](#footnote-103)

По такъв начин трудностите, които изглежда да се противопоставят на теизма, изчезват, защото с основното положение на Хюм да не се извежда догматически употребата на разума извън полето на всеки възможен опит се свързва едно друго основно положение, което напълно убягна на Хюм, а именно да не се разглежда полето на възможен опит като онова, което в очите на нашия разум поставя самото граници на себе си. критика на разума означава тук истинският среден път между догматизма, срещу който се бореше Хюм, и скептицизма, който той, напротив, искаше да въведе; един среден път, който не e[[104]](#footnote-104) като други средни пътища, които някои търсят да си определят сами, така да се каже, механически (нещо от единия и нещо от другия) и от които никой не се научава на нещо по-добро, а такъв път, който може точно да се определи според принципи.

§ 59

В началото на тази забележка си послужих с образа на границата, за да установя пределите на разума с оглед на подходящата за него употреба. Сетивният свят съдържа само явления, които все пак[[105]](#footnote-105) не са неща сами по себе си; тези последните (*noumena*) значи разсъдъкът на двете полета? Опит, който съдържа всичко, което принадлежи към сетивния свят, не се ограничава сам: той достига от всяко обусловено винаги само до друго обусловено. Това, което трябва да го ограничи, трябва да лежи изцяло извън него и това е полето на чистите разсъдъчни същности. Това поле обаче за нас е празно пространство, доколкото се касае до определянето на природата на тези разсъдъчни същности, и дотолкова ние не можем, ако се има пред вид догматически определени понятия, да излезем извън полето на възможен опит. Тъй като обаче една граница е самата нещо положително, което принадлежи както към това, което е вътре в границата, така и към пространството, което лежи извън една дадена съвкупност, то това все пак е едно действително положително познание, от което разумът се ползува само като се разширява до тази граница, но без да се опитва да излезе извън тази граница, защото там намира пред себе си празно пространство, в което той наистина може да мисли форми за неща, но не самите неща. Но ограничаването на полето на опита чрез нещо такова, което иначе му е непознато, е все пак познание, което при това положение все още остава на разума, чрез което той не стои затворен вътре в сетивния свят и не блуждае извън него, а, както подобава на едно познание за граница, се простира само до отношението на онова, което лежи извън същата граница, към това, което се съдържа вътре в нея.

Естествената теология е едно такова понятие на границата на човешкия разум, тъй като той се вижда принуден да насочи поглед навън към идеята за една най-висша същност (и в практическо отношение също и към идеята за един интелигиблен свят), не за да определи нещо с оглед на тази чиста разсъдъчна същност, следователно да определи нещо извън сетивния свят, а само за да ръководи собствената си употреба вътре в сетивния свят според принципи на възможно най-голямото (както теоретическо, така и практическо) единство и за да си служи за тази цел с отношението на този свят към един самостоятелен разум като с причина на всички тези връзки; това не значи обаче той само да си измисли някаква същност, а тъй като извън сетивния свят трябва необходимо да може да се намери нещо, което само чистият разсъдък мисли, по този начин да определи[[106]](#footnote-106) това нещо, пък макар, разбира се, и само по аналогия .

По такъв начин нашето предишно положение, което е резултатът на цялата *Критика на чистия разум*, остава: „че разумът чрез всичките си априорни принципи никога не ни учи на нищо повече освен единствено на предмети на възможен опит, а и за тези не ни учи на нищо повече от това, което може да се познае в опита“; но това ограничаване не пречи на разума да ни води до обективната граница на опита, а именно до отношението към нещо такова, което самото не е предмет на опита, но все пак трябва да бъде най-висшето основание на целия опит, без обаче да ни учи нещо за същото основание само по себе си, а само в отношение към собствената си завършена употреба, насочена към най-висшите цели в полето на възможен опит. И това е собствено цялата полза, която разумно можем да желаем тук и от която имаме основание да бъдем доволни.

§ 60

Така ние изложихме обстойно според субективната ѝ възможност метафизиката, както тя действително е дадена в естествената заложба на човешкия разум, и то в онова, което съставлява съществената цел на нейната обработка. Но тъй като помежду това намерихме, че тази само естествена употреба на една такава заложба на нашия разум, ако не я обуздава и ограничава никаква дисциплина на разума, която е възможна само чрез научна критика, забърква разума в трансцендентни отчасти само привидни, отчасти дори спорни помежду си Диалектически умозаключения и че освен това тази софистическа метафизика е излишна за поощряването на познанието на природата, дори вредна за нея: то все още остава една достойна за изследване задача – да се открият целите на природата, към които може да е насочена тази заложба за трансцендентни понятия в нашия разум[[107]](#footnote-107), защото всичко, което лежи в природата, все пак трябва да е имало първоначално някакво полезно намерение.

Едно такова изследване в действителност е трудно; признавам също, че това, което мога да кажа по въпроса и което единствено може да ми бъде позволено да кажа в този случай, е само предположение, както всичко, което засяга първите цели на природата, тъй като въпросът не се отнася до обективната валидност на метафизическите съждения, а до естествената заложба за тях и следователно лежи извън системата на метафизиката в антропологията.

Когато разглеждам[[108]](#footnote-108) всички трансцендентални идеи, чиято съвкупност съставлява истинската проблема на естествения чист разум, която го принуждава да напусне простото изследване на природата и да излезе извън всеки възможен опит и в този си стремеж да създаде онова (било то знание или софизъм), което се нарича метафизика: тогава мисля, че забелязвам, че тази естествена заложба цели да освободи нашето понятие от веригите на опита и пределите на простото разглеждане на природата дотолкова, че поне да види открито пред себе си едно поле, което съдържа само предмети за чистия разсъдък, до които никаква сетивност не може да стигне; и то не с намерение да се занимаваме с тези предмети спекулативно (защото не намираме почва, върху която можем здраво да застанем), а за да се приемат поне като възможни[[109]](#footnote-109) някои практически принципи, които, ако не намерят пред себе си такова поле за своето необходимо очакване и надежда, не биха могли да се разширят до всеобщността, от която разумът неизбежно се нуждае в морално отношение.

И тогава намирам, че психологическата идея, колкото и малко да разбирам с нея чистата и възвисена над всички опитни понятия природа на човешката душа, все пак поне показва достатъчно ясно недостатъчността на последните и с това ме отклонява от материализма като психологическо понятие, което не е годно за обяснение на природата и освен това стеснява разума в практическо отношение. Космологическите идеи пък, като показват явната недостатъчност на всяко възможно познание на природата да задоволи разума в неговия законен интерес, служат да ни въздържат от натурализма, който иска да представи природата като достатъчна за себе си. Накрай, тъй като в сетивния свят всяка природна необходимост е винаги обусловена, защото всякога предпоставя зависимост на нещата от други неща , а безусловната необходимост трябва да се търси само в единството на една различна от сетивния свят причина, каузалността на последната обаче от своя страна, ако би била само природа, никога не би могла да направи понятно съществуването на случайното като свое следствие, то посредством теологическата идея разумът се освобождава както от фатализма на една сляпа природна необходимост във връзката на самата природа без първи принцип, така и от фатализма в каузалността на самия този принцип, и води до понятието за една причина чрез свобода, следователно до понятието за една най-висша интелигенция. Така трансценденталните идеи служат, ако и не да ни поучат позитивно, все пак да премахнат дръзките и стесняващи полето на разума твърдения на материализма. натурализма и фатализма и да направят по този начин място за моралните идеи извън полето на спекулацията; и това, струва ми се, би обяснило до известна степен онази природна заложба.

Практическата полза, която може да има една чисто спекулативна наука, лежи извън границите на тази наука, значи може да се смята само като схолия[[110]](#footnote-110) и както всички схолии, не принадлежи като част към самата наука. Все пак това отношение лежи най-малкото вътре в границите на философията предимно на онази, която черпи от чисти извори на разума, където спекулативната употреба на разума в метафизиката трябва необходимо да има единство с практическата употреба в морала. Затова неизбежната диалектика на чистия разум в една метафизика, разгледана като естествена заложба, заслужава да бъде обяснена не само като илюзия, която се нуждае да бъде разпръсната, но ако може, и като устройство на природата според целта на това устройство, въпреки че това занимание като свръхзадължение с право не бива да се очаква от истинската метафизика.

За друга една схолия, повече сродна обаче със съдържанието на метафизиката, би трябвало да се запази решението на въпросите, които в *Критиката на чистия разум* продължават от стр. 642 до 668[[111]](#footnote-111) . Защото там се излагат известни принципи на разума, които определят *а priori* реда на природата или по-скоро разсъдъка, който трябва да търси нейните закони посредством опита. Те изглеждат да са конститутивни и законодателни с оглед на опита, тъй като произлизат само от разума, който не бива да се разглежда, както разсъдъкът, като принцип на възможен опит. Дали това съгласуване почива на това, че както природата не принадлежи сама по себе си към явленията или към техния извор, сетивността, а се среща само в отношението на последните към разсъдъка, така пълното единство на употребата на разсъдъка с оглед на целия възможен опит (в една система) може да принадлежи на този разсъдък само в отношение към разума, следователно и опитът стои посредствено под законодателството на разума: може да се изследва по-нататък от онези, които искат да проследят природата на разума и извън употребата му в метафизиката, дори в общите принципи, за да се създаде систематично една история на природата изобщо; защото аз изложих тази проблема в самото произведение наистина като важна, но не се опитах да я разреша[[112]](#footnote-112)

И така завършвам аналитичното решение на поставения от самия мен главен въпрос: „Как е възможна изобщо метафизика?“, като се изкачих от онова, в което употребата ѝ е действително дадена, най-малкото в следствията, към основанията на нейната възможност.

Решение на общия въпрос на Пролегомените:

*Как е възможна метафизиката като наука*

Метафизиката като естествена заложба на разума е действителна, но сама за себе си (както доказа аналитичното решение на третия главен въпрос) тя е също и диалектическа и измамлива. Следователно, ако поискаме да вземем от нея основните положения и да следваме при тяхната употреба наистина естествената, но затова не по-малко погрешната илюзия, не ще можем никога да създадем наука, а само суетно диалектическо изкуство, в което една школа може да превъзхожда друга, но никоя не може да придобие някога законно и трайно признание.

За да може като наука да претендира не само за измамлива увереност, но за задълбочено разбиране и убеждение, една критика на самия разум трябва да изложи цялата наличност от априорни понятия, тяхното подразделение според различните извори, на сетивността, разсъдъка и разума, по-нататък – една пълна таблица на тези понятия и анализа на всички тях с всичко, което оттук може да се изведе, след това обаче най-вече възможността на синтетичното априорно познание посредством дедукцията на тези понятия, основните положения на тяхната употреба, накрай и границите на последната, всичко обаче в една завършена система. Значи критиката и единствено само тя съдържа в себе си целия добре изпробван и проверен план, дори всички средства за изпълнение, съобразно с които метафизиката може да бъде изградена като наука; по други пътища и с други средства тя е невъзможна. Следователно не се пита как е възможна тази работа, а само как тя да се постави в ход и как могат да се подтикнат добри умове да минат от досегашната погрешна и безплодна разработка към една безпогрешна такава и как едно такова обединяване би могло да се насочи по най-подходящ начин към общата цел.

Едно е несъмнено: който веднъж е вкусил критика, той завинаги се отвращава от цялото догматично празнословие, с което се е задоволявал преди това по необходимост, защото разумът му се е нуждаел от нещо, а не е могъл да намери нищо по-добро за свое занимание. *Критиката на чистия разум* се отнася към обикновената школска метафизика точно така, както химията към алхимията или както астрономията към гадателската астрология. Гарантирам, че никой, който е промислил и разбрал основните положения на *Критиката на чистия разум* дори само в тези Пролегомени, не ще се върне някога отново към онази стара и софистическа лъженаука; по-скоро той ще насочи поглед с радост към една метафизика, която отсега нататък несъмнено е във властта му, която не се нуждае повече от подготвителни открития и която единствена може да достави на разума трайно задоволство. Защото това е преимуществото, на което измежду всички възможни науки само метафизиката може да разчита със сигурност, а именно, че може да бъде завършена, и поставена в трайното положение, където не бива повече да се изменя, а не е способна и на увеличение с нови открития; защото тук разумът има изворите на познанието си не в предметите и техния наглед (от който той не може да научи нищо повече), а в самия себе си, и ако е изложил напълно и определено срещу всяко погрешно тълкуване основните закони на своята способност, не остава нищо, което чистият разум би могъл да познае *а priori* или за което дори само с основание да пита. Сигурните изгледи за едно така определено и завършено знание имат особена прелест дори и ако се остави настрана всяка полза (за която ще говоря по-нататък). Времето на всяко фалшиво изкуство, на всяка суетна мъдрост минава, защото накрай те се разрушават сами и най-високата им култура е същевременно моментът на техния упадък. Че с оглед на метафизиката това време сега е настъпило, доказва състоянието, в което тя е изпаднала у всички културни народи въпреки цялото усърдие, с което иначе се разработват науките от всякакъв друг вид. Старата организация на университетските научни изследвания запазва още сянката ѝ, от време на време някоя отделна академия на науките с наградите, които определя, все още подтиква към един или друг опит в нея; но тя не се причислява вече към основните науки и можем сами да преценим как някой човек с дух, когото биха поискали да нарекат голям метафизик, би приел тази доброжелателна похвала, на която едва ли някой би завидял.

Но въпреки че без съмнение е дошло времето на упадъка на всяка догматична метафизика, все пак липсва още нещо, за да може да се каже, че, обратно, вече е настъпило времето на нейното възраждане посредством една основна и завършена критика на разума. Всички преходи от една склонност към противоположната ѝ преминават през състоянието на безразличие и този момент е най-опасният за всеки автор, но, както ми се струва, той е най-благоприятният за науката. Защото, когато чрез пълно прекъсване на предишните връзки е загаснал духът на партийността, тогава духовете се намират в най-добро разположение, за да се вслушат постепенно в предложенията за обединяване съобразно с някой друг план.

Когато изказвам надеждата, че тези Пролегомени може би ще раздвижат изследванията в полето на критиката и ще предложат на общия дух на философията, на който, изглежда, липсва храна в спекулативната му част, един нов и многообещаващ предмет за занимание, мога още отнапред да си представя, че всеки, който е останал недоволен и на когото са дотегнали трънливите пътища, по които го водих в *Критиката на чистия разум*, ще ме запита на какво основавам тази си надежда. Отговарям: на непреодолимия закон на необходимостта.

Че човешкият дух някога ще се откаже напълно от метафизически изследвания, е също така малко за очакване, както и че за да не поемаме постоянно нечист въздух, някога бихме предпочели съвсем да престанем да дишаме. Следователно в света и, нещо повече, у всеки, особено у мислещия човек, винаги ще има метафизика, която при липса на една обществено приета мярка всеки ще си скроява по свой начин. Това, което досега се е наричало метафизика, не може да задоволи никой критичен ум; но и да се откажем напълно от нея е също невъзможно: значи трябва най-после да се предприеме опитът за една критика на самия чист разум или, ако съществува такава, тя да бъде изследвана и подложена на обща проверка, защото няма друго средство да се отговори на тази наложителна нужда, която е нещо повече от само любознателност.

Откакто зная що е критика, след прочитането на някое съчинение с метафизическо съдържание, което с определеността на понятията си, с многообразието, реда и лекото си изложение ми е било занимателно и поучително, не съм могъл да се въздържа да запитам: придвижил ли е този автор метафизиката с една крачка напред? Аз моля за извинение учените мъже, чиито трудове в друго отношение ми са били полезни и са допринасяли винаги за култивирането на духовните ми сили, загдето признавам, че нито в техните, нито в моите по-незначителни опити (в полза на които говори все пак самолюбието) съм могъл да намеря, че чрез тях науката се е придвижила и най-малко напред, и това поради съвсем естественото основание, понеже науката още не е съществувала, и също защото тя не може да се състави от парчета, а по-скоро зародишът ѝ трябва преди това напълно да е даден в критиката. За да се избегне обаче всяко погрешно тълкуване, трябва добре да си спомним от предишното изложение, че чрез аналитична разработка на понятията ни наистина твърде много се помага на разсъдъка, но науката (на метафизиката) с това не се придвижва ни най-малко напред; защото онези анализи на понятията са само материали, от които трябва тепърва да се построи наука. Така понятието за субстанция и акциденция може да се анализира и определя, колкото се иска; това е много добре като подготовка за някоя бъдеща употреба. Ако обаче съвсем не мога да докажа, че във всичко, което съществува, субстанцията постоянства, а само акциденциите се сменят, то с целия този анализ науката не е била ни най-малко придвижена напред. А метафизиката досега не е могла да докаже като валидно *а priori* нито това положение, нито принципа на достатъчното основание, още по-малко някое по-сложно положение, като например някое, което принадлежи към учението за душата или космологията, и изобщо никое синтетично положение; следователно с целия онзи анализ не е било постигнато нищо, нищо не е било направено и придвижено напред и науката след толкова много ровене и шум е все още там, където е била по времето на Аристотел, при все че подготовката за нея, ако само се беше намерила преди това ръководната нишка за синтетични познания, бе направена безспорно много по-добре от по-рано.

Ако някой се смята обиден от това, може лесно да унищожи това обвинение, стига само да поиска да приведе едно единствено синтетично положение, принадлежащо към метафизиката, което е готов да докаже *а priori* по догматичен начин; защото само тогава, когато извърши това, ще му призная, че наистина е придвижил науката по-напред, пък дори това положение иначе и да е достатъчно потвърдено от обикновения опит. Никое изискване не може да бъде по-умерено и по-оправдано и в (неизбежно сигурния) случай на неизпълнение никое изказване по-справедливо от това, че метафизиката като наука досега още съвсем не е съществувала.

Само две неща трябва да забраня, в случай че се приеме предизвикателството: първо, играта на вероятност и предположение, която подхожда на метафизиката също така зле, както на геометрията; второ, решението посредством вълшебната пръчка на така наречения здрав човешки разсъдък, която не удря всекиго, а се нагажда по лични качества.

Защото, що се отнася до първото, нищо не може да бъде по-безсмислено, отколкото да искаме да основем съжденията си в една метафизика, в една философия от чистразум, върху вероятност и предположение. Всичко, което трябва да се познае *а priori*, тъкмо чрез това се дава като аподиктично достоверно и трябва следователно също да се докаже така. Би могло по съшия начин да се поиска да се основе върху предположения една геометрия или аритметика; защото, що се отнася до *calculus probabilium* на последната, то той съдържа не вероятни, а съвсем достоверни съждения върху степента на възможността на известни случаи при дадени еднородни условия, които в сбора на всички възможни случаи трябва съвсем безпогрешно да се окажат верни според правилото, при все че това правило не е достатъчно определено с оглед на всеки отделен случай. Само в емпирическата естествена наука могат да се търпят предположения (посредством индукцията и аналогията), но така, че поне възможността на това, което приемам, трябва да бъде напълно достоверно.

Може би още по-зле стои въпросът с позоваването на здравия човешки разсъдък, когато става дума[[113]](#footnote-113) за понятия и основни положения, не доколкото те трябва да са валидни с оглед на опита, а доколкото се смята, че важат също и извън условията на опита. Защото какво е здравият разсъдък? Това е обикновеният разсъдък, доколкото той съди правилно. А какво е обикновеният разсъдък? Това е способността за познанието и за употребата на правилата *in concreto* за разлика от спекулативния разсъдък, който е способност за познанието на правилата in abstracto. Така обикновеният разсъдък с мъка ще разбере правилото, че всичко, което става, е определено посредством причината си, никога обаче не ще може да го разбере в него. вата всеобщност. Затова той изисква пример от някой опит и, щом като чуе, че примерът не означава нищо друго освен това, което той е мислил всякога, когато му се е счупвало стъкло на прозорец или му е изчезвало нещо от покъщнината, той разбира основното положение и го признава. Обикновеният разсъдък няма значи друга употреба освен доколкото може да види потвърдени в опита правилата си (при все че ги притежава действително *а priori*); за. това да ги разбира *а priori* и независимо от опита се пада на спекулативния разсъдък и лежи изцяло извън кръгозора на обикновения разсъдък. Метафизиката обаче има работа изключително с последния вид познание, и сигурно е лош белег на един здрав разсъдък да се позовава на онзи поръчител, който тук съвсем не е способен да отсъжда и на когото иначе се гледа само отвисоко, освен когато се видим в затруднение и не знаем нито да си дадем съвет, нито да си помогнем в своята спекулация.

Обикновено извъртане, с което обичат да си служат тези неискрени приятели на обикновения човешки разсъдък (които понякога го възхваляват, обикновено обаче го презират), е, че казват: Трябва все пак най-после да има положения, които са непосредствено достоверни и за които не е нужно не само да се дава доказателство, а и изобщо никаква сметка, защото иначе никога не бихме стигнали докрай с основанията на съжденията си; но за доказателство на това право те не могат да приведат (освен принципа на противоречието, който обаче не е достатъчен да докаже истината на синтетични съждения) никога нещо друго несъмнено, което могат да припишат непосредствено на обикновения човешки разсъдък, освен математически положения: например, че две по две прави четири, че между две точки има само една права линия и др. Но това са съждения, които се различават от тези на метафизиката, както небето от земята. Защото в математиката аз мога да направя (да построя) с мисленето си сам всичко това, което си представям като възможно чрез едно понятие; аз прибавям постепенно към дадено две другото две и правя сам числото четири, или начертавам в мисълта от една точка към другата всякакви линии и мога да начертая само една единствена, която е сходна на себе си във всичките си части (както еднакви, така и нееднакви). От понятието за едно нещо аз не мога обаче да извлека с цялата си мисловна способност понятието за нещо друго, чието съществуване е необходимо свързано с първото, а трябва да се посъветвам с опита; и при все че моят разсъдък ми дава *а priori* (но винаги само в отношение към възможен опит) понятието за една такава връзка (за каузалност), то все пак аз не мога, както понятията на математиката, да го представя *а priori* в нагледа и значи да изложа *а priori* неговата възможност; по-скоро това понятие заедно с основните положения на приложението си се нуждае винаги, ако трябва да бъде валидно *а priori* – както все пак се изисква в математиката, – от едно оправдание и от дедукция на възможността си, защото иначе не се знае докъде то е валидно и дали може да бъде употребено само в опита или и извън него. Значи в метафизиката като спекулативна наука на чистия разум никога не можем да се позоваваме на обикновения човешки разсъдък; това можем да правим, когато сме принудени да я напуснем и да се откажем от всяко чисто спекулативно познание, което всякога трябва да бъде знание[[114]](#footnote-114), следователно и от самата метафизика и при известни обстоятелства от поуката от нея, и когато една основана на разума вяра се сметне единствено възможна за нас и достатъчна за нашите нужди (може би дори по-полезна от самото знание). Защото тогава работата съвсем се променя. Метафизиката трябва да бъде наука не само в цялото, а и във[[115]](#footnote-115) всичките си части, иначе тя е съвършено нищо; защото като спекулация на чистия разум тя няма никъде другаде опора освен във всеобщи познания. Извън нея обаче вероятност и здрав човешки разсъдък могат много добре да имат своята полезна и правомерна употреба, но според напълно собствени основни положения, чиято тежест зависи винаги от отношението към практиката. Това е, което се смятам в правото си да изисквам за възможността на една метафизика като наука.

Приложение

За това, което може да се направи, за да се осъществи метафизиката като наука

Тъй като всички пътища, по които се е вървяло досега, не са достигнали тази цел и без една предварителна *Критика на чистия разум* една такава цел никога не ще се достигне, то не изглежда неоправдано изискването да бъде подложен на точна и грижлива проверка опитът за такава критика, който сега ни се предлага, освен ако не се сметне за още по-полезно по-скоро да се откажем напълно от всички претенции за метафизика, в който случай, стига само да останем верни на намерението си, не може да се възрази нищо срещу това. когато вземем хода на нещата, както той действително протича, не както би трябвало да протича, има два вида съждения: едно съждение, което предхожда изследването, и такова е в нашия случай онова, в което читателят въз основа на своята метафизика съди за *Критиката на чистия разум* (която трябва тепърва да изследва възможността на метафизиката); и след това едно друго съждение, което идва подир изследването, в което съждение читателят за известно време успява да отстрани изводите от критичните изследвания, които се сблъскват доста силно с неговата по-рано възприета метафизика, и най-напред проверява основанията, от които онези изводи са направени. Ако това, което обикновената мегафизика излага, би било съвършено достоверно (както например в геометрията), то би бил в сила първият начин да съдим; защото, когато изводите от известни основни положения противоречат на установени истини, то онези основни положения са погрешни и трябва да се отхвърлят без всяко по-нататъшно изследване. Ако обаче работата не стои така, че метафизиката има един запас от неоспоримо достоверни (синтетични) положения, а може би стои дори така, че голямо число от тези положения, които, като изглеждат също така както най-добрите между тях, все пак контрастират помежду си в изводите си, и че изобщо съвсем не може да се намери в нея никакъв сигурен критерий за истината на собствено метафизически (синтетични) положения: то предхождащият начин да съдим не може да има място, а изследването на основните положения на критиката трябва да предхожда всяко съждение върху нейната стойност или нестойност.

Опит за съждение върху *Критиката*, което предхожда изследването

Такова съждение може да се срещне в „Göttingische gelehrte Anzeigen“, в притурката към третата книжка от 19 януари 1782, стр. 40 сл.

когато един автор, който е добре запознат с предмета на своето произведение, който се е старал да вложи в обработката на същото навсякъде собствено размишление, попадне в ръцете на рецензент, който от своя страна е достатъчно проницателен да долови моментите, върху които собствено почива стойността или нестойността на съчинението, който не се лови за думите, а проследява нещата и подбира и проверява само[[116]](#footnote-116) принципите, от които авторът е излязъл, то строгостта на преценката може и да не се хареса на последния, на публиката това е безразлично, защото тя печели от това; а самият автор може да е доволен, че има случай да поправи или да изясни това, което е писал, проверено навреме от един познавач, и по този начин, ако вярва, че в основата си има право, навреме да отстрани камъка на препъването, който би могъл впоследствие да навреди на съчинението му.

Аз се намирам със своя рецензент в съвсем друго положение. Изглежда, той съвсем не разбира до какво собствено се е отнасял въпросът при изследването, с ко то (за щастие или нещастие) съм се занимал; и било че за това е виновно нетърпение да се промисли едно обширно съчинение или раздразнение от реформата, която заплашва една наука, в която той отдавна вече е вярвал, че всичко си е изяснил, или, което неохотно допускам, едно действително ограничено понятие, чрез което той никога не може да излезе с мисълта си извън своята школска метафизика: накъсо той преминава стремително през една дълга редица положения, при които, без да се познават предпоставките им, не може да се мисли нищо, изсипва тук и там укора си, за който читателят също така малко вижда основанието, колкото и разбира положенията, срещу които същият трябва да е насочен, и значи не може нито да ползува публиката за сведение, нито да навреди на мен в преценката на познавачите; затова аз щях напълно да отмина тази преценка, ако тя не ми даваше повод за някои изяснения, които биха могли да предпазят читателя на тези Пролегомени в някои случаи от погрешно тълкуване.

Но за да застане все пак на едно гледище, от което може най-лесно да представи цялото съчинение по неблагоприятен за автора начин, без да е нужно да се затруднява с някакво особено изследване, рецензентът започва с това и свършва също с това, че казва: „Това произведение е една система на трансценденталния[[117]](#footnote-117) (или, както той превежда, на по-висшия)[[118]](#footnote-118) идеализъм.“ От този ред разбрах веднага каква рецензия би произлязла, приблизително такава, както, ако някой, който никога не е чувал или виждал нещо от геометрия, би намерил един Евклид и, помолен да даде преценката си за него, след като при прелистването се е натъкнал на много фигури, би казал приблизително: „Книгата е едно систематично ръководство по рисуване; авторът си служи с особен език, за да даде тъмни, неразбираеми предписания, които накрай не могат да постигнат нищо повече освен това, което може да направи всеки с естествено набито око, и т. н.“

Нека все пак видим що за идеализъм е този, който минава през цялото мое съчинение, при все че далеч още не съставлява душата на системата.

Положението на всички истински идеалисти, от школата на елеатите до епископ Бъркли, се съдържа в тази формула: „Всяко познание, което идва от сетивата и опита, не е нищо освен само илюзия и истината е само в идеите на чистия разсъдък и разум.“

Основното положение, което владее и определя изцяло моя идеализъм, напротив, е: „Всяко познание за неща, получено само от чист разсъдък или чист разум, не е нищо освен само илюзия и истината е само в опита.“ Но това е тъкмо противоположното на онзи идеализъм в собствения смисъл на думата; как съм стигнал да си служа с този израз за една съвършено противоположна цел и как рецензентът – да го вижда навсякъде?

Решението на тази трудност почива върху нещо, което щеше да може да се разбере много лесно от вътрешната връзка на произведението, ако се имаше желание за това. Пространство и време заедно с всичко, което съдържат в себе си, не са нещата или техните свойства сами по себе си, а принадлежат само към техните явления; дотук съм съгласен с онези идеалисти. Само че тези, и между тях предимно Бъркли, сметнаха пространството за една само емпирична представа, която, също както явленията в него, би ни станала известна заедно с всички негови определения само посредством опита или възприятието; аз, напротив, посочвам най-напред, че пространството (и също така времето, на което Бъркли не обърна внимание) заедно с всички свои определения може да бъде познато от нас *а priori*, защото то, както и времето, е в нас като чиста форма на нашата сетивност преди всяко възприятие или опит и прави възможен всеки наглед на същата, следователно и всички явления. Оттук следва, че тъй като истината почива на всеобщи и необходими закони като свои критерии, опитът при Бъркли не може да има никакви критерии на истината, тъй като в основата на явленията на опита не бе поставено (от него) нищо *а priori*, от което пък следваше, че той не е нищо освен само илюзия; у нас, напротив, пространство и време (във връзка с чистите разсъдъчни понятия) предписват *а priori* на всеки възможен опит неговия закон, който закон същевременно дава сигурния критерий, за да се различи в опита истина от илюзия[[119]](#footnote-119)

Моят така наречен (собствено критически) идеализъм е значи от съвсем особен вид, т. е. такъв, че събаря обичайния, че чрез него всяко априорно познание, дори това на геометрията, тепърва получава обективна реалност, която без тази доказана от мен идеалност на пространството и времето съвсем не би могла да се твърди дори от най-ревностните реалисти. При такова положение на нещата бих желал, за да предотвратя всяко недоразумение, да бих могъл да нарека другояче това мое понятие; но да го променя напълно е невъзможно. Нека ми бъде значи позволено да го наричам занапред, както горе вече бе отбелязано, формален, още по-добре критически идеализъм, за да го различа от догматическия на Бъркли и от скептическия на Картезий.

Не намирам нищо друго забележително в преценката на тази книга. Авторът на тази преценка съди съвсем *еn gros*, един маниер, който е избран умно, защото при него човек не издава собственото си знание или незнание; едно единствено обстойно съждение *еn detail*, ако беше засегнало, както е редно, главния въпрос, може би щеше да разкрие моята грешка, но също и степента на разбиране на рецензента в този вид изследване. Не беше също зле измислен похват, за да се отнеме отрано на читателите, които са свикнали да си съставят понятие за книги само от съобщения във вестниците, желанието да четат самата книга, да се изредят на един дъх едно след друго множество положения, които, откъснати от връзката със своите доказателствени основания и изяснения (особено когато са така противоположни по отношение на всяка школска метафизика), по необходимост трябва да звучат безсмислено, да се доведе търпението на читателя до отвращение и тогава, след като ме е запознал с остроумното положение, че постоянна илюзия било истина, да заключи с грубата, но бащинска поука: за какво е тази борба против общоприетия език, за какво и откъде е идеалистическото различаване? Едно съждение, което поставя цялата характерна особеност на моята книга, тъй като тя трябваше преди това да се изкара метафизически-еретична, накрай в едно само новаторство в езика и доказва ясно, че моят самозван съдия не е разбрал правилно и най-малкото от нея и освен това не е разбрал добре и самия себе си.[[120]](#footnote-120)

Все пак рецензентът говори като човек, който съзнава своите важни и превъзходни знания, които обаче той пази още скрити; защото с оглед на метафизиката нищо не ми е станало известно напоследък, което би могло да оправдае такъв тон. Но той постъпва твърде несправедливо, като лишава света от своите открития; защото без съмнение има мнозина още като мен, които при всичко хубаво, което от дълго време е било написано в тази област, все пак не са могли да намерят, че с това науката е била придвижена макар и малко напред. А да се изострят дефиниции, осакатени доказателства да се снабдяват с нови патерици, да се слагат нови кръпки на закърпената дреха на метафизиката или да ѝ се придава нова кройка, това наистина се среща още, но светът не иска това. Светът се е наситил на метафизически твърдения. Хората искат да бъде изследвана[[121]](#footnote-121) възможността на тази наука, изворите, от които може да бъде изведена достоверност в нея, и да имат[[122]](#footnote-122) сигурни критерии да различават диалектическата илюзия на чистия разум от истината. Рецензентът навярно притежава ключа за това, иначе той никога нямаше да говори с такъв повишен тон.

Но аз подозирам, че на него може би никога не е идвало наум такава потребност на науката, защото иначе той би насочил преценката си към тази точка и дори един несполучлив опит в една така важна работа би му вдъхнал уважение. Ако е така, то ние сме пак добри приятели. Той може да се задълбочава в своята метафизика, колкото си иска, никой няма да му пречи на това; само не може да съди за това, което лежи извън метафизиката, за намиращия се в разума извор на същата. Че подозрението ми не е без основание, ще докажа с това, че той не е споменал нито дума за възможността[[123]](#footnote-123) на априорното синтетично познание, което беше истинската проблема, върху разрешението на която почива изцяло съдбата на метафизиката и до която се свеждаше напълно моята *Критика на чистия разум* (също така, както тук моите Пролегомени). Идеализмът, на който той се е натъкнал и при който е и останал да виси, бе приет в системата само като единственото средство да се реши онази проблема (при все че той е получил потвърждението си още и от други основания); и тогава той трябваше да посочи или че онази проблема няма важността, която ѝ придавам (както и сега в Пролегомените), или че тя съвсем не може да бъде разрешена с моето понятие за явления или също, че може да бъде разрешена по-добре по друг начин; за това обаче не намирам нито дума в рецензията. Рецензентът значи не е разбрал нищо от моето съчинение и може би също нищо от духа и същината на самата метафизика, освен ако по-скоро, което предпочитам да приема, рецензентска прибързаност, възмутена от трудността да си проправя път между толкова препятствия, не е хвърлила неблагоприятна сянка върху сложеното пред него произведение и го е направила неузнаваемо в основните му черти.

Липсва още твърде много, за да може едно научно списание, колкото и грижливо да подбира сътрудниците си, да може да поддържа и в полето на метафизиката, както другаде, иначе заслуженото си добро име. Други науки и познания все пак имат своя мащаб. Математиката има своя в себе си, историята и теологията в светски или свещени книги, естествената наука и медицината – в математиката и опита, юриспруденцията – в законниците и дори въпросите на вкуса в образците на античните. Само за преценката на онова нещо, което се нарича метафизика, трябва тепърва да бъде намерен мащабът (аз направих опит да определя както него, така и неговата употреба). какво трябва да се прави дотогава, докато той бъде намерен, щом като все пак трябва да се преценяват съчинения от този вид? Ако те са догматически, може да се преценява, както се иска; дълго никой не ще може да играе тук ролята на майстор над другия, без да се намери някой, който да му го върне със същото. Но ако те са критически, и то не с оглед на други съчинения, а с оглед на самия разум, така че мащабът на преценката не може да бъде вече приет, а тепърва се търси: то възражение и укор могат да са позволени, но при това все пак в основата трябва да стои търпимост, тъй като нуждата е обща и липсата на необходимо разбиране прави недопустимо едно безапелационно държане на съдия.

Но за да свържа тази своя защита същевременно с интереса на философстващата общественост, предлагам един опит, който е решаващ за начина, по който всички метафизически изследвания трябва да бъдат насочени към своята обща цел. Той не е нищо друго освен това, което са правили математиците, за да установят при спор предимството на своите методи , а именно да предизвикам своя рецензент да докаже по свой начин, но, както се полага, с априорни основания, едно което и да е поддържано от него истински метафизическо основно положение, т. е. синтетично и познато *а priori* от понятия, по възможност едно от най-необходимите, каквото е например основното положение на постоянността на субстанцията или на необходимото определяне на световните събития чрез тяхната причина. Ако той не може да направи това (но мълчанието е признание), то трябва да признае, че тъй като метафизика без аподиктична достоверност на положенията от този вид не е абсолютно нищо, възможността или невъзможността ѝ трябва да бъде установена преди всичко друго най-напред в една *Критика на чистия разум*; следователно той е задължен или да признае, че моите основни положения на *Критиката на чистия разум* са правилни, или да докаже тяхната невалидност. Но тъй като вече предварително виждам, че, колкото безгрижно и да се е уповавал досега на достоверността на своите основни положения, все пак, понеже се касае за строга проверка, той не ще намери в цялата област на метафизиката нито едно единствено положение, с което да може смело да се яви, то ще се съглася на най-изгодното за него условие, което може да се очаква при един спор, а именно да му отнема *onus probandi* и да го поема върху себе си.

Той намира в тези Пролегомени и в моята *Критика на чистия разум*, стр. 426 до 461[[124]](#footnote-124), осем положения, от които всеки две винаги са в конфликт едно с друго, всяко обаче принадлежи необходимо към метафизиката, която трябва или да го приеме, или да го опровергае (при все че няма нито едноединствено от тях, което на времето си да не е било прието от някой философ). Сега той има свободата да си избере по желание едно от тези осем положения ида го приеме без доказателство, от което аз го освобождавам; но само едно (защото прахосването на времето ще служи на него също толкова малко, колкото и на мен), а после да нападне моето доказателство на противоположението. Ако мога все пак да спася това доказателство и да посоча по този начин, че според основни положения, които всяка догматическа метафизика необходимо трябва да признае, може също така ясно да се докаже противното на възприетото от рецензента положение, то с това е установено, че в метафизиката лежи един наследствен недостатък, който не може да се обясни, още по-малко може да се премахне, освен ако се изкачим до месторождението ѝ, до самия чист разум; и така трябва или да се приеме моята *Критика на чистия разум*, или да се постави на нейно място една по-добра; значи най-малкото тя трябва да бъде изучена, което е единственото нещо, което сега искам. Ако, напротив, не мога да спася доказателството си, тогава на страната на моя противник е установено едно априорно синтетично положение, изведено от догматични основни положения, значи моето обвинение срещу обикновената метафизика е било несправедливо и аз съм готов да призная неговия упрек срещу моята *Критика на чистия разум* за справедлив (при все че това съвсем не би трябвало да бъде последицата). Но за това, струва ми се, е нужно той да излезе от инкогнитото, защото не виждам как иначе би се попречило да бъда почетен или обсипан вместо с една с много задачи от анонимни и при това непризвани противници.

Предложение за едно изследване на *Критиката*, подир което може да следва съждението

Аз съм задължен на учената публика и за мълчанието, с което почете доста дълго време моята *Критика на чистия разум*; защото то доказва все пак отлагане на съждението и значи известно допускане, че в едно произведение, което напуска всички обичайни пътища и поема нов път, по който човек не може веднага да се ориентира, все пак може би лежи нещо, чрез което един важен, но сега линеещ клон на човешките познания може да получи нов живот и плодовитост, следователно една предпазливост да не се прекърши и унищожи чрез прибързано съждение още нежната присадка. Опит за едно закъсняло поради такива основания съждение ми се представя тъкмо сега в Gothaische gelehrte Zeitung, основността на което съждение (без да се взема под внимание моята тук подозрителна похвала) всеки читател сам ще възприеме от понятното и неподправено изложение на един откъс, който принадлежи към първите принципи на моето произведение.

И сега предлагам, тъй като е невъзможно една просторна сграда да се прецени цялата веднага с едно бегло изчисление, тя да бъде проверена част по част, като се започне от основите ѝ, и при това тези Пролегомени да се употребят като общ план, с който после при случай би могло да се сравнява самото произведение. Това изискване, ако не би имало за основа нищо друго освен моята представа за важност, която суетата придава обикновено на всички собствени произведения, би било нескромно и би заслужавало да бъде отблъснато с негодувание. Но положението на цялата спекулативна философия е такова, че тя е стигнала дотам напълно да загасне, при все че човешкият разум държи на нея с никога неугасващо влечение, което само затова, защото непрекъснато бива мамено, се опитва сега, макар и напразно, да се превърне в равнодушие.

В нашия мислещ век не може да се предположи, че много заслужили мъже няма да използват всеки добър повод да сътрудничат в общия интерес на един разум, който се просвещава все повече и повече, щом като само има надежда да се стигне с това до целта. Математика, естествена наука, закони, изкуства, дори морал и т. н. още не изпълват изцяло душата; все още остава в нея едно пространство, което е очертано само за чистия и спекулативен разум, и чиято празнота ни принуждава да търсим в глупости и дреболии или също във фантазиране привидно занимание и забавление, в основата си обаче само разсейване, за да заглушим досадния зов на разума, който съобразно с предназначението си изисква нещо такова, което да го задоволи за самия него, а не да му намира работа само заради други цели или в интереса на склонностите. Затова едно изследване, което се занимава само с тази сфера на съществуващия сам за себе си разум, има, както с основание предполагам, голяма привлекателност за всеки, който само се е опитал да разшири така понятията си, затова защото тъкмо в тази сфера се срещат и трябва да се съединят в едно цяло всички други познания, дори цели, и аз си позволявам да кажа, че то има по-голяма привлекателност от всяко друго теоретично знание, което човек не би заменил лесно срещу онова.

Но аз предлагам тези Пролегомени като план и ръководство на изследването, а не самото произведение, затова защото наистина и днес все още съм напълно доволен от това произведение, що се отнася до съдържанието, реда и метода и грижливостта, която е положена за всяко положение, за да го отмеря и изпробвам точно, преди да го поставя там (защото бяха нужни години, за да се задоволя напълно не само от цялото, а понякога и само от едно единствено положение с оглед на неговите извори), но не съм напълно доволен от изложението си в някои секции на учението за елементите, например на дедукцията на разсъдъчните понятия или в тази на паралогизмите на чистия разум, тъй като известна обширност в тях пречи на яснотата, и на тяхно място може да се сложи в основата на проверката това, което тук Пролегомените казват с оглед на тези секции.

Немците се славят с това, че могат да стигнат по-далеч от други народи там, където се изисква упоритост и непрестанна прилежност. Ако това мнение е основателно, то тук се удава случай да се потвърди това благоприятно мнение – да се завърши едно дело, в чийто щастлив изход едва ли може да се съмняваме и в което вземат еднакво участие всички мислещи хора, но което досега не е успяло; главно защото науката, която то засяга, е от такъв особен вид, че може да бъде доведена наведнъж до цялата си завършеност и до онова постоянно състояние, в което не може ни най-малко да бъде придвижена напред и чрез по-късно откритие нито да бъде разширена, нито дори само променена (не смятам тук разкрасяването чрез внесена на места по-голяма яснота или ползата, която ѝ се прибавя с различно намерение): едно предимство, което няма, нито може да има никоя друга наука, защото никоя не засяга една така напълно обособена, независима от други и непримесена с тях познавателна способност. За това мое очакване сегашният момент, изглежда, не е неблагоприятен, тъй като сега в Германия почти не знаят с какво друго още може да се занимават освен с така наречените полезни науки, така че това все пак да не е само игра, а едновременно работа, с която да се постига известна трайна цел.

как биха могли да се съединят усилията на учените за една такава цел, за това трябва да предоставя на други да измислят средствата. Впрочем намерението ми не е да искам от някои само да следват моите положения или дори и само да се лаская от надеждата за това; по-скоро нека, както е редно, да стават нападки, повторения, ограничения или също потвърждение, допълнение и разширение: ако само работата се изследва из основи, вече не може да се пропусне да не се създаде така една система, макар и не моята, която може да стане за потомството един завет, за който то ще има основание да бъде благодарно.

Би било твърде дълго да се посочва тук каква метафизика може да се очаква като последица, след като веднъж сме се справили с основните положения на критиката, и как тя затова, защото ѝ са изтръгнати фалшивите пера, съвсем не бива да изглежда жалка и принизена до една само дребна фигура, а по-скоро може от друго гледище да изглежда богато и прилично украсена; но веднага се хвърля в очи друга голяма полза, която такава реформа би могла да доведе след себе си. Още обикновената метафизика беше все пак полезна с това, че потърси елементарните понятия на чистия разсъдък, за да ги изясни чрез анализа ида ги определи чрез дефиниции. С това тя стана култура за разума, накъдето и да намереше той след това за добре да се обърне. Но това беше и цялото добро, което тя направи. Защото тази си заслуга тя отново унищожи с това, че благоприятства чрез рисковани твърдения самомнението, чрез тънки уговорки и разкрасяване – софистиката, и чрез лекотата да се избягват най-трудните задачи с малко школска мъдрост повърхностността; тази повърхностност е толкова по-съблазнителна, колкото повече има възможност да избира, от една страна, да вземе нещо от езика на науката, от друга страна, от популярността и по този начин да бъде за всички всичко, в действителност обаче да не е никъде нищо. Критиката, напротив, дава на нашето съждение мащаба, чрез който може със сигурност да се отличи знание от привидно знание, и с това, че може напълно да се приложи в метафизиката, тя създава един начин на мислене, който разпростира после своето благотворно влияние върху всяка друга употреба на разума и вдъхва преди всичко истинския философски дух. Но несъмнено не трябва да се смята малка и услугата, която тя оказва на теологията, като я прави независима от съждението на догматичната спекулация и тъкмо чрез това я осигурява напълно срещу всички нападки на такива противници. Защото обикновената метафизика, при все че твърде много ѝ обещаваше помощ, все пак не можа после да изпълни това обещание, а освен това, като употреби в нейна подкрепа спекулативна догматика, не направи нищо друго, освен да въоръжи врагове срещу самата себе си. Фантазирането, което не може да вирее в един просветен век, освен ако се скрие зад школска метафизика, под чиято закрила може да се осмели, така да се каже, да беснее с разум, с критическата философия се изгонва от това свое последно убежище; и свръх всичко това за един учител по метафизика не може все пак да не бъде важно да може веднъж да каже при всеобщо одобрение, че онова, което той излага, е най-после също наука и че с това се принася действителна полза на общността.

1. *“Rusticus expectat, dum defluat amnis, at ille*

   *labitur et labetur in omne volubilis aevum.”*

   (Horatius. *Epist*. I, 2. 42)

   (*„Селянинът чака реката да изтече, но тя продължава*

   *да тече и ще тече вечно.“*) [↑](#footnote-ref-1)
2. Все пак Хюм нарече тъкмо самата тази разрушителна философия метафизика и приписа висока стойност. „Метафизика и морал, казва той (*Versuche*, част IV, стр. 214, немски превод), са най-важните клонове на науката; математика и естествена наука не са и наполовина толкова ценни.“ Този проницателен ум обаче гледаше тук само на отрицателната полза, която овладяването на прекалените претенции на спекулативния разум би имало, за да премахне напълно толкова много безкрайни и продължителни спорове. които забъркват човешкия разум; но той загуби при това из пред очи положителната вреда, която възниква, когато се отнемат на разума най-важните изгледи, единствено според които той може да посочи на волята най-висшата цел на всички нейни стремежи. [↑](#footnote-ref-2)
3. Така Erdmann Akademieausgabe и Vorländer по Rosenkranz; Hartenstein, Schulz: „може“; Kant: „kan“ (печатна или правописна грешка). [↑](#footnote-ref-3)
4. Kant: „то“. Поправил Hartenstein. [↑](#footnote-ref-4)
5. „Те държат ленивите търтеи далеч от пчелните кошери.“ [↑](#footnote-ref-5)
6. Първо издание; второ издание, стр. 740 сл.; български превод, стр. 657 сл. [↑](#footnote-ref-6)
7. Hartenstein: „съдържаше“. [↑](#footnote-ref-7)
8. Segner, *Anfangsgründe der Mathematik*. 2. Auflage, Halle, 1773 [↑](#footnote-ref-8)
9. Kant: „от“, поправил Hartenstein. [↑](#footnote-ref-9)
10. Kant: „тях“, поправил Erdmann Akademieausgabe. [↑](#footnote-ref-10)
11. Kant: „онези понятия“, също Vorländer, поправил Erdmann Akademieausgabe. [↑](#footnote-ref-11)
12. Тук Vorländer и други поставят пет пасажа от § 4 – от втория до шестия – съобразно с хипотезата на Vaihinger за разместването на страниците. [↑](#footnote-ref-12)
13. John Locke, *An essay concerning human understanding*, 1690. [↑](#footnote-ref-13)
14. Vorländer и други прехвърлят следващите пет пасажа към § 2 съобразно с хипотезата на Vaihinger. [↑](#footnote-ref-14)
15. Първо издание; второ издание, стр. 741; български превод, стр. 657. [↑](#footnote-ref-15)
16. Schulz, Vorländer и др. поставят тук: 3. [↑](#footnote-ref-16)
17. Kant: „съставляват“, поправил Natorp. [↑](#footnote-ref-17)
18. Vorländer: „синтетично“. [↑](#footnote-ref-18)
19. Така Erdmann Akademieausgabe, Vorländer; Kant: „познание ca“; Hartenstein: „познания са“. [↑](#footnote-ref-19)
20. При постепенното разширяване на познанието е невъзможно да се избегне известни, станали вече класически изрази, запазени още от детския стадий на науката, впоследствие да не се окажат недостатъчни и зле пригодени, и известна нова и по-подходяща употреба да не изпадне в опасност от смесване със старата употреба. Аналитичният метод, доколкото е противопоставен на синтетичния, е нещо съвсем различно от съвкупност на аналитични положения; той означава само, че излизаме от това, което се търси, като че е дадено, и възлизаме към условията, единствено при които то е възможно. При този метод си служим често с чисто синтетични положения, за което дава пример математическата анализа, и той би могъл да се нарече по-добре регресивен метод за разлика от синтетичния, или прогресивен метод. Името аналитика се явява още и като една главна част от логиката и там се касае за логиката на истината, противопоставена на диалектиката, без собствено да се гледа на това, дали познанията, които ѝ принадлежат, са аналитични или синтетични. [↑](#footnote-ref-20)
21. „Всичко, което ми показваш така, не вярвам и мразя.“ [↑](#footnote-ref-21)
22. Erdmann Akademieausgabe: „казва“. [↑](#footnote-ref-22)
23. Така Erdmann Akademieausgabe; Kant: „тъй като“, също Vorländer. [↑](#footnote-ref-23)
24. „Трябва“ е прибавено от Erdmann Akademieausgabe; Kant, Vorländer: „може“. [↑](#footnote-ref-24)
25. Срв. *Критика на чистия разум*, първо издание , стр. 713; второ издание, стр. 74 1; български превод, стр. 657. [↑](#footnote-ref-25)
26. Vorländer, Cassirer: „а само“. [↑](#footnote-ref-26)
27. Така Vorländer; Kant: „в“; Schulz изпуска „в“ Erdmann Akademieausgabe: „в пространството и времето“. [↑](#footnote-ref-27)
28. „Разлика“ е прибавено от Vaihinger, Vorländer, Erdmann Akademieausgabe и др. [↑](#footnote-ref-28)
29. Erdmann Akademieausgabe: „механика“ (навярно печатна грешка). [↑](#footnote-ref-29)
30. У Kant липсва: „са”; „са“ е прибавено от Erdmann Akademieausgabe, Vorländer и др. [↑](#footnote-ref-30)
31. Така Erdmann Akademieausgabe; Vorländer: „те“ (сетивата) „да не представят“. [↑](#footnote-ref-31)
32. Така предлага Vorländer; Kant: „се залавяха“, също Erdmann Akademieausgabe. [↑](#footnote-ref-32)
33. Kant: „изясним: че“, също Erdmann Akademieausgabe; поправил Vorländer. [↑](#footnote-ref-33)
34. Охотно признавам, че тези примери не представляват такива съждения от възприятия, които биха могли да станат някога опитни съждения, дори и да се прибави едно разсъдъчно понятие, защото те се отнасят само до чувството, което всеки човек познава като само субективно и което значи никога не бива да се прибавя към обекта, и които значи и никога не могат да станат обективни; исках само на първо време да дам пример за съждение, което е само субективно валидно и не съдържа в себе си никакво основание за необходима общовалидност и следователно за отношение към обекта. Един пример за съждения от възприятия, които стават опитни съждения чрез прибавено разсъдъчно понятие, се дава в следващата забележка. (б. а.) [↑](#footnote-ref-34)
35. За да имаме по-лесен за разбиране пример, нека вземем следния: Когато слънцето огрява камъка, той се стопля. Това съждение е само съждение от възприятие и не съдържа никаква необходимост, колкото и често аз и другите да сме възприемали това; обикновено възприятията се намират свързани само така. Но ако кажа: слънцето стопля камъка, тогава освен възприятието се прибавя и разсъдъчното понятие за причина, което необходимо свързва понятието за топлина с това за слънчева светлина и синтетичното съждение става по необходимост общовалидно, следователно обективно, и се превръща от възприятие в опит. (б. а.) [↑](#footnote-ref-35)
36. Така бих предпочел да се наричат съжденията, които в логиката се наричат *particularia*. Защото този израз съдържа вече мисълта, че те не са общи. Но когато започна от единството (в единични съждения) и премина така към тоталността, тогава още не мога да смесвам никакво отношение с тоталността; мисля само множеството без тоталност, не изключението от нея. Това е необходимо, ако логическите моменти трябва да бъдат поставени под чистите разсъдъчни понятия; в логическата употреба може да се остане по старому. (б. а.) [↑](#footnote-ref-36)
37. Vorländer: „съжденията“. [↑](#footnote-ref-37)
38. Kant: „единия“, поправил Hartenstein. [↑](#footnote-ref-38)
39. Kant: «която», поправил Erdmann Akademieausgabe; Schopenhauer: „която е понятие“. [↑](#footnote-ref-39)
40. Erdmann: „и“. [↑](#footnote-ref-40)
41. Но как се съгласува положението, че опитните съждения трябва да съдържат необходимост в син е тезата на възприятията, с моето по-горе често изтъквано положение, че опитът като апостериорно познание може да даде само случайни съждения? Ако кажа: Опитът ме учи на нещо, тогава винаги .мисля само възприятието, което лежи в него, например, че подир огряването на камъка от слънцето винаги следва топлината, и значи в този случай опитното положение винаги е случайно. Че това стопляне произлиза необходимо от огряването чрез слънцето, наистина се съдържа в опитното съждение (благодарение на понятието за причина), но аз не научавам това чрез опита, а, обратно, опитът те първа се създава чрез тази прибавка на разсъдъчното понятие (понятието за причина) към възприятие. то. Как възприятието стига до тази прибавка, за това трябва да се прегледа Критиката на чистия разум в секцията за трансценденталната способност за съждения, стр. 137 сл.2 (б. а.)

    2 Първо издание, главата „За схематизма на чистите разсъдъчни понятия“; второ издание, стр. 176 сл. сл.; български превод, стр. 225 сл. сл. [↑](#footnote-ref-41)
42. Kant: „наука на разума“, поправил Schopenhauer. [↑](#footnote-ref-42)
43. Kant: „получават“, поправил Grillo. [↑](#footnote-ref-43)
44. Следните три параграфа ще могат мъчно да се разберат съответно, ако не се вземе под ръка онова, което *Критиката на чистия разум* казва върху основните положения; те могат обаче да бъдат полезни, за да се обхване по-лесно общото на същите и да се обърне внимание на главните моменти. (б. а.) [↑](#footnote-ref-44)
45. Erdmann Akademieausgabe премества запетаята по-напред: „празнота на нагледа, във времето все пак“, което според Vorländer и други е ненужно. [↑](#footnote-ref-45)
46. Може“ е прибавено от Schopenhauer; Grillo премахва следващите „да бъде“ и замества „един“ с „никакъв“. [↑](#footnote-ref-46)
47. „Една“ е прибавено от Vorländer. [↑](#footnote-ref-47)
48. Natorp: „по-скоро в отношението към“. [↑](#footnote-ref-48)
49. Kant: „тя“, поправил Hartenstein, Rosenkranz; Erdmann Akademieausgabe прибавя: „че тя съдържа… и е изложена…“ [↑](#footnote-ref-49)
50. Kant: „съждения“, поправил Vorländer. [↑](#footnote-ref-50)
51. Vorländer: „ако те… разбират… разпростират… в тях“. [↑](#footnote-ref-51)
52. Топлината, светлината и т. н. са в едно малко пространство(по степен)също така големи, както и в едно голямо, също така вътрешните представи, болката, съзнанието изобщо не са по-малки по степен, ако траят по-късо или по-дълго време. Затова величината тук в една точка или в един миг е също толкова голяма, както и във всяко пространство или време, колкото големи и да са те. Степените значи са по-големи, но не в нагледа, а само според усещането или също според величината1 на основанието2 на един наглед и могат да бъдат преценени като величини само чрез отношението на 1 към 0, т. е. чрез това, че всяка от тях може да се намали през безкрайно много междинни степени до изчезване, или да порасне от нулата през безкрайно много моменти на прираст до едно определено усещане в едно определено време. (Quantitas qualitatis est gradus. Величината на качеството е степента.) (б. а.)

    *1*Vorländer: „Степените значи са величини…, или са също величината…“

    *2* Rosenkranz: „на степента“. [↑](#footnote-ref-52)
53. Vorländer подразбира „времето“. [↑](#footnote-ref-53)
54. Първо издание, двете глави „За схематизма на чистите разсъдъчни понятия“ и „За основанието на различаването на всички предмети изобщо на *phaenoтепа* и *noumena*“; второ издание, стр. 176 сл., съответно 294 сл.; български превод, стр. 225 сл., съответно 310 сл. [↑](#footnote-ref-54)
55. Не (както обикновено се изразяват) интелектуален свят. Защото интелектуални са познанията, получени чрез разсъдъка, и те се отнасят също така към сетивния ни свят; интелигиблени обаче се наричат предмети, доколкото могат да се представят само чрез разсъдъка и към които не може да се отнесе никой от сетивните ни нагледи. Но тъй като все пак на всеки предмет трябва да отговаря някакъв възможен наглед, би трябвало да си мислим един разсъдък, който непосредствено си представя нагледно неща; за такъв разсъдък обаче ние нямаме и най-малкото понятие следователно не и за същностите на разсъдъка, към които той трябва да се отнася. (б. а.) [↑](#footnote-ref-55)
56. Само Крузий намери един среден път, а именно че един дух, който не може нито да греши, нито да мами, е вложил първоначално в нас тези природни закони. Но тъй като често се вмесват и погрешни основни положения, за което самата система на този човек дава немалко примери, то, при липсата на сигурни критерии да се различи истинският произход от неистинския, работата с употребата на такова основно положение изглежда много съмнителна, за. щото никога не може да се знае със сигурност какво може да ни е внушил духът на истината и какво – бащата на лъжите. (б. а.) [↑](#footnote-ref-56)
57. Така Erdmann Akademieausgabe; Kant: „намаляват“, също Vorländer, който подразбира „притеглянията“. [↑](#footnote-ref-57)
58. Kant: „сферичната повърхност“, поправил Vorländer и др. [↑](#footnote-ref-58)
59. 1. Substantia; 2. Qualitas; 3. Quantitas; 4. Relatio; 5. Actio; 6. Passio; 7. Quando; 8. Ubi; 9. Situs; 10. Habitus; (Субстанция; свойство; величина; отношение; действие; понасяне на действие; кога; къде; положение; състояние.) [↑](#footnote-ref-59)
60. Oppositum, Prius, Simul, Motus, Наbеrе. (Противопоставяне; преди; същевременно; движение; имам.) [↑](#footnote-ref-60)
61. Първо издание; второ издание, стр. 402 и 443; български превод, стр. 387 и 453. [↑](#footnote-ref-61)
62. Първо издание; второ издание, стр. 348; български превод, стр. 351. [↑](#footnote-ref-62)
63. Върху представената таблица на категориите могат да се направят различни смислени забележки, като: l. Че третата произлиза от първата и втората, свързани в едно понятие; 2. Че в тези за величината и качеството ставаa само прогрес от единството към тоталността, или от нещото към нищото (за тази цел категориите за качеството трябва да стоят така: реалност, ограничение, пълно отрицание), без *correlata* или *opposita*, докато, напротив, тези на отношението и модалността носят тези последните със себе си; 3. Че както в логиката категоричните съждения лежат в основата на всички други, така категорията на субстанцията лежи в основата на всички понятия за действителни неща; 4. Че както модалността в съждението не е особен предикат, така и модалните понятияb не прибавят никакво определение към нещата и т. н.; подобни размишления имат всичките своята голяма полза. Ако се изброят освен това всички предикабили, които могат да се получат доста пълно от всяка добра онтология (напр. от тази на Baumgarten), и се подредят по класове под категориите, при което не трябва да се пропуска да се прибави една по възможност пълен анализ на всички тези понятия, тогава ще изникне една само аналитична част на метафизиката, която още не съдържа никакво синтетично положение, и би могла да предхожда втората (синтетичната), и чрез определеността и пълнотата си би имала не само полза, но благодарение на това, че е подредена в система, би имала освен това още и известна красота.

    (За тази забележка и нейната евентуална разработка в един вид *ars characteristica combinatoria* се отнася едно писмо на Кант до J. Schulz от 26 август 1783.) (б. а.)

    a Kant: „стават“, също Erdmann, поправил Hartenstein.

    b Kant: „понятия за модели“, поправил Hartenstein. [↑](#footnote-ref-63)
64. Първо издание; второ издание, стр. 316; български превод, стр. 330. [↑](#footnote-ref-64)
65. У Kant липсва „тя“; Natorp прибавя „тя“ (таблицата), или „която затова“. [↑](#footnote-ref-65)
66. „Където“ прибавено от Vorländer; Erdmann Акаdemieausgabe: „където затова“; Schulz, Cassirer: „затова“. [↑](#footnote-ref-66)
67. Ако може да се каже, че една наука е действителна най-малкото в идеята на всички хора, щом като е установено, че проблемите, които водят до нея, са поставени пред всеки от природата на човешкия разум, следователно и че винаги са неизбежни много, макар и погрешни опити върху тях, то ще трябва също да се каже: метафизиката е субективно (и то необходимо) действителна и тогава значи с право ще попитаме как е възможна тя (обективно)? (б. а.) [↑](#footnote-ref-67)
68. Vorländer разбира: понятие за метафизиката [↑](#footnote-ref-68)
69. Kant: „само“, поправил Grillo. [↑](#footnote-ref-69)
70. В дизюнктивното съждение разглеждаме всяка възможност като разделена по отношение на известно понятие. Онтологическият принцип на пълното определяне на едно нещо изобщо (от всички възможни противопоставени предикати се пада на всяко нещо един), който е същевременно принципът на всички дизюнктивни съждения, поставя в основата съвкупността на цялата възможност, в която съвкупност възможността на всяко нещо изобщо се разглежда като определимаa . Това служи за едно малко изяснение на горното положение, че дейността на разума в дизюнктивните силогизми по форма е еднаква с онази, чрез която тя осъществява идеята за съвкупността на цялата реалност, която съдържа в себе си позитивното на всички противопоставени един на друг предикати. (б. а.) [↑](#footnote-ref-70)
71. a Kant: „по-определена“, поправил Erdmann Akademieausgabe; Grillo, Hartenstein: „определена“.

    Kant: „физиологическа“, поправил Grillo. [↑](#footnote-ref-71)
72. Kant: „идеята“, поправил Hartenstein. [↑](#footnote-ref-72)
73. Първо издание, главата „За паралогизмите на чистия разум“; второ издание, 399 сл. сл.; български превод, стр. 385 сл. сл. [↑](#footnote-ref-73)
74. Kirchmann: „опит“. [↑](#footnote-ref-74)
75. Ако представата за аперцепцията, Аз, би била едно понятие, чрез което би се мислело някакво нещо, това Аз би могло да се употреби също и като предикат за други неща или би съдържало такива предикати в себе си. То обаче не е нищо повече от чувство за едно съществуване без ни най-малкото понятие и е само представа за онова, към което всяко мислене стои в отношение (*relatione accidentis*). (б. а.) [↑](#footnote-ref-75)
76. Vorländer: У Kant на това място има знак, но липсва съответна бележка под линия. [↑](#footnote-ref-76)
77. Първо издание; второ издание, стр. 224 сл.; български превод, стр. 261. [↑](#footnote-ref-77)
78. В действителност е много странно, че метафизиците винаги са се промъквали така безгрижно покрай основното положение за постоянността на субстанциите, без някога да са се опитали да дадат някакво доказателство за него; без съмнение, защото, щом като са се заемали с понятието за субстанция, те са се виждали съвършено изоставени от всички доказателствени средства. Обикновеният разсъдък, който много добре е забелязал, че без тази предпоставка не е възможно никакво обединение на възприятията в един опит, е заместил тази липса с един постулат; защото той никога не е могъл да изведе това основно положение от самия опит, отчасти защото този не може да проследи толкова далеко материите (субстанциите) при всички техни изменения и разпадания, за да намери материята винаги ненамалена, отчасти защото основното положение съдържа необходимост, която винаги е белег на един априорен принцип. Те приложиха спокойно това основно положение върху понятието за душата като субстанция и заключиха за необходимата продължителност на същата след смъртта на човека (главно защото простотата на тази субстанция, която се извежда от неделимостта на съзнанието, я осигуряваше срещу загиването чрез разпадане.) Ако те бяха намерили истинския извор на това основно положение, нещо, което обаче би изисквало далеч по-дълбоки изследвания, отколкото те някога са имали желание да започнат, те щяха да видят, че онзи закон за постоянността на субстанциите има място само с оглед на опита и че затова може да важи само за неща, доколкото те трябва да се познаят и свържат с други в опита, но никога не за тези неща без оглед на всеки възможен опит, следователно също не и за душата след смъртта. (б. а.) [↑](#footnote-ref-78)
79. Така Erdmann Akademieausgabe; Kant: „която да позная“; Schopenhauer, Vorländer: „познавам“. [↑](#footnote-ref-79)
80. Така Menzer, Erdmann Akademieausgabe; Kant: „на последните“, Vorländer също, като подразбира „на съновиденията“. [↑](#footnote-ref-80)
81. В оригинала, у Erdmann Akademieausgabe и в други издания думите „в природата“ стоят след „без всяко колебание“. Vorländer ги премества в съгласие с предложението на А. Riehl. [↑](#footnote-ref-81)
82. Първо издание, главата „Антиномията на чистия разум“; второ издание, стр. 432 сл.; български превод, стр. 447. [↑](#footnote-ref-82)
83. Vorländer предлага: „трансцендентални“. [↑](#footnote-ref-83)
84. Kant: „едно общо признато“, поправил Hartenstein. [↑](#footnote-ref-84)
85. Желая затова критичният читател да се занимае главно с тази антиномия, защото, изглежда, самата природа я е поставила, за да накара разума да се стъписа в най-дръзките си претенции и да го принуди към самопроверка. Готов съм да отговарям за всяко доказателство, което дадох както за тезата, така и за антитезата, и по този начин да изложа достоверността на неизбежната антиномия на разума. Ако читателят бъде накаран чрез това странно явление да се върне към проверката на предпоставката, която лежи тук в основата, той ще се почувства принуден да изследва заедно с мен по-дълбоко първата основа на всяко познание на чистия разум. (б. а.) [↑](#footnote-ref-85)
86. Erdmann Akademieausgabe: „в самия него“. [↑](#footnote-ref-86)
87. Така Vorländer; Kant: „на явлението“, също Erdmann Akademieausgabe. [↑](#footnote-ref-87)
88. Така Schulz, Vorländer; Kant: „би се представило“, също Erdmann Akademieausgabe. [↑](#footnote-ref-88)
89. Идеята за свободата има място само в отношението между интелектуалното като причина и явлението като действие. Затова на материята с оглед на непрекъснатата ѝ дейност, чрез която тя изпълва своето пространство, не можем да припишем свобода, при все че тази дейност става въз основа на вътрешен принцип. Също така малко можем да намерим подходящо едно понятие за свобода за чисти същности на разсъдъка, напр. бог, доколкото дейността му е иманентна. Защото дейността му, въпреки че е независима от външни определящи причини, все пак е определена в неговия вечен разум, следователно в божествената природа. Само ако чрез някоя дейност трябва да започне нещо, значи действието да може да се намери в редицата по време, следователно – в сетивния свят (напр. началото на света), само тогава възниква въпросът, дали самата каузалност на причината също трябва да започне или дали причината може да предизвика действие, без да започне самата ѝ каузалност. В първия случай понятието за тази каузалност е понятие за природна необходимост, във втория понятие за свобода. Оттук читателят ще види, че тъй като изясних свободата като способност едно събитие да започне спонтанно, улучих точно понятието, което е проблемата на метафизиката. (б. а.) [↑](#footnote-ref-89)
90. Erdmann Akademieausgabe: „още“. [↑](#footnote-ref-90)
91. Първо издание, секцията „За трансценденталния идеал“; второ издание, стр. 599 сл.; български превод, стр. 563. [↑](#footnote-ref-91)
92. Затова господин Платнер казва остроумно в афоризмите си, §§ 728, 729: „Ако разумът е критерий, то не е възможно никакво понятие, което да е непонятно за човешкия разум. – Само в действителното има непонятност. Тук непонятността възниква от недостатъчността на придобитите идеи.“ – Значи звучи само парадоксално и все пак не е страшно да се каже, че в природата много неща са ни непонятни (напр. способността за раждане), но ако се издигнем още по-нависоко и излезем дори и извън природата, тогава всичко пак ни става понятно; защото тогава ние напълно напускаме предметите, които могат да ни се дадат, и се занимаваме само с идеи, при които можем много добре да разберем закона, който разумът предписва чрез тях на разсъдъка за употребата му в опита, понеже този закон е продукт на самия разум. (б. а.) [↑](#footnote-ref-92)
93. Kant: „физиологическата“, поправил Grillo. [↑](#footnote-ref-93)
94. Vorländer: „от една страна“. [↑](#footnote-ref-94)
95. Hume, *Dialogues concerning natural religion*, 1779. [↑](#footnote-ref-95)
96. Kant: „материална“, поправил Grillo. [↑](#footnote-ref-96)
97. Kant: „опитни основни закони“, поправил Hartenstein. [↑](#footnote-ref-97)
98. Така Vorländer; Kant: „явление“, също Erdmann Akademieausgabe. [↑](#footnote-ref-98)
99. Така Schopenhauer, Vorländer; Kant: „само“, също Erdmann Akademieausgabe. [↑](#footnote-ref-99)
100. Така Vorländer, Schöndörffer ;Kant: „при което обаче от моята зависимост на задоволяването от предмети, от чието съществуване се нуждаем, и следователно в основата лежи сетивност“; също Erdmann Akademieausgabe; Cassirer: „при което обаче зависимост на…“ [↑](#footnote-ref-100)
101. Така има аналогия между правното отношение на човешките постъпки и механичното отношение на движещите сили: аз не мога да направя никога нещо срещу някой друг, без да му дам право при същите условия да направи точно същото срещу мен; така както никое тяло не може да въздейства с движещата си сила върху друго, без с това да не предизвика, щото другото да му противодейства в същата мярка. Тук право и движеща сила са съвсем несходни неща, в отношението им обаче има все па. пълно сходство. Посредством такава аналогия мога следователно да дам понятие за отношение на неща, които ми са абсолютно непознати. Например както се отнася напредъкът в щастието на децата = a към любовта на родителите = b, така се отнася благополучието на човешкия род = с към непознатото в бога = х, което наричаме любов; не като че има и най-малката прилика с някаква човешка склонност, а защото можем да оприличим отношението на тази любов на бога към света на онова, което имат помежду си нещата на света. Понятието за отношение обаче тук е чиста категория, а именно понятието за причина, което няма нищо общо със сетивността. [↑](#footnote-ref-101)
102. Така Natorp, Vorländer; Kant: „според“, също Erdmann Akademieausgabe. [↑](#footnote-ref-102)
103. Аз ще кажа: каузалността на най-висшата причина е с оглед на света онова, което е човешкият разум с оглед на своите художествени произведения. При това самата природа на най-висшата причина остава за мен непозната; аз сравнявам само познатотоa на мен нейно действие (световния ред) и неговата съобразност с разума с познатите на мен действия на човешкия разум и наричам затова онази причина разум, без заради това да ѝ приписвам като нейно свойство точно същото, което разбирам под този израз при човека, или да ѝ приписвам нещо друго познато на мен.

     a Hartenstein, Schulz: „непознатото“. [↑](#footnote-ref-103)
104. „Е“ липсва у Kant, прибавено в превода по предложение на Vorländer, тъй като иначе изречението не се разбира добре стилистически. [↑](#footnote-ref-104)
105. Vorländer: „още“. [↑](#footnote-ref-105)
106. Тук следва у Kant (също у Erdmann Akademieausgabe) още едно „само“, което Vorländer премахва, тъй като смята, че е попаднало по погрешка. [↑](#footnote-ref-106)
107. Erdmann Akademieausgabe: „природа“ (според Vorländer печатна грешка). [↑](#footnote-ref-107)
108. Така Vorländer; у Kant липсва въобще глаголът; Erdmann Akademieausgabe: „събирам“; Hartenstein: „сравнявам“; Schulz: „премислям“. [↑](#footnote-ref-108)
109. Думите „за да се приемат поне като възможни“ липсват у Kant, където изречението остава недовършено. Тези думи са прибавени тук по предложение на Erdmann. В изданието на Академията на науките изречението е оставено недовършено; също у Vorländer. [↑](#footnote-ref-109)
110. Гръцка дума: обяснение, забележка. [↑](#footnote-ref-110)
111. Първо издание. *Прибавка към трансценденталната диалектика*: „За регулативната употреба на идеите на чистия разум“; второ издание, стр. 670 до 696; български превод, стр. 611 до 628. [↑](#footnote-ref-111)
112. Мое постоянно намерение в *Критиката* бе да не пропускам нищо, което би могло да доведе изследването на природата на чистия разум до завършеност, колкото и дълбоко скрито да лежеше то. После се предоставя на желанието на всеки докъде да разпростре изследването си, след като му е само набелязано какви още биха могли да се проведат; защото това е, което може с право да се очаква от този, който се е заел да измери цялото това поле, за да го предостави след това на други за бъдеща обработка и разпределение по желание. Тук спадат и двете схолии, които поради сухотата си трудно биха се препоръчали на любители и поради това са поставени само за познавачи. [↑](#footnote-ref-112)
113. „Става дума“ е прибавено от Hartenstein. [↑](#footnote-ref-113)
114. Така Erdmann Akademieausgabe; Vorländer: „средство“. [↑](#footnote-ref-114)
115. „Във“ прибавка на Hartenstein, Vorländer. [↑](#footnote-ref-115)
116. Kant: „не само“, също Erdmann Akademieausgabe; Vorländer, Natorp премахват „не“, като отбелязват, че пречи на смисъла. [↑](#footnote-ref-116)
117. Kant: „трансцендентния“, поправил Erdmann Akademieausgabe според текста на гьотингенската рецензия. [↑](#footnote-ref-117)
118. На никаква цена не по-висшия. Високи кули и подобните на тях метафизически-големи мъже, около които обикновено духа много вятър, не са за мен. Моето място е плодородната долина (Bathos) на опита и думата: трансцендентален, чието толкова пъти посочено от мен значение не е дори схванато от рецензента (така бегло е прегледал той всичко), не означава нещо такова, което излиза извън всеки опит, а онова, което наистина предхожда опита (*а priori*), но все пак не е определено за нищо повече, освен само да направи възможно опитното познание. Когато тези понятия надхвърлят опита, тогава употребата им се нарича трансцендентна, която се различава от иманентната, т. е. от стеснената до опита употреба. В произведението е предвидено достатъчно срещу всички погрешни тълкувания от този вид; но за рецензента са били изгодни тъкмо погрешните тълкувания. (б. а.) [↑](#footnote-ref-118)
119. Идеализмът в собствения смисъл на думата винаги има една фантазираща цел и не може и да има друга; моят обаче има за цел само да се разбере възможността па нашето априорно познание за предмети на опита, една проблема, която досега още не е разрешена, дори не е била поставяна. С това пада целият фантазиращ идеализъм, който винаги е заключавал(както също може да се види още от Платон) от нашите априорни познания (дори от тези на геометрията) за друг (именно интелектуален) наглед, а не за този на сетивата, защото съвсем не е дошло някому наум, че сетива също биха могли да представят нагледно *а priori*. [↑](#footnote-ref-119)
120. Рецензентът често се бори със собствената си сянка. Когато аз противопоставям на съновидението истината на опита, той съвсем не мисли, че тук става дума само за известното *somnium objective sumptum* на философията на Волф, което е само формално и при което съвсем не се има пред вид разликата между сън и будност и не. може и да се разглежда в една трансцендентална философия. Впрочем той нарича моята дедукция на категориите и таблицата на основните разсъдъчни положения: „общоизвестни основни положения на логиката и онтологията, изразени по идеалистически начин“. Достатъчно е читателят да се справи само с това в тези Пролегомени, за да се убеди, че едно по-жалко и дори исторически по-неправилно съждение съвсем не би могло да бъде направено. [↑](#footnote-ref-120)
121. У Kant липсва: „да бъде изследвана“, също у Erdmann Akademieausgabe; думите са прибавени от Vorländer според първия план на Kant. [↑](#footnote-ref-121)
122. У Kant липсва: „да имат“, също у Erdmann Akademieausgabe; думите са прибавени от Vorländer според ръкописа на Kant. [↑](#footnote-ref-122)
123. Kant: „метафизиката“, поправил Hartenstein. Vorländer предполага, че е ръкописна или печатна грешка. [↑](#footnote-ref-123)
124. Първо издание, тезите и антитезите на четирите антиномии; второ издание, стр. 454 – 489; български превод, стр. 460 – 491. [↑](#footnote-ref-124)