

НА ПОРОЗІ ЗАВЕРШЕННЯ «КРИТИЧНОЇ СПРАВИ»: ЕСТЕТИКА, ТЕЛЕОЛОГІЯ І СИСТЕМА В «КРИТИЦІ СИЛИ СУДЖЕННЯ»

«Критика сили судження» була опублікована саме так, як забажав її автор, наприкінці квітня 1790 року, якраз до Ляйпцизького книжкового ярмарку. Авторові щойно виповнилося шістдесят шість років, і ним був уже досить знаний далеко поза межами його рідного Кьонігсберга Імануель Кант (22.04.1724–12.02.1804)¹. Після «Критики чистого розуму» (1781/1787) і «Критики практичного розуму» (1788) «Критика сили судження» закінчує трилогію, мабуть, найвідоміших його творів. Адже сам Кант у передмові до цього твору зазначає, що ним він «завершує свою цілу критичну справу ... і переходить до доктринальної», тобто до систематичної розробки метафізики природи і метафізики звичаїв (AA V, 170)². На підставі цих слів, а ще більше на

1 Тут не місце наводити біографічні відомості про І. Канта, що їх може легко знайти за інформаційної доби кожен охочий. З наукового погляду вартими уваги є чотири біографії Канта: Schubert, F. W. Immanuel Kant's Biographie. Zum grossen Theil nach handschriftlichen Nachrichten. Leipzig, Voss, 1842. Cassirer, E. Kants Leben und Lehre. 2. Aufl., Berlin, B. Cassirer, 1921. Vorländer, K. Immanuel Kants Leben. 4., verb. Aufl. Hamburg, Meiner, 1986. Kuehn, M. Kant. A Biography. CUP, 2001. Див. український переклад Гаєр, М. Світ Канта / пер. з нім. Л. Харченко. К.: Юніверс, 2007.

2 Цитати з творів Канта, крім «Критики чистого розуму», подаються за академічним виданням: Kant I. Gesammelte Schriften. Hrsg. von der Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften. Berlin,

грунті міркувань Канта у вступі до твору, де йдеться про «прірву» між поняттям природи і поняттям свободи, відповідно, про «опосередкування» силою судження двох частин філософії, переважна більшість дослідників вважають, що третя «Критика» якраз і покликана «заповнити прогалину, що існує між царством свободи та царством природи»¹. Утім, парадокс полягає в тому, що Кант навряд чи мав план писати три «Критики» і тоді, коли опублікував перше видання «Критики чистого розуму», і тоді, коли писав «Критику практичного розуму» в 1787 р. Читач жодної з «Критик» не відчуватиме, що має бути ще наступна, хоча ретроспективно і помічатиме зв'язок із попередньою.

«Критика сили судження», на відміну від попередніх «Критик», вирізняється тематичною розмаїтстю і багат шаровістю, що вочевидь ускладнює її сприйняття та розуміння. Справді-бо, в ній читач натрапляє на такі досить різні теми і сюжети: 1) естетика, що диференціюється на теорію суджень смаку, теорію літератури і мистецтва, теорію продукування творів мистецтва, естетику природи; 2) філософська телеологія; 3) філософська теологія; 4) ідея системи філософії, що

Reimer (Walter de Gruyter), 1900 sqq. Bd. I sqq. Після аббревіатури AA (Akademie-Ausgabe) римські цифри позначають номер тому в наскрізній нумерації, а арабські цифри — відповідну сторінку; у разі потреби після крапки наведені рядки.

- 1 Röd, W. Philosophie der Neuzeit 3. Kritische Philosophie von Kant bis Schopenhauer. München, Beck, 2006, S. 92. Пор. також: Kroner, R. Von Kant bis Hegel. Tübingen, Mohr, 1921, Bd. I, S. 224–225. Fischer, K. Immanuel Kant und seine Lehre. 2. Teil, 4. Aufl., Heidelberg, Winter, 1899, S. 405, 409.

має пов'язати природу (пізнання) і свободу (мораль); 5) філософія природи, передусім як філософія органічної природи; 6) питання пізнання з теоретичної філософії; 7) моральна філософія; 8) філософія культури; 9) філософія історії; 10) ряд полемічних історико-філософських сюжетів. Вочевидь, перед нами якийсь «своєрідний різновид енциклопедії філософських наук»¹. Але так само очевидно, що «амбітна та складна третя *Критика*»² небезпідставно розцінюється як «найсуперечливіша праця Канта», що містить цілий «клубок проблем»³.

АМБІВАЛЕНТНІСТЬ ЕСТЕТИКИ

Основними поняттями і, відповідно, предметними сферами третьої «Критики», які легко вичитуються навіть зі змісту твору, але важко поєднуються в свідомості сучасних читачів, постають «естетика» і «телеологія».

Здебільшого ж ця «Критика» дещо простіше кваліфікується як Кантова естетична теорія, що, звісно, не позбавлено змістових підстав. Адже естетика в сучасності має значення «науки про мистецтво», чи про

-
- 1 Höffe, O. Einführung in Kants Kritik der Urteilskraft. In: Kant. I. Kritik der Urteilskraft. Hrsg. von O. Höffe. Klassiker Auslegen, Bd. 33. Berlin, Akademie, 2008, S. 5.
 - 2 Guyer, P. Editor's introduction, p. XXIII. In: Kant, I. Critique of the power of judgment. Edited by Paul Guyer. New York, CUP, 2000. Надалі «Вступ» Пола Гаєра скорочено цитується як Guyer, Editor's introduction із вказівкою сторінки.
 - 3 Henckmann, W. Das Problem der ästhetischen Wahrnehmung in Kants Ästhetik. In: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, Bd. 78, 1971, S. 324, 327.

«форми прекрасного в художній творчості», чи про «систему поглядів на мистецтво». Певна річ, міркування Канта про класифікацію «красних мистецтв» (§§ 51–53)¹ чи про генія як творця красних мистецтв (§ 46) достатньо підкріплюють такий поширений погляд, мовляв, у третій «Критиці» він виклав свою естетичну теорію. Будь-який підручник з естетики чи будь-яке дослідження про історію естетики повідомляють читачам саме таку інформацію².

А проте, у випадку з поняттям «естетика» у Канта ми маємо особливий казус. У «Критиці чистого розуму» поняття «естетика» фігурує лише у складі «трансцендентальної естетики», яка є першим розділом цього твору і в якій Кант викладає своє вчення про простір і час як чисті форми людського помислу для споглядання зовнішніх речей і нашого внутрішнього чуття. Іншими словами, ця частина є вченням «про всі принципи чуттєвості а priori» (KrVA 21/B 35)³. Вагома примітка до цього визначення, де Кант розтлумачує своє розуміння слова «естетика». Зокрема, Кант вважає «марним

1 Надалі в тексті вказівки параграфів, якщо не зазначено іншого, стосуються параграфів третьої «Критики».

2 Див., наприклад, Левчук Л. Т., Панченко В. І., Оніщенко О. І., Кучерюк Д. Ю. Естетика: Підручник. 3-тє вид., допов. і переробл. К.: Центр учбової літератури, 2010, С. 18–19. Gilbert, K. E., Kuhn, H. A History of Esthetics. New York, Macmillan, 1939, p. 321 sqq.

3 Цитати з «Критики чистого розуму» наводяться з традиційним скороченням KrV (Kritik der reinen Vernunft), а літери А і В вказують відповідно на сторінки першого (1781) і другого (1787) видання. Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Hrsg. von Jens Timmermann. Hamburg, Meiner, 1998. XXII, 995 S.

намаганням» «підпорядкувати критичне обґрунтування [Beurteilung] прекрасного принципам розуму і піднести його правила до [рангу] науки». Обґрунтовує він це так: «Адже згадані правила або критерії згідно зі своїми джерелами є суто емпіричними й, отже, ніколи не можуть слугувати за закони а рґіогі, на які мусило б скеровуватися наше судження смаку, радше це останнє становить властивий пробний камінь правильності перших» (KrVA 21). Іншими словами, оскільки естетичне судження про прекрасне спирається на емпіричні правила, його не можна підвести під загальність принципів, отже, йому не можна надати наукового статусу. Викладений у першій «Критиці» проєкт трансцендентальної філософії був задуманий як проєкт теоретичної філософії *par excellence*, що ригористично виключав «все практичне», тобто всі поняття, що мають емпіричне походження, зокрема поняття втіхи і не-втіхи (KrVA 801, B 29).

У друге видання першої «Критики» (1787) Кант вносить деякі доповнення, які справді можна оцінювати як «прикметне *послаблення* фрази»¹. Адже тепер текст виглядає так: «...згідно зі своїми *найголовнішими* джерелами» і «...не можуть слугувати за *визначені* закони а рґіогі». Але найвагомішою є видозміна другого речення: «Тому варто було б *або* знову скасовувати це іменування [sc. естетика] ... *або* поділитися у цьому іменуванні

1 Vorländer, K. Einleitung des Herausgeber. In: Kant, I. Kritik der Urteilskraft. 5. Aufl. Herausgegeben, eingeleitet und mit einem Personen- und Sachregister versehen von Karl Vorländer. Leipzig, Meiner, 1922, S. X. Надалі «Вступ» К. Форлендера скорочено цитується як Einleitung des Herausgeber із вказівкою сторінки.

зі спекулятивною філософією і сприймати естетику почасти в трансцендентальному, почасти в психологічному значенні» (всі виділення курсивом позначають доповнення другого видання) (KrVB 35–36)¹. Безперечно, у першій «Критиці» і в обох її виданнях поняття «естетика» вжито лише в трансцендентальному значенні. Але от значення цих видозмін, які Кант «завершив, мабуть, тільки в квітні місяці 1787 р.» (AA III, 558), оцінити можна лише інтерпретативно. З одного боку, цілком слушно, що за «кілька років перед оприлюдненням “Критики сили судження” Кант, вочевидь, ще не думав про те, щоб перетворити естетику на тему трансцендентального дослідження»², позаяк він у першій половині 1787 р. ще працював над рукописом другої «Критики». З іншого боку, вважати їх «драматичною зміною, що відбулася в Кантовому погляді на естетику»³ буде великим перебільшенням, оскільки психологічне витлумачення естетики нескладно знайти в докритичній творчості Канта, наприклад, у праці «Спостереження над почуттям прекрасного і піднесеного» (1763), хоча і без чіткої фіксації поняття «естетика».

Але як тоді стоять справи із розглядуванням поняттям у третій «Критиці», яка, мовляв, і подає Кантову

-
- 1 На жаль, виконаний на підставі другого видання український переклад твору Канта не дає змоги простежити цю видозміну позиції Канта. Див. Кант, І. Критика чистого розуму / пер. з нім. та приміт. І. Бурковського. К.: Юніверс, 2000. С. 57.
 - 2 Röd, W. Philosophie der Neuzeit 3. Kritische Philosophie von Kant bis Schopenhauer. München, Beck, 2006, S. 92.
 - 3 McQuillan, J. C. Kant on the Science of Aesthetics and the Critique of Taste. *Kant Yearbook*, Vol. 9, Issue 1, p. 126.

естетичну теорію? Це поняття трапляється у тексті лише один (!) раз, і то як «трансцендентальна естетика сили судження» (у «Загальній заувазі до експозиції естетичних рефлексувальних суджень» (АА V, 269. 36). Натомість прикметник «естетичний» є часто вживаним у тексті, а проте — і це вагомо особливо підкреслити — він завжди стосується смаку, обговорювання, судження, сили судження, почуття суб'єкта, уявлення, доцільності тощо, але ніколи не пов'язаний із прекрасним як таким або з «наукою про мистецтво».

Дещо докладніше тлумачиться поняття «естетика» і навіть вислів «естетичне» в першій редакції «Вступу» до третьої «Критики», що її Кант, однак, відхилив. Так само, як і в першій «Критиці», тут мовиться про «трансцендентальну естетику» як науку (вчення), що має справу з формою чуттєвості, вона є «вченням про чуття» (АА XX, 247). Але оскільки в третій «Критиці» увага зосереджена на відношенні уявлення не до предмета, а до «почуття втіхи чи невтіхи», що має «суб'єктивне значення», відповідно, естетичне уявлення чи естетичне судження є по суті чуттєвим і суб'єктивним, то й не може бути ніякої «естетики почуття як науки» (АА XX, 222).

Ще більшої непевності додає той прикметний факт, що Кант *ніколи* не читав курсів лекцій з естетики! Цей момент може здатися невагомим, але все ж варто зважати на ту обставину, що майже в усіх випадках твори Канта корелюють із відповідними лекційними курсами, які він читав в університеті або приватно (як приват-доцент) і які давали відповідний змістовий матеріал, що був чітко обмежений і визначений тими підручниками, які у вигляді припису були обов'язковими для читання

курсів. Спираючись на достовірні джерела, Е. Арнольдт описав усі курси, читані Кантом у його викладацькій діяльності (1755/56–1796 рр.). Жодної лекції про естетику, а також про загальну енциклопедію і політику Кант не прочитав¹.

Не менш показовим є і такий факт із біографії філософа. Після кількох марних спроб здобути місце професора в рідному університеті, розпочатих ще в 1756 році, улітку 1764 року з'явилася перспектива обійняти посаду професора поетичного мистецтва, цього найвищого за рангом з-поміж усіх красних мистецтв (§ 53). Однак магістр Кант відмовився від такої пропозиції, хоча і потребував сталого доходу, він «не відчував себе покликаним для цієї професури», тож мусив чекати іншої слушної нагоди². Навряд чи професор Кант змінив свою позицію в такому принциповому питанні впродовж написання третьої «Критики».

Такий невтішний стан справ із приводу невизначеності та непевності одного з центральних понять твору, коли в тексті автор пише про прекрасне і піднесене, про красні мистецтва та їхню класифікацію, про генія і смак стосовно краси природи і краси мистецтва, але при цьому сам автор не називає свій твір (його частину) естетичним у значенні теорії прекрасного, спонукає деяких дослідників навіть стверджувати, що в третій «Критиці»

1 Arnoldt, E. Möglichst vollständiges Verzeichniss aller von Kant gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen nebst darauf bezüglichen Notizen und Bemerkungen. In: *Altpreuussische Monatsschrift*, Bd. XXX, 1893, S. 545–546.

2 Vorländer, K. Immanuel Kants Leben. 4., verb. Aufl. Hamburg, Meiner, 1986, S. 78.

і немає жодної естетики в сучасному значенні цього поняття¹. Утім, навряд чи хтось візьме під сумнів те, що Кант, трактуючи вказані теми, перебуває на полі естетичної тематики в традиційному сенсі слова, однак з певних причин усе ж не бажає називати все це естетикою.

Уперше повний титул твору «Критика сили судження» трапляється в листі Канта до К. Л. Райнгольда² (12.05.1789), в якому Кант висловлює сподівання, що «моя критика сили судження (однією частиною якої є критика смаку)» буде опублікована восени цього ж року (AA XI, 39)³. Але для історії виникнення цього твору надзвичайне значення має інший лист Канта до Райнгольда, датований 28–31.12.1787, в якому Кант докладно описує свою поточну роботу і каже, що «... тепер я маю справу з критикою смаку» (AA X, 514). Згадане в обох листах словосполучення «критика смаку» в першій «Критиці» вказане як альтернативна назва до «естетики» (KrVA 21/B 35). Тому цілком обґрунтовано можна припустити, що саме під рубрикою «критика смаку» Кант розглядає традиційну естетичну тематику.

1 «Естетику як науку ... про такі речі, які вимагають смаку ... третя «Критика» не воліє ані подати, ні обґрунтувати». Wieland, W. Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2001, S. 46.

2 Райнгольд, Карл Леонгард (1757–1823) — професор філософії в Єні (1787), потім у Кілі (1794), завдяки своїм «Листам про Кантівську філософію» (1786/87) став одним із перших популяризаторів філософії Канта і відтоді постійним кореспондентом у листуванні з Кантом.

3 Докладніше про історію виникнення «Критики сили судження» див. у підрозділі «Історія виникнення твору».

Поняття «критика смаку» ми знаходимо в докритичній праці Канта «Повідомлення про розклад лекцій у зимовому півріччі 1765/66 рр.» (1765). Анонсуючи свій виклад логіки за підручником Г. Ф. Маєра¹, Кант відзначає, що «дуже близька спорідненість матерії» дає змогу при розгляді «критики розуму» «кинути погляд на критику смаку, себто естетику». При цьому Кант підкреслює, що «правила однієї [sc. критики розуму] завжди слугують для того, щоб висвітлити правила іншої», а їхня відмінність дозволяє «ліпше збагнути їх обидві» (АА II, 310–311).

У листі до М. Герца² (21.02.1772), який є вирішальним у передісторії написання «Критики чистого розуму», Кант повідомляє про хід своїх міркувань і планів у царині «всієї філософії» і, зокрема, зазначає: «Принципи почуття, смаку і сили обсуджування разом з їхніми наслідками, приємним, прекрасним і добрим, я також уже давно накреслив у своє достатнє задоволення» (АА X, 129). Разом із теоретичною і практичною частинами філософії Кант далі пише про «план твору» під заголовком «Границі чуттєвості та розуму», що буде складатися із двох частин, теоретичної і практичної. «Перша містить у двох розділах 1) феноменологію взагалі, 2) метафізику, а саме лише згідно з її природою і методом. Друга так само в двох розділах [містить] 1) загальні принципи почуття смаку і чуттєвого бажання, 2) перші

1 Маєр, Георг Фридрих (1718–1777) — німецький філософ, послідовник системи К. Вольфа і учень А. Г. Баумгартена.

2 Герц, Марк (1747–1803) — німецький лікар і філософ, слухач лекцій Канта, був опонентом Кантової докторської дисертації 1770 р. і відтоді постійним кореспондентом у листуванні з Кантом.

підстави звичаєвості» (АА Х, 129). У цьому листі вагомо не лише те, що прекрасне співвіднесене із принципами чи правилами смаку, але також те, що при обмірковуванні своєї «критичної системи» філософії Кант зважає на естетику як критику смаку, однак не планує подавати її як окреме дослідження. Йдеться-бо про один твір. Щоправда, відтоді проміне більш ніж п'ятнадцять років, перш ніж розпочнеться робота над «критикою смаку», але вже як окремою частиною «критичної справи».

Хоч яким це може здатися дивним, але «критика смаку», тобто естетика, обговорюється в рамцях курсу з логіки. Починаючи з 1755 року Кант читав курс з логіки найбільше — аж 55 (54) разів¹! При цьому він незмінно послуговувався компендіумом згаданого Г. Ф. Маєра «Витяг із вчення про розум» (*Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle: Gebauer, 1752)². Особливо показовим у нашому контексті є § 22 трактату Маєра, де йдеться про досконалість пізнання (*perfectio cognitionis*). Досконалість пізнання полягає в тому, що «розмаїте в якомусь пізнанні узгоджено для певного заміру чи містить достатню його підставу». Вона поділяється на логічну досконалість, якщо пізнання виразне (*deutlich*), і на «естетичну досконалість» або «красу пізнання», якщо воно невиразне. Невиразність або заплутаність пізнання означає, що в ньому добре

1 Arnoldt, E. Möglichst vollständiges Verzeichniss aller von Kant gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen nebst darauf bezüglichen Notizen und Bemerkungen. In: *Altpreussische Monatsschrift*, Bd. XXX, 1893, S. 625–626.

2 Цей текст передруковано в 16-му томі академічного зібрання творів Канта (АА XVI, 3–872).

не усвідомлюються і не відрізняються одне від одного його елементи чи ознаки¹.

У своїх лекціях Кант дещо по-різному експлікує цю філософему. У курсі «Логіка Бломберг» (70-ті рр.)² спершу дещо критично зазначено, що поняття досконалості тут наведено «у неслушному місці», бо належить воно до метафізики. Також указано на те, що краса є «власне справою мистецтва. А мистецтво передбачає вправляння» (АА XXIV/1, 50). Утім, далі подається «шкільне» відтворення тези: «Логічні досконалості суть такі, які лише сприймаються, коли річ розглядають виразно. А естетичні досконалості суть такі, які відчуваються через заплутані поняття» (АА XXIV/1, 51). Наступний пасаж тільки підкреслює естетичну досконалість, яка «одразу втрачає свою цінність, щойно поняття робиться виразним» (ibid.).

Дещо інакше викладена відмінність обох різновидів досконалості в курсі «Логіка Філіпі» (1772). «Логічною досконалістю є злагодженість пізнання з об'єктом. Естетичною [досконалістю є] злагодженість пізнання із почуттям. Перша є істиною, друга — красою» (АА XXIV/1, 346–347). У цьому курсі Кант докладно зупиняється на поняттях приємного, прекрасного, постійно уточнює поняття смаку, відзначає «активність чуттєвості» як джерела правил смаку, вказує на неодмінність товариськості для смаку тощо; одне слово, тут ми

1 Про відмінність логічної та естетичної виразності йдеться також в опублікованому 1800 року підручнику Канта з логіки за редакцією Г. Б. Єше (АА IX, 62–63).

2 Усі курси названі іменами тих слухачів/авторів, які залишили після себе відповідні записи/конспекти цих курсів.

можемо знайти багато чого, що в певній формі увійде до складу третьої «Критики». Вельми показовою є спроба визначити смак як «критику того, що подобається загалом . . . тож той має смак, хто вміє вибирати, що подобається загалом. Одначе що ж бо критикує те, що подобається загалом?» Такою інстанцією тут постає не розсуд, а «завдяки досвідам вправна чуттєвість» (AA XXIV/1, 352). Ще один прикметний пасаж. «Вчення про смак не є жодним вченням, жодною доктриною, а лише критикою. Критикувати означає зіставляти особливий випадок із цілим обсягом чуттєвості» (AA XXIV/1, 359). Справді-бо, «критика смаку» є темою логіки, яка поглинає і естетичну проблематику. В одній із рефлексій Кант не без дотепності увиразнює співвідношення естетики і логіки так: «Естетика є лише засобом привчити надзвичайної лагідності людей до строгості доказів і пояснень. Так само, як дітям намащують медом вінця посудини» (R. 1753, AA XVI, 102)¹.

Естетична тематика інкорпорована не лише в курс із логіки, але також у курс із антропології, що був розпочатий у зимовий семестр 1772–1773 рр.² За основу

1 Хоча ця рефлексія датується відносно ранньою фазою в еволюції творчості Канта (1752–1756 рр.), у ній усе-таки чітко відчутна протилежність між чуттєвою настановою і холодною логічністю (докази і пояснення). Інструментальний характер естетики (лише засіб) можна тлумачити в різний спосіб.

2 Лекції з антропології Канта видані на належному науковому рівні лише нещодавно в рамках академічного видання творів філософа. Kant, I. Vorlesungen über Anthropologie. Bearbeitet von Reinhard Brandt und Werner Stark. Berlin, de Gruyter, 1997, S. CLI, 1691 (AA XXV, 2 Teile).

свого викладу Кант брав ту частину «Метафізики» А. Г. Баумгартена, що була присвячена «емпіричній психології» (§§ 504–699). Курс стосувався як нормального, так і аберантного функціонування людського пізнання, почуття та бажання, підкреслювалися як індивідуальні, так і культурні відмінності у функціонуванні та вжитку цих трьох спроможностей. Естетичні сюжети можна знайти в різних місцях курсу, що, мабуть, було зумовлено порядком розташування матеріалу в Баумгартена. У першій частині, де йшлося про спроможність пізнання, розглядалися такі теми: природа поетичного винайдення, відмінність мистецтв і геній як джерело мистецької творчості. А головний предмет смаку розглядався прямо в середині другого розділу, де йшлося про здатність почуття, яке Кант розуміє насамперед як почуття втіхи/невтіхи. Певним підсумком таких антропологічних студій, які, звісно, включають естетичні пасажі, можна вважати опубліковану в 1798 році «Антропологію з прагматичного погляду»¹.

Утім, не тільки в лекційних курсах з логіки й антропології Кант торкався питань, пов'язаних з естетикою. У так званих рефлексіях (тобто різноманітних нотатках і начерках Канта, які є або окремими аркушами, або маргіналіями до чужих чи власних творів), а саме в частині рефлексій до курсів з логіки (AA XVI, 99–166, 333–340) і з антропології (AA XV/1, 265–309), можна знайти багатий матеріал, який дає змогу ліпше

1 Див. AA VII, 117–333. Стосовно Кантового розуміння антропології та багаторівневого антропологічного дискурсу Канта див.: Козловський В. Кантова антропологія: джерела, констеляції, моделі. К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2014, С. 36–426.

простежити еволюцію думки з певного питання чи навіть краще зрозуміти передісторію певних положень і частин теорії¹. У рефлексіях з логіки провідними є такі комплекси питань: згадана вже логічна та естетична досконалість пізнання, недосконалості пізнання, ясне, виразне та темне пізнання, жвавість пізнання, ступені виразності. Рефлексії з антропології згруповані в таких тематичних блоках: про неусвідомлювані уявлення, про відмінність чуттєвості від розсуду, про п'ять чуттів, про силу виображення, про почуття втіхи і невтіхи, про чуттєву втіху, про почуття до прекрасного, про силу судження, про смак, про прекрасне і піднесене².

І лекції з логіки та антропології, і так звані естетичні рефлексії Канта, незважаючи на їхню фрагментарність, достатньо переконливо свідчать про те, наскільки Кант у своїх міркуваннях про естетику і критику смаку був пов'язаний із тогочасним філософським контекстом. Специфічна конфігурація цього контексту була задана школою Кристіана Вольфа (1679–1754).

Уперше поняття «естетика» запровадив А. Г. Баумгартен (1714–1762) у своїй двотомній праці «*Aesthetica*» (1750, 1758), і він також долучився до того, щоб ця

1 «Рефлексії засвідчують аналітичний стиль Кантового мислення, і в багатстві невимушених міркувань та суджень засвідчують вони безкрайній ідейний змістовий базис Канта». Irritz, G. *Kant-Handbuch. Leben und Werk*. 3. Aufl. Stuttgart, Metzler, 2015, S. 333.

2 Сучасна добірка рефлексій з логіки й антропології та коментарі до них запропоновані у виданні Франка/Занетті. Kant, I. *Kritik der Urteilskraft. Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie*. Hrsg. von Manfred Frank und Véronique Zanetti. Frankfurt a.M., Deutscher Klassiker Verlag, 2009, S. 11–138, 900–953.

філософська дисципліна стала інституційною. Естетика тут визначена як «наука про чуттєве пізнання»¹. Щоправда, вже у своїй дисертації «Філософські медитації про дещо, що стосується поетики» (1735) Баумгартен веде мову про естетику, яку він характеризує як «науку про чуттєво сприймані об'єкти» (αἰσθητά) і протиставляє логіці, яка пізнає свій об'єкт (νοητά) «завдяки вищій здатності пізнання»². Також у своїй «Метафізиці» (вперше видана в 1739-му) Баумгартен неодноразово згадує естетику, яка є «наукою про чуттєве пізнання і зображення» або «наукою про прекрасне», як додано в німецькому відповіднику до цього поняття³.

Повна дефініція естетики вже сама собою вказує на те, що естетика розуміється її засновником у якійсь подвійності: і як «наука про чуттєве пізнання», і як теорія красних мистецтв. Натомість така двозначність цілковито зникає у вже згаданого Г. Ф. Маєра, котрий оприлюднив свої естетичні погляди у творі «Засади всіх прекрасних наук» («Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften») у 1748–1750 pp., тобто раніше «Aesthetica». Тут ідеться

-
- 1 «Естетика (теорія вільних мистецтв, нижче вчення про пізнання, мистецтво прекрасно мислити, мистецтво аналогу розуму) є наукою про чуттєве пізнання» — AESTHETICA (theoria liberalium artium, gnoseologia inferior, ars pulcre cogitandi, ars analogi rationis) est scientia cognitionis sensitivae. Baumgarten, A. G. Aesthetica. Traiecti cis Viadrum: Kleyb, 1750, Vol. I, § 1.
 - 2 Baumgarten, A. G. Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus. Translated, with the Original Text, an Introduction, and Notes, by K. Aschenbrenner and W. B. Holther. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1954, § CXVI.
 - 3 Baumgarten, A. G. Metaphysica. Editio VII. Halae, 1779, § 533.

лише про науку чи теорію, що забезпечується тіснішим наближенням естетики до логіки. В одному місці він прямо називає естетику «логікою нижчих сил пізнання» (§ 2). В іншому пасажі стверджується, що відношення логіки та естетики до своїх відповідних предметів є тотожним (§ 5). Варто зауважити, що для поширення і рецепції нової науки естетики провідну роль відіграли саме німецькомовні «Засади», а не латиномовний трактат Баумгартена.

У проєкті естетики як «науки про чуттєве пізнання» експліцитно сформульована думка про самостійне місце чуттєвого пізнання порівняно з логічним пізнанням. Філософемою Вольфової школи є теза, що чуттєве пізнання функціонує аналогічно до вищих спроможностей пізнання (розсуд і розум), є *analogon rationis*. При цьому припускається, що існує континуальний ступеневий перехід від чуттєвості до розуму (у широкому сенсі слова), відповідно, чуттєве пізнання відрізняється від розумового лише за ступенем виразності чи заплутаності, коли неможливо окремо перерахувати всі ознаки в певному пізнанні, щоб одну річ відрізнити від інших речей. Тому чуттєве пізнання схарактеризовано як «... сукупність уявлень, які перебувають нижче виразності» (*infra distinctionem*)¹. У «Метафізиці» Баумгартен перераховує ті здатності, які становлять такий «аналог розуму», тобто являють собою «сполучення спроможностей душі для уявлення заплутаного зв'язку» між речами: 1) *ingenium sensitivum* (для пізнання подібностей), 2) *acumen sensitivum* (для сприйняття відмінностей), 3) *memoria sensitiva* (пам'ять), 4) *facultas fingendi* (продуктивна сила виображення, творча спроможність),

1 Baumgarten, A. G. *Aesthetica*. Traiecti cis Viadrum, Kleyb, 1750, Vol. I, § 17.

5) *iudicium sensitivum et sensuum* (чуттєве судження і судження чуттів), 6) *expectatio casuum similium* (очікування схожих випадків), 7) *facultas characteristicam sensitiva* (спроможність зображення)¹. Вони постають ніби «органом, який витворює чуттєві уявлення»².

Хоча естетика, звісно, трактує красу (*pulcritudo*) чи мистецтва (*artis*), однак ця нова теорія, створена на перехресті традицій риторики, поетики й антропології, усе ж сконцентрована на фігурі «прекрасного духу» (*felix aestheticus*): людини, яка наділена добрими природними нахилами, має здатності сприймати і відчувати, також має певні таланти, і вона вправляє чи культивує всі ці здатності й здібності, аби розвинутися до «прекрасного духу» (*ingenium venustum*)³. Адже естетична активність не починається тільки з мистецтвом. Тому і мета естетики окреслена так: «Ціллю естетики є досконалість чуттєвого пізнання як такого . . . А це є красою»⁴. Утім, прекрасними є не лише твори мистецтва, речі або тіла, прекрасне може бути властиво і пізнанню, якщо воно відповідає певним вимогам. Зрештою, уявлення краси має співвідноситися з ідеалом формування і розвитку всіх добрих чуттєвих і розумних нахилів *felix aestheticus*.

1 Baumgarten, A. G. *Metaphysica*. Editio VII. Halae, 1779, § 640. У цьому пункті Баумгартен відтворює схожі визначення, що їх подав К. Вольф у своїй «*Psychologia empirica*» (§§ 332, 476).

2 Nivelle, A. *Kunst- und Dichtungstheorien zwischen Aufklärung und Klassik*. 2. Aufl. Berlin, de Gruyter, 1971, S. 13.

3 Baumgarten, A. G. *Aesthetica*. Traiecti cis Viadrum, Kleyb, 1750, Vol. I, § 29 sqq.

4 Baumgarten, A. G. *Op. cit.*, § 14.

Г. Ф. Маєр прямо визнає, що продовжує започаткований його вчителем проєкт естетики, повідомляючи публіці головні ідеї свого вчителя¹. Естетика тлумачиться Маєром спершу цілком у дусі Баумгартена як «наука ... про чуттєве пізнання та його позначення» (§ 2). На відміну від вчення про розум (логіки), яке займається «досконалостями розумового пізнання», метою естетики є «окраси (Schönheiten) чуттєвого пізнання» (§ 5). Естетика має доповнювати логіку, оскільки «наші перші поняття є чуттєвими» (ibid.). Естетика також «трактує правила чуттєвого пізнання» (§ 7). Далі, в естетиці йдеться також про вдосконалення чуттєвого пізнання, яке може відбуватися у подвійний спосіб. Телеологічно, з огляду на вищі інтелектуальні спроможності, які за виразністю переважають чуттєві спроможності. Але також іманентно, залишаючись у своєрідній сфері чуттєвого, якій хоч і властиві невиразність та заплутаність, але і сама вона здатна до досконалості. Останній різновид досконалості чуттєвої сфери і називається красою. Маєр твердить: «...красою взагалі є досконалість остільки, оскільки вона пізнається невиразно або чуттєво» (§ 23). А от здатністю, яка може розкрити нам феномен краси, постає смак. Маєр визначає смак як «вправність

1 Маєр спирався на текст лекцій Баумгартена, що були прочитані 1742 року в університеті Франкфурта-на-Одері. Сам Маєр почав читати лекції з естетики в 1747/46 рр. в університеті Галє. Див. Karlheinz Barck, Jörg Heininger, Dieter Kliche. Ästhetik/ästhetisch. Ästhetische Grundbegriffe. Bd. 1. Absenz. — Darstellung. Stuttgart, Metzler, 2010, S. 325. Тут викладена досить складна й неоднозначна історія виникнення й інституціоналізації естетики в Німеччині у другій половині XVIII ст.

помічати окраси і бридкості речей», а далі подає вагоме зауваження: «Царина смаку ... не мусить обмежуватися суто сферою красних наук і свобідних мистецтв, а все, що є прекрасним і бридким, хоч би як воно було влаштовано в іншому, є предметом смаку» (§ 467). Він також формулює правила (§ 471 sqq.), дотримуючись яких смак здатен спізнати і влучно оцінити прекрасне в багатьох його сферах. Водночас ці правила дозволяють здійснити можливу досконалість уже на рівні чуттєвості. У зв'язку з постійним підкресленням значущості правил для смаку А. Нівель вказує на «утилітаристський намір» естетики Маєра, що відображається у віддаванні переваги «прагматичному кодексу понять і правил» над спекулятивним аналізом «мислення прекрасного» у Баумгартена¹. Адже ця «найнеодмінніша спроможність нашої душі» є цілком визначальною для нашої поведінки в більшості випадків звичайного життя (§ 17). І саме за цією спроможністю закріплюється функція культивування і вдосконалення чуттєвої сфери в її самотності та незважаючи на інтелектуальні спроможності.

Не зайвим буде вказати і на те, що підвалиною естетики у Маєра виступають метафізика і психологія. Краса є різновидом досконалості, а дослідженням правил досконалості, що можуть застосовуватися до краси, займається метафізика. Тому естетика називається, крім іншого, «мегафізикою красних мистецтв і наук» (§ 4). Водночас у естетиці йдеться про дослідження нижчих пізнавальних спроможностей, які й витворюють твір мистецтва, тож естетика спирається на «науку про душу».

1 Nivelle, A. Kunst- und Dichtungstheorien zwischen Aufklärung und Klassik. 2. Aufl. Berlin, de Gruyter, 1971, S. 44.

Теза, що естетика є наукою про чуттєвість (чуттєве пізнання), об'єднує позицію Канта, висунуту ще в першій «Критиці», із поглядами Баумгартена і Маєра. Однак застосування поняття естетики також до теорії красних мистецтв чи «критики смаку» Кант категорично відхиляє. По-перше, судження смаку для Канта не є похідним від судження пізнання чи пізнанням нижчої спроможності, воно взагалі не є пізнанням. По-друге, хоча смак і допускає певні правила для свого культивування чи вправлення, а проте не може бути мови про жорстку регламентацію з боку правил чи приписів при обсуджуванні смаку, тож не існує і вчення про смак, яке досягло б рангу науки.

І все ж наприкінці «Критики практичного розуму» ми знаходимо певне свідчення того, як Кант тлумачить сам «естетичний досвід», що докладно буде розвинуто вже у третій «Критиці». Йдеться про «заняття сили судження» в такому «обсуджуванні» «наших власних сил пізнання», яке «надає чесноті або способу мислення згідно з моральними законами такої форми краси, яка подивовує, але через це її ще не шукають ... як усе те, розгляд чого суб'єктивно викликає усвідомлення гармонії наших сил уявлення, і при цьому ми почуваємо посиленою цілком усю нашу спроможність пізнання (розсуд і силу виображення), породжує якесь вподобання, що дається передати також іншим, хоча при цьому існування об'єкта залишається для нас байдужим, бо він розглядається лише як привід, щоб зазначити в нас піднесений над тваринністю нахил талантів» (AA V, 160). Отже, тут сформульовані ключові моменти трактування смаку: «форма краси» — суб'єктивне усвідомлення «гармонії наших сил уявлення» — посилення «цілком

усієї спроможності пізнання» — викликання «вподобання», яке є загально передаваним і «незаінтересованим» — сам об'єкт розцінюється як суто «привід» у такому досвіді. Цілком можливо, що саме такого розуміння «естетичного досвіду» Кант дотримувався і в першій «Критиці», експліцитно не висловлюючи цього¹.

ТЕЛЕОЛОГІЯ І ФОРМИ ДОЦІЛЬНОСТІ

Витоки телеології (від *télos* — «ціль», «мета» і *λόγος* — «вчення») сягають іще спекуляцій досократівських мислителів про походження світу, а телеологічний погляд на природу вперше засвідчений у Анаксагора (499–428 до н. е.), для якого «ум» (*νοῦς*) постає таким принципом порядку, з огляду на який і впорядкований світ, і слід розуміти кожне суще². Відтоді, а ще більше починаючи з Арістотеля, для якого *causa finalis* є однією з чотирьох причин для пізнання і пояснення сущого, телеологічний спосіб розгляду стає невід'ємним складником філософування.

1 Поняття «смак», «судження смаку», «краса» і «вподобання» інколи трапляються в тексті першої «Критики», але там вони ніде не мають «естетичного» забарвлення. Водночас у лекційному курсі «Людинознавство» (*Menschenkunde*) зимового семестру 1781–1782 рр. можна знайти аналогічні формулювання про «гармонійний порух усіх наших сил помислу при [сприйнятті] музики, поезії, які є почуттям сприяння нашому життю» (AA XXV/2, 1069).

2 *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hrsg. von Hermann Diels und Walther Kranz. 6. Aufl. Berlin, Weidmann, 1961 (DK 59B 12). Див. також Theiler, W. *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*. 2. Auf. Berlin, de Gruyter, 1965.

Але поняття «телеологія», попри своє старогрецьке мовне коріння, з'явилося і закріпилося у філософії на дві тисячі років пізніше за свої витoki. Його запровадив К. Вольф у своїй латинській логіці 1728 року, а саме у третій главі «*Discursus praeliminaris de philosophia in genere*», що стоїть на початку твору. Телеологія визначена як «частина філософії природи, яка пояснює цілі речей ... [i] є дуже широкою і корисною»¹. У Вольфовій класифікації наук фізика поділяється на три частини: «експериментальну фізику», де, послуговуючись аналітичним методом, намагаються встановити принципи фізики на підставі досвіду; «догматичну фізику», у якій, спираючись на ці принципи, синтетично наводяться пояснення і докази явищ з використанням «діяльних причин» (*causae efficientes*), і ту «частину фізики», яка є телеологією. Згідно з базовою засадою такої класифікації, «нижчі» науки припускають поняття і положення «вищих» наук, тому телеологія Вольфа передбачає низку положень «догматичної фізики» і «природної теології». Наприклад, посилаючись на астрономічні спостереження, Вольф стверджує, що Всесвіт містить незліченну множину тіл. У природній теології встановлено, що Бог має повне знання про весь світ і про все, що він містить. На основі цих положень Вольф у своїй телеології стверджує, що «незліченна множина тіл у світі разом із їхньою незбагненою розмаїтістю дає зразок

1 «...philosophiae naturalis pars, quae fines rerum explicat, nomine adhuc destituta, etsi amplissima sit et utilissima. Dici posset Teleologia». Wolff, Ch. *Philosophia rationalis sive Logica*. Ed. 3. Francofurti & Lipsiae, 1740, § 85.

величі божественного розуму [Verstandes]»¹. Отже, на підставі даних природничої науки в телеології наводяться додаткові докази істинності природної теології. Тому телеологія у Вольфа має подвійний статус, з одного боку, природничо-науковий, а з іншого боку, метафізичний. Усі телеологічні міркування в природничо-науковій сфері припускають уже знання про існування і заміри Бога, що є предметом природної теології².

Кант упродовж свого життя залишався переконаним у тому, що для пояснення органічних істот не достатньо механічних принципів, відповідно, фізично-хімічних сил. В одній зі своїх ранніх праць «Загальна природна історія і теорія неба» (1755) він недвозначно стверджує, «що швидше можна буде досягнути утворення всіх небесних тіл, причину їхніх рухів, одне слово, походження цілого теперішнього устрою світобудови, ніж із механічних підстав увиразниться й уповні стане відомим витворення однієї єдиної бадиліни чи однієї гусені» (AA I, 230).

Дещо пізніше, у трактаті «Єдино можливий довід для демонстрації існування Бога» (1762), зазначено, що «будова рослин і тварин виявляє таку організацію, для якої недостатніми є загальні й необхідні закони природи», тож вона вказує на «безпосередньо божественне упорядкування» (AA II, 114, 144). «Створіння

1 Wolff, Ch. Vernünftige Gedancken von den Absichten der natürlichen Dinge. 3. Aufl. Franckfurt und Leipzig, Rengerische Buchhandl., 1737, S. 38–39, § 23.

2 Докладніше про телеологію в К. Вольфа див. Buchenau, S. Die Teleologie zwischen Physik und Theologie. In: *Aufklärung*. Bd. 23, 2011. S. 163–172.

рослинного і тваринного царства подають гідні подиву приклади якоїсь випадкової, але згідної з великою мудрістю єдності». Вони можуть походити лише від якогось «мудрого творця, який матерію, з якої вони складаються, злагодив у такий пречудовий порядок». І цей порядок із необхідністю не випливає з одного-єдиного закону, а радше є випадковим. Дуже різні, у своїй будові надзвичайно складні чуттєві апарати, кінцівки, органи довільного руху тощо у мистецький спосіб поєднані для плідної взаємодії. І це припускає мудрого творця (AA II, 107, 125 sq.). У праці «Марення духовидця, прояснені мареннями метафізики» (1766) сказано про те, що все, «що в світі містить принцип *життя*, здається, є іматеріальної природи. Справді-бо, будь-яке *життя* тримається на внутрішній спроможності *самовільно* визначати самого себе». А проте, з іншого боку, «стан усього того, що є матеріальним, зовнішньо *залежний* і *примушений*, тож ті *натури*, які *самостійно* *активні* і *діяльні* із своєї внутрішньої сили, повинні містити підставу *життя*, одне слово, ті [натури], чия власна *самоволя* спроможна сама собою визначатися і змінюватися, навряд чи можуть бути матеріальної природи» (AA II, 327, cf. 329 sqq.). В одному місці Кант прямо каже, що «духовна природа» є «принципом *життя*» (AA II, 351). Іматеріальне тут протиставляється механізму матеріального світу.

Проблематика телеології займає чільне місце в статті «Про вжиток телеологічних принципів у філософії» (1788), де Кант прямо стверджує, що природничо-наукове, фізично-механічне пояснення організму цілковито неможливе для людського розуму, а тому залишається вдаватися до телеологічного пояснення. «Оскільки поняття організованої істоти вже містить у собі те, що вона

є матерією, в якій усе взаємно перебуває у відношенні одне до одного як ціль і засіб, а це можна мислити тільки як *систему кінцевих цілей*, тож можливість цієї системи залишається лише телеологічним, але у жодному разі не фізично-механічним способом пояснення принаймні для *людського* розуму, то у фізиці не можна запитувати, звідки початково походить будь-яка сама організація [Organisierung]» (AA VIII, 179). Кант схиляється до думки, що метафізиці потрібно делегувати повноваження шукати відповідь на таке питання, а саме як «причину організованих істот ... ми мусимо мислити собі ... *інтелігентну істоту*» (AA VIII, 182).

Згідно з першою «Критикою», «*спекулятивний інтерес розуму*» вимагає «*будь-яке упорядкування в світі розглядати так, немовби воно виникло із заміру якнайвищого розуму*». Доки ця ідея сполучення всіх речей згідно з «телеологічним взаємозв'язком (*nexus finalis*)» залишається обмеженою «*суто регулятивним ужитком*» ідей, а натомість «*суто механічний або фізичний зв'язок дії (nexus effectivus)*» має значущість об'єктивного досвіду, та ідея без діалектичної позірності приводить розгляд природи «до найвищої систематичної єдності» (KrVB 714–717).

Як засвідчують наведені вище місця із творів Канта, телеологічна проблематика, справді, пронизує творчість філософа, хоча вона і по-різному тлумачиться в різні періоди творчості.

У першій частині третьої «Критики», «критиці естетичної сили судження», Кант аналізує поняття *суб'єктивної* доцільності природи у стосунку до нашої сили судження. Прекрасні продукти природи і мистецтва постають такими, які за своєю формою «немовби

... цілком насправді задумані для нашої сили судження», і через свою розмаїтість і єдність вони «ніби посилюють і розважають сили помислу» (розсуд і силу виображення) (§ 61). У другій частині твору, «критиці телеологічної сили судження», досліджується поняття *об'єктивної* доцільності. Через дистинкції і диференціації це поняття зазнає істотного уточнення. Ідеться-бо не про об'єктивну доцільність, яка нам трапляється в геометричних фігурах, які, сконструйовані згідно з певним принципом, виявляються придатними для розв'язання багатьох задач і, можливо, навіть для розв'язання однієї задачі в «нескінченно відмінний спосіб». Така доцільність є «інтелектуальною», але суто *формальною* (§ 62). Не потрапляє в горизонт Кантового дослідження і поняття *зовнішньої* чи *відносної* доцільності, яке пов'язано з придатністю чи корисністю природних речей або процесів для рослин, тварин чи людей. У такому разі доцільний зв'язок виявлявся б у відношенні засобу («піскуваті смуги», що залишилися від «давнього моря») до цілі (поява «розлогих соснових лісів»), або «нанесена морем деревина», «північні олені» та різні створіння північного моря як засоби для життя тамтешніх людей як цілі (§ 63). Кант зосереджує свою увагу на понятті об'єктивної *внутрішньої* доцільності, що тягне за собою розгляд організованих істот як природних цілей (§ 65).

Логіку Кантової аргументації можна реконструювати у вигляді низки положень¹.

Організовані істоти хоча і є природними продуктами, але водночас вони є природними цілями.

1 Докладніше зміст цієї частини твору поданий у розділі «Структура і головний зміст твору».

Специфічна своєрідність природної цілі полягає в тому, що вона є «*причиною і дією самій собі* (хоча і в подвійному сенсі)» (§ 64).

Поняття природної цілі далі уточнено через дві вимоги до неї. З одного боку, потрібно, щоб її «частини (як за своїм існуванням, так і формою) були можливі лише завдяки їхньому відношенню до цілого», бо ціль завжди «підпорядкована під певне поняття або певну ідею, яка мусить визначати а рїогі все те, що повинно міститися в ній» (§ 65). З іншого боку, треба, щоб частини «пов'язувалися в єдність цілості завдяки тому, що вони взаємно одна до одної є причиною і дією своєї форми» (ibid.). У продуктах природи як природних цілях кожна частина мислиться так, що «вона існує *заради інших* та цілості, себто як знаряддя (орган)» (ibid.). Однак і цього недостатньо, бо частина в такому разі може бути і знаряддям мистецтва. Тому потрібно ще, щоб така частина мислилася як така, що існує, «лише *завдяки* решті частин» і «як орган, що *продукує* інші частини» (тож виходить, що кожна частина взаємно продукує іншу). Отже, про природну ціль можна вести мову лише в «*організованих і самоорганізовувальних істотах*» (ibid.).

Принцип телеологічного розгляду (обсуджування) і водночас його дефініція сформульовані так: «*організованим продуктом природи є той, у якому все є ціллю і взаємно також засобом*» (§ 66). У такому продукті нічого не буває даремно і «ніщо не може приписуватися сліпому механізмові природи» (ibid.). Адже можливість такого продукту повинна спиратися на ідею, тобто на абсолютну єдність уявлення.

Хоча до формулювання того принципу, згідно з яким відбувається телеологічний розгляд організмів,

спонукає нас досвід, тобто «методично проваджене спостереження», але через загальність і необхідність цього принципу стосовно органічної доцільності він не може ґрунтуватися на досвіді, а «мусить мати за основу який-небудь принцип а priori» (§ 66).

Цей принцип є не конститутивним, а регулятивним принципом, «максимою обговорювання внутрішньої доцільності організованих істот» (ibid.). З такою максимою добре поєднується те, що допущені цілі «перебували б єдино лише в ідеї того, хто обговорює, і ніколи не в діяльній причині» (§ 66). На підставі цього у природничій науці (фізиці) йдеться лише про цілі природи та їхнє телеологічне обговорювання, а не про божественні цілі та їхнє теологічне виведення (§ 68). Природнича наука «цілковито абстрагується від питання, чи є природні цілі *замірними* або *незамірними*», бо ж воно належить справі метафізики (ibid.). Утім, про природу цілком можна говорити так, «немовби доцільність у ній є замірною, а проте водночас так, що цей замір атрибутують природі, себто матерії»; але при цьому вказано, що йдеться про невластивий вжиток слова «замір» і про принцип не визначальної, а лише рефлектувальної сили судження.

Для доведення суто регулятивного вжитку телеологічного принципу Кант вдається до виявлення антиномії сили судження, що аналогічно антиномії чистого і практичного розуму в перших двох «Критиках». Два протилежні положення — «все витворення матеріальних речей можливе згідно з суто механічними законами» і «деякі випадки витворення таких речей неможливі згідно з суто механічними законами», а лише згідно із законом кінцевих причин (§ 70) — у такій догматичній формі, як «об'єктивні принципи для визначальної

сили судження», суперечать одне одному, одне з них необхідно мусить бути хибним. Однак суперечність цілком відпадає, якщо ці тези перетворюють на максими рефлектувальної сили судження і говорять не про *об'єктивну* можливість чи неможливість, а лише про наше *суб'єктивне*, уґрунтоване в своєрідності нашої спроможності пізнання обговорювання можливості організованих продуктів природи. При цьому сила судження може послуговуватися поняттям «чинної згідно з цілями (інтелектуальної) причини світу» як ідеєю для провідної нитки рефлексії, однак не стверджуючи її «об'єктивної реальності» (§ 71). Але залишається невизначеним, «чи не можуть у невідомій нам внутрішній підставі самої природи фізично-механічний зв'язок і цільовий зв'язок взаємно пов'язуватися в тих самих речах в одному принципі» (§ 70). Так само залишається відкритим питання, чи не вистачає «продуктивної спроможності природи» або її «інтелігібельного субстрату» для витворення і збереження цільових зв'язків організованих істот без покликання при цьому на «архітектонічний ум» як причину світу (§§ 71, 78).

Як з усього видно, Кант, певно, допускає поєднання механізму природи із цільовими зв'язками її продуктів (організованих істот), але при цьому визнає, що «важко стверджувати і доводити з певністю» співіснування «принципу механічного виведення доцільних продуктів природи . . . із телеологічним принципом» (§ 77). Навіть неодмінність телеологічного розгляду для сили судження при обговорюванні нею можливості органічних продуктів, навіть припущення неосяжного нами «надчуттєвого субстрату природи» як «якоїсь вистачальної підстави, що відноситься до цілей» не позбавляє нас

необхідності розшукувати «найвищу підставу» для пояснення цільових зв'язків «в початковому умі як причині світу» (ibid.).

Надзвичайну вагомість має виклад стосовно можливості споглядального (інтуїтивного) розсуду, поданий у §§ 76–77. Для того щоб у нас, людей, виникало пізнання, потрібна взаємодія двох «стовбурів пізнання»: розсуду, який мислить поняття, і чуттєвого споглядання, яке надає їм відповідних об'єктів. Саме тому для нас існує відмінність між можливістю і дійсністю. Якийсь споглядальний розсуд міг би мати своїм предметом лише дійсне. Для нього не було б понять, які «спрямовуються суто на можливість якогось предмета . . . і чуттєвих споглядань, які дають нам . . . щось [дійсне]» (§ 76). Однак наш людський розсуд є дискурсивним і мусить прямувати в своєму пізнанні від «аналітично-загального (від понять) до особливого (даного емпіричного споглядання)», причому він не може ні визначати особливе через загальне, ні виводити перше лише із другого (§ 77). Для нашого розсуду є «випадковим те, яким і наскільки відмінним було б те особливе, яке йому дається в природі і яке може бути підведено під його поняття» (ibid.). А проте це особливе, вся емпірична розмаїтість природи, все ж повинно злагоджуватися із загальним через поняття і закони, щоб сила судження могла підводити його під це загальне. Таке злагодження є чимось дуже випадковим і може уявлятися нами «як можливе лише завдяки спрямованій на нього цілі» (ibid.). І якраз ця випадковість у злагодженні речей природи та її особливих законів із нашою силою судження «так утруднює нашому розсуду доправляння розмаїтого природи до єдності пізнання» (ibid.).

Хоча наш дискурсивний розсуд є *intellectus ectypus*, але з цього не випливає, що він є єдиною можливим розсудом. Цілком без суперечності можна мислити також ще якийсь чисто інтуїтивний розсуд, *intellectus archetypus*. Він буде спроможністю «повної спонтанності споглядання» і прямує від «синтетично-загального (від споглядання певної цілості як такої) до особливого, себто від цілості до частин» (§ 77). Його уявлення можливості цілості певних форм не потребує *випадковості* у зв'язку частин, яка потрібна для нашого розсуду, який «мусить просуватися від частин як загально мислених підстав, до відмінних можливих форм, як наслідків, що мають підводитися під них» (*ibid.*). «Реальна цілість природи» постає для нас лише у вигляді «дії конкурентних рушійних сил частин». «Тож якщо ми волиємо уявити не можливість цілості як залежної від частин, як це відповідає нашому дискурсивному розсуду, а за мірилом інтуїтивного (прообразного) розсуду уявити можливість частин (щодо їхньої влаштованості та їхнього зв'язку) як залежних від цілості, то згідно з тією самою своєрідністю нашого розсуду це не може відбуватися так, ніби цілість містить підставу можливості сполучення частин (що було б суперечністю в дискурсивному способі пізнання), а лише так, що уявлення цілості містить підставу можливості її форми і належного до неї сполучення частин» (*ibid.*). Отже, цілість розглядається як дія (результат) певної причини, яка визначається до чинення суто через уявлення саме цієї дії, тобто розглядається як ціль. Натомість для інтуїтивного розсуду не було б суперечливим чи неможливим уявляти єдність організованих істот у сполученні розмаїтості без якогось замірного продукування, отже, і без того, щоб ідея єдності була

водночас «витворювальною причиною». Для такого розсуду злагодження розмаїтості продуктів природи та її особливих законів із нашою силою судження, яке для нашого розсуду є лише випадковим, через опосередкування цілей, було б необхідним без усякої думки про цілі та цільові зв'язки.

Такий інтуїтивний розсуд у непізнаванній для нас надчуттєвій підставі природи, в інтелігібельному субстраті, міг би осягати всі особливості організованих істот із самого лише механізму природи. Але такий механізм був би дещо іншим, а саме якимось внутрішнім принципом, що збігається із цільовими відношеннями, тож механічний і телеологічний способи пояснення не суперечили б один одному і не виключали б один одного, а становили той самий взаємозв'язок. У деяких місцях трапляється і така думка, що при адекватному пізнанні надчуттєвого субстрату природи механізм виявився б водночас знаряддям замірно діяльної причини, цілям якої підпорядкована ціла природа з усіма своїми механічними законами (§§ 77, 78, 80, 81, 82).

Кант трактує проблему об'єктивної телеології цілком у дусі своєї «критичної філософії». Оскільки він спирається на результати першої «Критики», тут не йдеться про догматичні визначення речей самих по собі та їхніх відношень. Саме своєрідна влаштованість нашої спроможності пізнання закарбовує специфіку нашого дослідження органічної природи. Скрізь, де тільки це можливо, ми мусимо шукати механічні взаємозв'язки причин і дій. Але при цьому ми маємо бути свідомими того, що не зрозуміємо органічної природи, якщо не при-тягуватимемо ідею цільових зв'язків і разом із цим ідею інтелігентного творця світу як їхню останню причину

(§ 85). Якоїсь остаточної і позитивної теорії органічного годі шукати в тексті третьої «Критики», радше тут ідеться про — дещо модернізуючи Кантову думку — методологію досліджень органічних продуктів, оскільки принцип цілей є «евристичним принципом» (§ 78). Але вона, певно, містить метафізичну перспективу для такої теорії. Мається на увазі теза про надчуттєвий субстрат природи, в якому каузальні та фінальні взаємозв'язки, мабуть, можуть бути поєднані в одному принципі.

Телеологічний розгляд окремих організованих істот «необхідно приводить до ідеї сукупної природи як системи за правилом цілей, а цій ідеї мусить підпорядковуватися увесь механізм природи згідно з принципами розуму» (§ 67). Звісно, і тут телеологічний принцип є лише регулятивним для рефлексивної сили судження, бо «завдяки прикладу, який природа дає в своїх органічних продуктах, ми маємо право, навіть покликані нічого не очікувати від природи та її законів, окрім того, що є доцільним у цілості» (ibid.). Якщо ідея органічної доцільності вже привела нас до її причини понад чуттєвим світом, то принцип гомогенності, «однорідність розмаїтого під вищими родами» (KrVB 685) дозволяє і навіть вимагає, щоб здобуту єдність надчуттєвого принципу використовували як пояснення не лише для певних видів природних істот, але також для цілості світу як системи (§ 78).

Подальший хід викладу через поняття «останньої цілі природи» (§ 83) приводить до поняття «кінцевої цілі створіння» (§ 84). На передній план тут виступає людина як ноумен, як моральна (свобідно чинна) істота. Дискусія фізико-теологічного (включно з фізичною телеологією) і морально-теологічного (центрованого

на понятті найвищого добра) доказів існування Бога (§§ 85–87) завершує розгляд проблеми об'єктивної телеології і виводить у сферу метафізики. При цьому прикметно не лише те, що в надчуттєвому субстраті вбачається підстава для поєднання механічного і телеологічного способів розгляду, каузального і фінального взаємозв'язків. Вельми показово і те, що Кант влітає проблему телеології в ширший контекст своєї трансцендентальної філософії і моральної теорії, викладаючи цю проблему, вочевидь, «телеологічно» з огляду на систематику своєї «критичної справи».

Кантове трактування телеології хоча і залишалося в рамках філософії (власне, на межі філософії природи і метафізики), але все ж поволі знаходило відгук у тогочасній природничій науці. Значення Канта влучно характеризує Е. Адикес. Зіставивши визначення і пояснення «організованих тіл» у низки авторитетних авторів XVIII ст., він дійшов такого висновку: «...тодішній німецький науковий світ навіть здалеку не схопив проблеми органічного в усьому його величезному значенні. Тільки Кант це зробив, поставивши в центр викладу поняття цілі»¹. Утім, Кантова третя «Критика» у цьому плані справила свій вплив на «тодішній науковий світ», про що свідчить, зокрема, те, що Й. Ф. Блюменбах у п'ятому виданні свого «Підручника природничої історії» 1797 р., описуючи організми, наводить у примітці цитату із «Критики сили судження»: «Речі як природні цілі є організованими істотами» (§ 64)². Щоправда, вже

1 Adickes, E. Kant als Naturforscher. Berlin, de Gruyter, 1925, Bd. II, S. 482.

2 Blumenbach, J. F. Handbuch der Naturgeschichte. 5. Aufl. Göttingen, Dieterich, 1797, S. 3.

в наступному, шостому виданні 1799 р. ця примітка була прибрана¹, але додана в самому тексті фраза, яка видозмінювалася від видання до видання, все ж таки засвідчує Кантовий хід думки.

Зрештою, слід сказати, що Кантова телеологічна рефлексія не втратила своєї актуальності й для сучасного, істотно збагаченого і модифікованого стану науки, але про це буде зазначено в розділі про рецепцію твору Канта.

З усім тим читання і розуміння другої частини Кантового твору пов'язано з тією перешкодою, що, як було вказано вище, у тексті трапляються різні форми чи види «доцільності».

У «Вступі» до твору Кант розрізняє *формальну, суб'єктивну доцільність* та *реальну, об'єктивну доцільність* і співвідносить першу з естетичною силою судження, а другу — з телеологічною силою судження (розділ VIII). А далі в тексті трапляється розмежування об'єктивної, чи матеріальної, доцільності на *відносну*, чи *зовнішню*, доцільність і *внутрішню доцільність*, яка саме і властива організованим істотам (§§ 15, 63).

Таке розмежування відповідає досить симетричному і систематичному поділу «Критики» на естетику і телеологію. Естетика має справу з такою доцільністю, яка є суб'єктивною (формальною), а ця остання поділяється на внутрішню доцільність прекрасного і на зовнішню доцільність піднесеного. Телеологія має справу з такою доцільністю, яка є об'єктивною (реальною), і ця остання поділяється на внутрішню доцільність

1 А не лише в сьомому виданні 1803 р., як вказує Е. Адикес. Adickes, E. Kant als Naturforscher. Berlin, de Gruyter, 1925, Bd. II, S. 481.

організмів та зовнішню доцільність корисності (див. схему Б).

Об'єктивна внутрішня доцільність спирається на таке поняття, яке є підставою можливості самого природного об'єкта. Тут чинна формула про те, що такий об'єкт повинен бути водночас причиною і дією самому собі. Об'єктивна зовнішня (відносна) доцільність має місце між двома співвіднесеними об'єктами, кожен із яких не вважається доцільним безвідносно до іншого. Суб'єктивна внутрішня доцільність виявляє себе в «доцільності уявлень у помислі споглядача» і є «злагодженням розмаїтого із єдиним» при рефлексії над самим лише спогляданням форми предмета (§ 15). Суб'єктивна зовнішня доцільність виникає тоді, коли рефлексія над спогляданням не виявляє жодної доцільності у формі предмета, предмет постає супротивним цілі і «сила виображення і розум завдяки своїй суперечці продукують суб'єктивну доцільність сил помислу» (§ 27).

А проте в тексті «Критики» трапляються такі способи вжитку поняття «доцільності», що порушують симетрію вказаного поділу. Так, у § 62 Кант веде мову про об'єктивну, але суто формальну й інтелектуальну доцільність певних геометричних фігур і чисел, що конструюються за відповідним принципом. У «Вступі», де програмово поданий поділ видів доцільності, така доцільність у математиці навіть не згадана. І там само у «Вступі» ми знаходимо інший вид доцільності, а саме «логічну доцільність природи», яку Кант намагається пов'язати з естетичною доцільністю прекрасного (VIII). Але і цей різновид доцільності, який стосується, власне, специфікації природи, не дуже пасує до того систематичного поділу, бо ж тут «ідеться насправді ... про два суттєво

відмінні погляди»¹. З огляду на такі диспропорційні для зазначеної схеми контексти вжитку «доцільності» і зважаючи на деякі інші пасажі, що теж не вписуються у схему, К. Марк-Вогану свого часу запропонував більш диференційовану класифікацію цього поняття, що нараховує цілих десять відмінних способів ужитку поняття доцільності (див. схему А)². Оскільки для кожного такого способу вжитку наведені відповідні текстові підкріплення, то цілком зрозуміло, що запропонована спроба полегшити читання і розуміння й без того непростого тексту зустріла схвальну реакцію з боку видавців і коментаторів твору³. Утім, деякі кантознавці висловили сумнів з приводу того, що можливо створити якусь «когерентно загальну схему» способів ужитку поняття «доцільність», обґрунтовуючи це тим, що в процесі написання і редагування тексту відбулися істотні зміни в термінології та навіть структурі твору. Тож замість створення «штучного узгодження» термінології, варто простежувати «історію розвитку різних понять і термінів», спираючись на певні принципи реконструкції виникнення твору⁴. Залишаючи

1 Marc-Wogau, K. Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft. Uppsala — Leipzig, 1938, S. 70, cf. 36 sqq.

2 Marc-Wogau, K. Op. cit., S. 71.

3 Kant, I. Kritik der Urteilskraft. Mit Einleitungen und Bibliographie herausgegeben Heiner F. Klemme. Hamburg: Meiner, 2006, S. LXXVI. Kant, I. Kritik der Urteilskraft. Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie. Hrsg. von Manfred Frank und Véronique Zanetti. Frankfurt a.M., Deutscher Klassiker Verlag, 2009, S. 1193–1204, 1266 sqq.

4 Tonelli, G. Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Zweckmässigkeit in der Kritik der Urteilskraft. *Kant-Studien*, 1957–58, Bd. 49, S. 154–166.

відкритим питання про метод інтерпретації творів Канта, зауважимо, що схеми К. Марка-Вогау тут наведені суто з дидактичною метою.

Схема А.

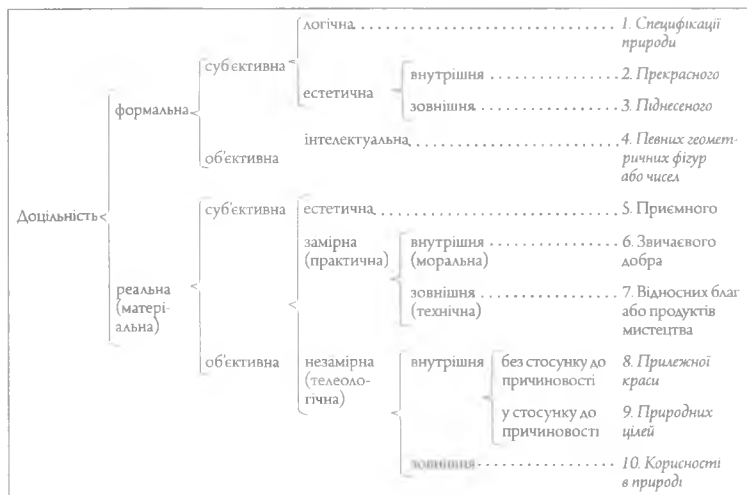


Схема Б.



СИСТЕМАТИЧНИЙ ФАКТОР

Як недвозначно впливає із вище цитованого листа до М. Герца (21.02.1772), Кант планував в одному творі викласти всю свою «систему» філософії, в якій було б місце і для «принципів почуття смаку» (AA X, 129). Зрештою, після тривалих розмислів «десятиліття

мовчання» світ побачила «Критика чистого розуму», мета якої полягає у «вирішенні можливості чи неможливості метафізики взагалі та визначення як джерел, так і обсягу та границь її, однак усе на підставі принципів» (KrVA XII). При цьому в численних місцях цього твору робиться чітке розрізнення між «критикою» як «*пропедевтикою*» (попередньою вправою) і «системою чистого розуму» (наукою), яка охоплює цілу метафізику (KrVA 841, XXI, 11–16). Тут варто наголосити не лише на тому, як Кант намагається конкретизувати свій проєкт «критики» через щораз нові диференціації (критика — органон — система; критика — трансцендентальна філософія; критика — канон — органон — система) (KrVA 11–15). На увагу заслуговує насамперед виразне відмежування поданої тут «ідеї трансцендентальної філософії» від усіх тих понять і пізнань, що мають емпіричне походження, тобто від «понять утіхи та неутіхи, бажань, схильностей, самоволі ... усього практичного остільки, оскільки воно містить рушійні підстави» і пов'язано з «почуттям» (KrVA 15, cf. A 801). Заснований у першій «Критиці» проєкт трансцендентальної філософії, вочевидь, мав на меті лише теоретичну частину філософії, мав справу зі «спекулятивним розумом» та від початку не зважав на практичну філософію. Хоча метафізика систематично поділяється Кантом на «метафізику природи» і «метафізику звичаїв» (KrVA 841), але в першій «Критиці» ніде немає мови про те, що «метафізиці звичаїв» мусять передувати власна критика у сфері практичного розуму. І навіть ще в 1786 р., коли Кант вирішив переробити певні пасажі першої «Критики», він зважував можливість долучити «Критику чистого практичного

розуму» як частину до другого видання першої «Критики»¹.

Наприкінці передмови до третьої «Критики» Кант формулює часто цитовані слова про завершення ним «критичної справи»: «Разом із цим [тобто разом із цим твором — В. Т.] я закінчую, отже, свою цілу критичну справу. Не зволікаючи, я переходитиму до доктринальної...». Схожі слова ми знайдемо і в листі Канта до Л. Г. Якоба² (11.IX.1787), де він пише, що звертається до опрацювання третьої «Критики», «разом із чим я завершуватиму свою критичну справу, щоб далі перейти до догматичної» (AA X, 494). З огляду на завершальне речення «Передмови», а також зважаючи на *oeuvre* загалом, цілком природно припустити, що Кант має на увазі систему філософії, яка поділяється на метафізику природи і метафізику звичаїв. І для такого припущення є серйозні підстави, бо ж у 1797 р. справді була опублікована «Метафізика звичаїв», а над твором, який дістав назву «Посмертний твір» (*Opus postumum*) і в якому йшлося про «перехід від метафізичних принципів до фізики», Кант працював майже до останніх років свого життя.

У «Передмові» та ще більше у «Вступі» Кант обґрунтовує систематичне місце третьої «Критики» в загальній структурі філософії. Таке обґрунтування

1 Klemme, H. Einleitung, S. XIV. In: Kant, I. Kritik der praktischen Vernunft. Hrsg. von Heiner F. Klemme und Horst D. Brandt. Hamburg: Meiner, 2003.

2 Якоб, Людвіг Гайнрих (1759–1827) — професор філософії в Галле (1787), професор політичної економії та державної політики в Харківському університеті (1807–1809).

здійснюється із постійним зважанням та зіставленням результатів двох перших «Критик». У «Критиці чистого розуму» досліджувалася наша спроможність пізнання а ргіогі і конститутивні апріорні принципи розсуду. У «Критиці практичного розуму» дослідженню підлягала наша спроможність бажання і конститутивні принципи розуму. Перша «Критика» займалася теоретичним пізнанням, оперувала поняттями природи, тут законодавчим є розсуд, отже, вона є філософією природи. Друга «Критика» мала справу з практичним визначенням волі, послуговувалася поняттям свободи, тут законодавчим є розум, тож вона є моральною філософією. Але поряд із розсудом і розумом має місце ще сила судження, яка виступає «середнім членом» між обома ними, і з нею співвіднесена така спроможність, як почуття втіхи чи невтіхи. Принципом а ргіогі рефлектувальної сили судження постає формальна доцільність природи, і завдяки ньому сила судження може сприяти переходу від царини понять природи до царини поняття свободи. Предмет розглядається як доцільний для рефлектувальної сили судження, якщо сила виображення (споглядання) узгоджується із розсудом (поняттям) і тим самим викликається почуття втіхи. Таке судження є естетичним, предмет називається прекрасним, а судить завдяки такій утісі смак. Якщо ж доцільність предмета уявляється лише згідно з поняттям про нього, а зображення поняття у відповідному спогляданні виконує сила судження, то йдеться про логічну доцільність предметів як природних цілей. Естетична сила судження обсуджує формальну доцільність (красу природи) через почуття втіхи або невтіхи, а телеологічна сила судження обсуджує реальну доцільність

(природні цілі) через розсуд і розум. Отже, як підсумовує Кант в останньому розділі «Вступу», в понятті доцільності природи сила судження «надає опосередкувального поняття між поняттями природи і поняттям свободи, яке уможливляє перехід від чистого теоретичного до чистого практичного, від закономірності згідно з першим до кінцевої цілі згідно з останнім». І саме поняття доцільності забезпечує зв'язок між смаком і телеологією. А тому, як підкреслено у «Передмові», критика чистого розуму (у широкому сенсі слова) «була б неповною» без критики сили судження, хоча принципи останньої спроможності пізнання і не становлять особливої частини в системі чистої філософії. Така система філософії, як неодноразово наголошено, складається лишень із двох частин: метафізики природи і метафізики звичаїв.

Утім, слова Канта про перехід до «доктринальної справи», тобто системи філософії після 1790 р., видаються якими завгодно, але тільки не очевидними. У першій «Критиці» система філософії схарактеризована в різні способи: «система чистого розуму» (KrVA 11), «трансцендентальна філософія» (KrVA 12), «система чистого (спекулятивного) розуму під титулом “метафізика природи”» (KrVA XXI), «система метафізики» (KrVB XXIII), «мій план подати метафізику як природи, так і звичаїв, як потвердження правильності критики як спекулятивного, так і практичного розуму» (KrVB XLIII), «система чистого розуму» або «метафізика» (KrVA 841). Незважаючи на такий досить широкий спектр визначень непохитним залишається вищезгадане розмежування між «критикою» як пропедевтикою і «системою чистого розуму». Критика ж бо повинна

передувати системі філософії, яка складається, власне, із метафізики природи і метафізики звичаїв.

Водночас «критика» чітко відрізняється від «доктрини», остання має на меті «розширення самого пізнання» (KrVA 12), а перша мусить вберігати нас від помилок (KrVA 11). У лекціях із логіки Кант неодноразово подає характеристику доктрини, наприклад, як «взаємозв'язок різних пізнань і вчень, які можуть бути пізнані a priori, отже, можуть бути продемонстровані» (AA XXIV, 293; cf. 483, 314, 609, 695). Доктрина виконує завжди позитивну роль і подає «догматичні знання». Із розмежування «критики» і «доктрини» прямо випливає, що жодна з трьох «Критик» per definitionem не може давати доктрини. Не є доктринами у Кантовому розумінні також естетика (AA XXIV, 314, 359, 431), «телеологія як наука» (AA V, 417), «критика спроможностей пізнання з огляду на те, що вони можуть виконувати a priori» (AA V, 176). Не є доктриною також раціональна психологія (KrVB 421). Натомість характеристики доктрини Кант визнає загалом за логікою (KrVA 54/B 78, A 130/B 169; AA IX, 14–16) і математикою (AA XXIV, 695). Як сказано в другому розділі першої редакції «Вступу», також доктринальною є «система пізнання як природи, так і свободи» (AA XX, 205), тобто, висловлюючись традиційніше, метафізика природи і метафізика звичаїв. Вчення про чесноти із «Метафізики звичаїв» теж є доктриною (AA VI, 477).

А проте доктринальне міститься вже в самій першій «Критиці»! Аналітика засад є «трансцендентальною доктриною сили судження», що обґрунтовано тим, що вона «показує можливість, як чисті поняття

розсуду можуть застосовуватися до явищ взагалі» (KrVA 138/B 177), тобто вона розширює емпіричне пізнання. Як впливає із неодноразових тверджень «Посмертного твору», фізика також являє собою доктрину (AA XXII, 280, 377, 383, 389 et. al.). Однак у цьому ж творі Кант стверджує також і те, що трансцендентальна філософія так само є доктриною (AA XXI, 91, 102, 104, 106, 113)¹. Така доктринальна концептуалізація трансцендентальної філософії прямо протилежна тому, що сказано про співвідношення між «критикою» (трансцендентальною філософією) та «доктриною» як у першій «Критиці», так і в третій «Критиці». Зважаючи на те, що перші міркування і начерки «Посмертного твору» припадають на першу половину 1790-х рр., тобто на відтинок часу відразу після публікації третьої «Критики», слова Канта про перехід до «доктринальної справи» ще більше додають непевності, що саме слід розуміти відтепер під доктриною. Чи йдеться про окрему доктрину метафізики природи, що має бути викладена з урахуванням здобутків «критики», чи мається на думці така трансформація проекту трансцендентальної філософії, який виключає протиставлення «критики» і «доктрини» та включає в себе заплановану метафізику природи?

В останньому випадку ми мали б справу із непередбачуваною з позиції 1781 р. амальгамою критики

1 Докладніше про «доктрину» в Канта див. Tonelli, G. Kant's Critique of Pure Reason within the Tradition of Modern Logic. Hildesheim, Olms, 1994, p. 37–132, 211–215. Vanzo, A. Doktrin. In: Kant-Lexikon. Hrsg. von M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin. Berlin, de Gruyter, 2015, S. 437–438.

як пропедевтики із критикою як системою. І хоч як не очікувано це виглядало б, але певні твердження самого Канта дають привід для такого припущення.

Після оприлюднення першої «Критики» Кант неодноразово висловлював ідею написати підручник з метафізики відповідно до принципів критичної філософії. Так, у листі до М. Мендельсона¹ (18.08.1783) він повідомляє про свій намір у майбутньому «поволі розробити посібник [Lehrbuch] із метафізики згідно з ... критичними засадами, а саме з усією стислістю підручника [Handbuch] для академічних лекцій» (АА Х, 344–347). Мабуть, така ідея стала відома науковому світу, поза як різні автори так чи так згадували про неї. Л. Г. Якоб із Гале у листі до Канта (28.07.1787) просив надіслати йому метафізику, яку Кант, здається, опублікував (АА Х, 491). У відповідь Кант заперечив написання метафізики, але натомість дав указівки, як він виклав би онтологію. Власне кажучи, вона мало чим відрізнялася від «аналітики понять» чистого розсуду, до чого були додані ще поняття простору і часу та синтетичні засади із «аналітики засад» (АА Х, 494). Цілком дотримуючись порад Канта, Якоб видав свій «Начерк загальної логіки та критичні принципи до загальної метафізики» у 1788 році, і це був перший компендіум з логіки та метафізики на засадах Кантової філософії. Історія з планованим підручником/посібником Канта із метафізики тривала ще і в другій половині 90-х рр. У червні 1795 року

1 Мендельсон, Мозес (1729–1786) — німецький філософ епохи Просвітництва, що його неодноразово згадує Кант у своїх творах, а також у численних листах.

Й. Г. Кізеветер¹ з «прикрістю» зазначає у листі до Канта, що «ми змушені очікувати, мабуть, іще деякий час Ваших підручників з метафізики та моралі» (АА XII, 23). У тому ж році видавець Й. Ф. Гарткнох² пише Канту: «Чи можу я наважитися знову нагадати Вам про підручник з метафізики?» (АА XII, 42).

Можливо, ця непевна історія із написанням Кантом підручника з метафізики не мала б жодних наслідків і залишилася самою лише історією, якби паралельно з цим не розширювалися обшир і географія прихильників і послідовників Кантової філософії, які самі почали писати підручники або систематичні трактати, в яких вони тлумачили певні засади критичної філософії. У 1798 році послідовник Кантової філософії Йоган Готліб Буле (1763–1821) опублікував свій твір «Начерк трансцендентальної філософії», в якому, зокрема, стверджувалося в Кантовому дусі, що критика являє собою підготовчу науку до метафізики, а сам Кант виклав навіть систему трансцендентальної філософії³.

Але вже на початку 1799 року в анонімній рецензії в «Ерлангенській літературній газеті» було висунуто небезпідставне зауваження, що «автор критики» запропонував поки лише пропедевтику до трансцендентальної

-
- 1 Кізеветер, Йоган Готфрид Карл Кристіан (1766–1819) — слухач Канта, послідовник Кантової філософії. Листування Канта із Кізеветером є одним із джерел для реконструкції історії публікації третьої «Критики».
 - 2 Гарткнох, Йоган Фридрих молодший (1769–1819), успадкував і далі розвивав видавництво свого батька Йогана Фридриха Гарткноха-старшого (1740–1789).
 - 3 Buhle, J. G. Entwurf der Transscendentalphilosophie. Gottingen, Schroder, 1798, S. 178.

філософії, але в жодному разі не систему такої філософії. «Кант є першим вчителем трансцендентальної філософії, а Райнгольд — найчудовішим поширювачем критичного вчення, а проте самим першим трансцендентальним філософом є, безперечно, Фіхте. Фіхте реалізував накреслений у критиці план і систематично здійснив указаний Кантом трансцендентальний ідеалізм» (АА XIII, 542–543). А далі був сформульований ледь не виклик вже не молодому Канту. «Тому рецензент гадає, що в ім'я досить великої і шанованої частини публіки він сміє наважитися на прохання, щоб учитель трансцендентальної філософії повідомив своє таке цікаве для науки судження про вчення про науку» (АА XII, 543). Як відомо, реакція Канта на таке «прохання» була публічно оприлюднена наприкінці літа цього ж року в «Загальній літературній газеті» під заголовком «Заява стосовно вчення про науку Фіхте». Тут Кант не лише прямо заявляє про відмежування своєї філософії від філософської системи Фіхте, а й вказує на одну вкрай вагомую деталь: «При цьому я мушу ще зауважити, що для мене незбагненною є зухвалість приписувати мені намір, мовляв, я волів подати суто пропедевтику до трансцендентальної філософії, а не систему самої цієї філософії. Такий намір мені ніколи не спадав на думку, бо я сам уважав завершену цілість чистої філософії в “Критиці чистого розуму” як найліпшу ознаку її істини» (АА XII, 370–371). Як видається, на схилку життя автор сприймає критику вже як систему філософії. Після завершення «критичної справи» в 1790 році вона здавалася Канту «дедалі більше його властивим, від початку запланованим твором»¹.

1 Wundt, M. Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert. Stuttgart, Enke, 1924, S. 378.

ІСТОРІЯ ВИНИКНЕННЯ ТВОРУ

Відомості, релевантні для історії виникнення третьої «Критики», вкрай недостатні й мізерні для того, щоб відтворити «внутрішню» історію написання цього твору. Насамперед вони містяться в листуванні Канта, поодинокі трапляються в опублікованих до 1790 року працях, а також певним чином наявні в рукописній спадщині філософа. З таким невтішним висновком погоджуються майже всі дослідники і редактори третьої «Критики». Наприклад, Вільгельм Віндельбанд радше із систематичного погляду відзначає: «Для розуміння еволюції думки, яка змогла наблизити Канта до цього, для нього самого неочікуваного результату, ми не маємо жодних автентичних свідчень, і тому ми змушені обходитися обґрунтуваннями цього результату, що містяться в самій “Критиці сили судження”»¹. Пол Гаєр також констатує: «Ми дуже мало знаємо про час і послідовність роботи Канта над «Критикою сили судження» між його листом до Райнгольда в грудні 1787-го і його передачею першої великої частини рукопису своєму новому видавцеві в Берліні Франсуа Теодору де Лягарду 21 січня 1790 року»². Хоча, як відзначалося вище, творчість Канта рясніє естетичними і телеологічними міркуваннями, які засвідчують сталий інтерес філософа до цих тем іще задовго до початку роботи над третьою «Критикою», а проте вона мало що

1 Windelband, W. Einleitung, S. 516–517. In: Kant I. Gesammelte Schriften. Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer, 1913, Bd. V. Далі «Вступ» В. Віндельбанда скорочено цитується як Windelband, Einleitung із номером сторінки.

2 Guyer, Editor's introduction, p. xxxix.

додає до висвітлення конкретних етапів у процесі саме цієї роботи.

У першій половині 1787 року Кант перевидає першу «Критику» і займається підготовкою другої «Критики», рукопис якої завершує влітку цього ж року. Прикметно, що в другій «Критиці» ніщо не натякає на те, «що Кант мав намір написати третю “Критику”, не кажучи вже про негайну роботу над нею»¹. І все ж через кілька місяців після завершення другої «Критики» він береться за роботу над третьою «Критикою», що випливає із листа Канта до Якоба (11.09[?].1787), де, зокрема, сказано: «...тепер я безпосередньо звертаюся до опрацювання *критики смаку*, чим завершую свою критичну справу, щоб просуватися до догматичної». При цьому Кант дуже оптимістично сподівається, що «вона має вийти ще до Великодня» (AA X, 494). Як зазначалося, «критика смаку» є тематикою естетики, але контекст вказує на те, що йдеться про роботу над текстом, який пізніше дістане заголовок «Критика сили судження».

Цьому вагомому для історії виникнення твору свідченню передують ще два інші листи. У листі Й. Беринґа² до Канта (28.05.1787) автор вказує на анонс публікації «Узасаднення [Grundlegung] до критики смаку» Канта, що був надрукований у каталозі Ляйпцизького книжкового ярмарку цього ж року (AA X, 488). А майже через місяць сам Кант у листі до К. Г. Шютца³ (25.06.1787),

1 Guyer, Editor's introduction, p. xx.

2 Беринґ, Йоган (1748–1825) — професор філософії в Марбурзі та послідовник Кантової філософії.

3 Шютц, Кристіан Готфريد (1747–1832) — професор красномовства і поетики в Єнському університеті.

зокрема, пише, що відмовляється рецензувати третю частину «Ідей» Гердера через брак часу, «позаяк незабаром я мушу переходити до підвалини [Grundlage] критики смаку» (AA X, 490). Слова про «узасаднення» і «підвалину» критики смаку із цих листів можна тлумачити по-різному, про що йтиметься згодом.

Надзвичайне значення для реконструкції історії написання третьої «Критики» має лист Канта до Райнгольда (28–31.12.1787), в якому Кант не лише розлого описує свою поточну роботу, а й прямо вказує на систематичний характер своїх пошуків. «... Тепер я маю справу з критикою смаку, з нагоди чого відкриваються нові принципи а priori, ніж дотеперішні. Адже спроможностей помислу [Gemüths] є три: спроможність пізнання, почуття втіхи і неvtіхи та спроможність бажання. Для першої я знайшов принципи а priori в критиці чистого (теоретичного) [розуму], для третьої — в критиці практичного розуму. Я шукав їх також для другої, і хоча зазвичай я уважав за неможливе знайти такі, та на цей шлях мене все-таки спрямувало те систематичне, яке відкрило мені розчленовування раніше розглянутих спроможностей у людському помислі ... так що тепер я визнаю три частини філософії, кожна з яких має свої принципи а priori, які можна перелічити й надійно визначити обсяг у такий спосіб можливого пізнання, — теоретична філософія, телеологія і практична філософія, середня з яких, звісно, найбільш на визначальні підстави а priori» (AA X, 514–515).

Як прямо впливає з цього листа, тут Кант стверджує «відкриття» «нових принципів а priori», виокремлює нову спроможність «почуття втіхи і неvtіхи», що займає середнє місце між спроможністю

пізнання і спроможністю бажання, і особливо виразнює значення для своїх міркувань систематичного чинника у потрійному поділі філософії. У зв'язку з такою новизною досягнутого В. Віндельбанд небезпідставно вбачає в цьому листі свідчення «переламу [Umschwung] у теорії смаку» Канта¹. Інші дослідники так само підкреслюють надзвичайну роль «систематичного» в еволюції Кантової думки².

Утім, наявність у потрійному поділі філософії саме телеології спонукає до пошуків пояснення такого вибору Канта. Доволі переконливим здається припущення В. Віндельбанда, що в цей час Кант займався тематикою телеології, що знайшло своє вираження в статті «Про вжиток телеологічних принципів у філософії» (1788), а тому, власне, йдеться про «прирівнювання критики смаку до телеології». Підкріплюється таке припущення і згаданим вище реченням із завершального пасажу другої «Критики» (рукопис якої був завершений улітку цього ж 1787 р.), а саме там, де йдеться про суб'єктивну доцільність у грі пізнавальних спроможностей, що «породжує якесь вподобання, яке дається передати також іншим» (AA V, 160). І все ж тут ми маємо «щонайбільше зародок пізнішого систематичного контексту»³.

Мабуть, найбільше поціновує цей лист Г. Клеме, коли на його підставі встановлює кілька суттєвих факторів для еволюції мислення Канта. По-перше, цей лист є «першим надійно датованим документом про Кантів

1 Windelband, Einleitung, S. 515.

2 Cassirer, E. Kants Leben und Lehre. Berlin: B. Cassirer, 1921, S. 325–326; Vorländer, Einleitung des Herausgeber, S. X–XI.

3 Windelband, Einleitung, S. 516.

поворот до апіорної теорії смаку». По-друге, «пізніша «Критика сили судження» завдячує своїм походженням систематичній класифікації наших пізнавальних спроможностей». Адже така спроможність помислу, як почуття втіхи і невтіхи, припускає, що в її основі лежить якийсь принцип а priori. По-третє, залишаючись вірним своєму двоподілу метафізики, Кант не згадує тут якоїсь «метафізики смаку». По-четверте, середнє становище телеології означає, що її функцію Кант вбачав у подоланні прірви між теорією і практикою. Однак у 1790 році позиція Канта змінилася, бо телеологія не є доктринальною цариною філософії. По-п'яте, хоча поняття телеології виявляється засадничим для «Критики смаку», але Кант наприкінці 1787 року ще не планував у «Критиці смаку» зважати на тематику пізнішої «критики телеологічної сили судження»¹.

Попри неабияке значення розглядуваного листа до Райнгольда, все ж слід визнати, що на час його написання Кант іще не знайшов ключового для своєї естетики і телеології принципу, а саме рефлексувальної сили судження.

Із листування цілого 1788 року ми можемо дізнатися, що в цей час Кант далі працює над «критикою смаку» і планує її завершити до Михайлового ярмарку (лист до Райнгольда (07.03.1788), (AA X, 532)). Заголовок твору залишається незмінним — «Критика смаку», що засвідчено також у двох листах до Канта того ж

1 Klemme, H. F. Einleitung, S. XXI–XXII. In: Kant, I. Kritik der Urteilskraft. Mit Einleitungen und Bibliographie herausgegeben Heiner F. Klemme. Hamburg, Meiner, 2006. Далі «Вступ» Г. Ф. Клеме ми цитуємо скорочено як Klemme, Einleitung із вказівкою відповідної сторінки.

року (Гарткноха (06.01.1788) і Райнгольда (19.01.1788), (AA X, 518, 524)).

Як добре відомо, лише з листа Канта до Райнгольда від 12.05.1789 стає відомо, що твір, над яким Кант і далі працює цього року, називається вже «Критика сили судження». У цьому листі Кант висловлює свою зацікавленість «Теорією спроможності уявлення» Райнгольда, «з якою поєднається моя критика сили судження (частиною якої є критика смаку) на тому ж самому Михайловому ярмарку» (AA XI, 39.34–36). Варто відзначити, що «критика смаку» виявляється лише частиною твору, заголовок якого відтепер остаточно закріпився. У дещо пізніше написаному листі до М. Герца (26.05.1789) Кант сповіщає про свою завантаженість «великою працею із завершення свого плану», яка полягає «почасти у віддаванні останньої частини критики, себто частини *сили судження*, яка має незабаром вийти...» (AA XI, 49). Однак завершення праці знову було відтерміновано на майже пів року. Лише на початку жовтня Кант повідомляє своєму видавцеві Ф. Т. де Лягарду (02.10.1789), що рукопис «готовий вже кілька тижнів; але останні аркуші ще не вичитані й не переписані». Проте додає: «Найліпше те, що твір готовий і завершення потребує лише механічного» (AA XI, 91). І навіть іще в середині жовтня Кант пише видавцеві (15.10.1789), що «рукопис уже готовий і вимагає лише переписування і зіставляння останніх аркушів» (AA XI, 97).

Згадані вище слова про «узаasadнення критики смаку» і «підвалину критики смаку», які трапляються в двох перших листах травня-червня 1787 року, мають суттєве значення для датування початку роботи над третьюю «Критикою», однак такого значення вони набувають лише в рамках певної інтерпретації.

В. Віндельбанд услід за Б. Ердманом¹ припускає, що Кант «упродовж якогось проміжку часу думав над тим», щоб перед «Критикою смаку» подати «Узасаднення», за аналогією з «Узасадненням до метафізики звичаїв» перед «Критикою практичного розуму»; однак брак докладніших свідчень не дає змоги чітко визначити, чи справді Кант дійшов до втілення такого задуму². Натомість К. Форлендер наполягає, що ми не «маємо співвідносити слова про анонсоване “Узасаднення”, як певну підготовчу працю до наступної “Критики сили судження”, зі словами про “підвалину”»; «ніщо не дає змоги висновувати про такий задум»³. У цьому пункті він не погоджується із припущенням Б. Ердмана і В. Віндельбанда, вказуючи при цьому на листи Канта до Якоба і видавця Гарткноха до Канта, в яких ідеться все ж таки про «критику смаку» чи «критику прекрасного смаку»⁴.

Така контроверсійна ситуація зберігається і досі. П. Гаєр хоч і згадує лист Канта до Шютца, де йдеться про «Підвалину» (Foundations)⁵, але ця згадка не відіграє жодної ролі при викладі історії виникнення твору⁶. Натомість Г. Клеме приділяє особливу увагу анонсованому

1 Erdmann, B. Einleitung des Herausgebers. In: Immanuel Kant's Kritik der Urteilstkraft. Herausgegeben von Benno Erdmann. 2. Aufl. Hamburg — Leipzig: Voss, 1884, S. XIX.

2 Windelband, Einleitung, S. 515.

3 Vorländer, Einleitung des Herausgeber, S. XI.

4 У листі до Канта (06.01.1788) Гарткнох просить повідомити йому, «чи одержав для друку він [sc. видавець Грунерт] критику прекрасного смаку і практичного розуму» (AA X, 518).

5 Guyer, Editor's introduction, p. 351.

6 Guyer, Editor's introduction, p. xxxix sqq.

«Узасадненню до критики смаку» із Ляйпцизького каталогу 1787 р.¹ На підставі коректури Вернера Штарка, який замість «Підвалина» [Grundlage] пропонує читати якраз «Узасаднення» [Grundlegung]², а також зважаючи на лист Гарткноха-молодшого до Канта, де йдеться про «меморандум з приводу друку критики прекрасного смаку», що його він знайшов серед паперів свого батька³, Г. Клеме допускає, що «найпізніше на початку 1787 року Кант планував опублікувати монографію під заголовком “Узасаднення до критики смаку”». Однак через певні обставини такий задум не був утілений. Насамперед через те, що на той час, тобто в середині 1787 року, Кант «іще не мав розуміння того, як “критика смаку” може пояснити перехід від природи до свободи». Але, з іншого боку, план «Узасаднення» передбачав пізнішу публікацію «критики смаку». А оскільки в листі до Райнгольда (28–31.12.1787) мовиться вже лише про «критику смаку», то Кант відмовляється від попередньої публікації «Узасаднення»⁴.

У зв'язку з повідомленнями у листах травня-червня 1787 року про заплановане «Узасаднення критики

1 Klemme, Einleitung, S. XXIII.

2 Stark, W. Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants. Berlin: Akademie, 1993, S. 228. Щоправда, коректура В. Штарка спирається лише на засвідчений у листі Й. Беринга до Канта (28.05.1787) вислів «Узасаднення критики смаку».

3 У листі до Канта (15/26.08.1789) Гарткнох-молодший зазначає, що серед паперів свого покійного батька він знайшов «невеликий меморандум з приводу друку критики прекрасного смаку», і просить Канта продовжувати з ним, як спадкоємцем справи свого батька, співпрацю (AA XI, 74).

4 Klemme, Einleitung, S. XXIV–XXV.

смаку», а особливо з огляду на той факт, що в Ляйпцизькому книжковому каталозі на початку 1787 року дійсно був анонс публікації твору з таким заголовком, деякі сучасні дослідники допускають, що «значна частина тексту 1789/90 рр. підготовленого оригіналу вже була наявна на початку 1787 р.»¹. Утім, беручи до уваги видозміни тексту другого видання вступу до «Критики чистого розуму», де має місце «прикметне *послаблення фрази*» (К. Форлендер), і на підставі листа Канта до Шютца (червень 1787 р.), де йдеться про перехід до «Підвалини критики смаку», інші дослідники наважуються на те, щоб датувати «рішення» Канта братися за третю «Критику» проміжком часу «між 1786 і початком 1787 року»². Г. Ф. Клеме також припускає, що вже в середині 80-х рр., «за деякий час до оприлюднення другого видання “Критики чистого розуму” у 1787 р., Кант дійшов до розуміння, що, можливо, існує апріорний принцип для почуття втіхи і невтіхи». Але співвіднесення його із рефлектувальною силою судження відбулося не раніше, ніж у третій «Критиці», в жодному опублікованому творі його немає³.

Давніші видавці й дослідники були менш оптимістичні щодо такого раннього датування початку роботи над третьою «Критикою». В. Віндельбанд, спираючись передусім на вказаний лист Канта до Шютца (25.06.1787), а також на лист Беринга до Канта (28.05.1787), де йдеться

1 Giordanetti, P., Stark, W. Band 5: Kritik der Urteilkraft. *Kant-Studien*, 91 Jahrgang, Sonderheft, 2000, S. 36.

2 Irrlitz, G. *Kant-Handbuch. Leben und Werk*. 3. Aufl. Stuttgart, Metzler, 2015, S. 332.

3 Klemme, Einleitung, S. XX–XXI.

про «підвалину», відповідно, «узаasadнення» критики смаку, децо невизначено твердить, що Кант під час написання своїх головних етичних творів («Узаasadнення до метафізики звичаїв» (1785) і «Критики практичного розуму» (1788)) уже «мав справу із критичним викладом вчення про смак»¹. Натомість К. Форлендер переконаний, що до систематичного опрацювання проблем естетики справа дійшла «природним чином тільки після завершення обох перших “Критик”...»².

З усім тим доводиться констатувати, що ті мізерні свідчення, які пропонує нам епістолярна спадщина Канта, не дають змоги ні точно встановити початок роботи над третьою «Критикою», ні простежити еволюцію Кантового мислення в цей період, щоб реконструювати «внутрішню історію» виникнення твору. Тому сучасні дослідники намагаються висвітлити певні фази «письменницької праці автора Канта», послуговуючись іншими способами і засобами. Припускаючи, що опублікований твір мав свою передісторію, деякі фахівці порушують питання про те, «з якого часу походять окремі частини опублікованого 1790 року тексту». Для відповіді на нього вони пропонують орієнтуватися на відносно об'єктивні критерії, а саме на «різноманітні приховані натяки і прямі цитати з літератури XVIII ст., які є змога встановити в тексті третьої “Критики”». При цьому виявляється, що ідентифіковані заголовки не виходять за крайню межу 1788 р.³

1 Windelband, Einleitung, S. 515.

2 Vorländer, Einleitung des Herausgeber, S. X.

3 Giordanetti, P., Stark, W. Band 5: Kritik der Urteilkraft. *Kant-Studien*, 91 Jahrgang, Sonderheft, 2000, S. 36–37.

Іншим інструментом, який дозволяє з'ясувати певні етапи еволюції Кантового мислення, є давно практиковане використання вищезгаданих «рефлексій» (нотаток чи начерків) як частини рукописної спадщини філософа. Як зазначалося, для третьої «Критики» релевантними постають частина рефлексій до курсів із логіки (AA XVI, 99–166, 333–340) і частина рефлексій до курсів з антропології (AA XV/1, 265–309). А проте сучасні дослідники і видавці твору вельми обережно послуговуються таким «базисом матеріалу». Так, Г. Клеме на підставі саме відповідних рефлексій припускає, що «Кантів поворот до апріорності судження смаку відбувся, можливо, у середині 80-х років»; однак при цьому він обмежується вказівкою на спеціальну розвідку і не наводить жодної рефлексії самого Канта¹. П. Гаєр вдовольняється лише згадкою рефлексії R. 992 (AA XV, 436–437), яка, відрізняючи судження про прекрасне від судження про піднесене, містить «натяк на поділ наших спроможностей помислу, хоча не згадує телеології»². Така ситуація зумовлена, мабуть, тим, що датування відповідних рефлексій все ж таки залишається відносно точним³.

Якщо рефлектувальна сила судження справді відіграє провідну роль у третій «Критиці», то пошук і з'ясування цього принципу в рефлексіях може кинути світло на творчу лабораторію Канта під час написання цього твору. І це поняття дійсно трапляється в низці рефлексій, де Кант розмежовує визначальну і рефлектувальну

1 Klemme, Einleitung, S. XX.

2 Guyer, Editor's introduction, p. xxxix, 356.

3 Наприклад, для вказаної R. 992 Е. Адикес не зміг вказати точнішого періоду, аніж інтервал між 1785 і 1789 р.

сили судження, характеризує останню як таку, що має лише «суб'єктивну значущість» і що визначає «спосіб рефлексії над об'єктом, аби досягати його пізнання» (R. 806, 3200, 3287)¹. Відповідні часові інтервали цих рефлексій — від 1775 до 1789 р., кінець 70-х — початок 80-х рр., початок 80-х рр. — дають змогу щонайменше стверджувати, що поняття рефлектувальної сили судження не раптово з'явилося в третій «Критиці», а поступово визрівало у процесі підготовки цього твору. Але точніше датування цих рефлексій залишається проблематичним, чому можна зарадити, якщо спробувати зіставити сформульовані думки із лекційними курсами з логіки та антропології, які Кант читав у роки, що передували публікації третьої «Критики».

Кантові тяжко далася робота над останньою «Критикою», про що він сам зізнається у листі до видавця де Лягарда: «Ви собі ніколи не можете уявити ті перешкоди, які мені завжди траплялися на шляху і оминати які я все ж таки не мав права, не вчиняючи всупереч своїм планам» (AA XI, 97). Тому навряд чи мав рацію В. Віндельбанд, коли стверджував, що відкриття «нового погляду» дало змогу Кантові «відносно швидко поєднати всі особливі дослідження . . . у зв'язку з уже підготовленими лекціями про естетичні й телеологічні проблеми»². Радше ми маємо тут справу із тривалим інтелектуальним зусиллям філософа, що було зумовлено поступовим розширенням дослідницького горизонту «критики смаку». Г. Клеме

1 Докладніше див. Терлецький В. Дискусійні питання в історії виникнення третьої «Критики» Імануеля Канта. *Sententiae*. 2018. Vol. 37/2, С. 49–61.

2 Windelband, Einleitung, S. 521, 522.

влучно характеризує цей творчий процес як «шлях дедалі більшого тематичного розширення й інклюзії», що керувався, звісно, «архітектонічним імпетусом»¹. Таке важке завершення «критичної справи», можливо, і посприяло тому, що Кант, як вже було зазначено, почав сприймати свою критику як систему філософії, бо ж чого-чого, а систематичного тут точно не бракувало.

ПУБЛІКАЦІЯ ТВОРУ

Для публікації своєї третьої «Критики» Кант вирішив змінити видавця. Якщо і перша, і друга «Критики» побачили світ у видавництві Йогана Фридриха Гарткноха-старшого (1740–1789) у Ризі, то для «Критики сили судження» Кант вибрав берлінського видавця і книготорговця Франсуа Теодора де Лягарда (1756–1824). Така зміна сталася не лише тому, що після смерті Гарткноха-старшого «Кант почувався звільненим від своєї домовленості із його видавництвом»². Більшу вагу мала для Канта виробнича потужність видавництва і можливість якнайшвидше підготувати й опублікувати твір. Саме про це пише Кант у листі до де Лягарда (21.01.1790), що супроводжував надсилання видавцеві першої частини рукопису: «Перша і найголовніша вимога, за якої я передаю Вам, вельмишановному, цей рукопис для вашого видавництва, полягає в тому, щоб він був вчасно готовий до випуску на наступний Ляйпцизький великодній ярмарок. Якщо ж Ви, можливо, не наважитесь виконати це, то, будь ласка, повідомте про це пана Кізеветера, який отримує від мене доручення

1 Klemme, Einleitung, S. XXV.

2 Так твердить Г. Клеме. Klemme, Einleitung, S. XXVI.

щодо цього¹. Однак я сподіваюся, що все-таки існуватиме який-небудь прес у Берліні чи в сусідній Саксонії, який за 14 днів надрукує 5 аркушів, щоб тим самим вчасно міг бути завершений друк. А оскільки я не сумніваюся, що Ви знайдете такого книгодрукаря в Берліні, то я повторюю свою рекомендацію² скористатися паном Кізеветером як коректором, якому Ви потім також будете ласкаві відплатити за це так щедро, як це тільки заведено відбувається за таку працю» (АА XI, 124). Як засвідчують листи-відповіді як де Лягарда, так і Кізеветера від 29.01.1790, вимоги і побажання Канта були прийняті обома ними (АА XI, 126, 128–129).

У цьому ж листі (21.01.1790) Кант повідомляє про те, що надсилає 40 аркушів рукопису, що становить приблизно половину твору. Загальний обсяг твору становить 84 аркуші, а обсяг вступу нараховує ще 17 аркушів. «Всю решту я надам через 14 днів так само поштою» (АА XI, 123). Також тут Кант відзначає деякі цікаві моменти: наклад 1000 примірників і авторський гонорар із розрахунку 2 дукати за аркуш (чотири друковані сторінки). Нарешті, тут вказаний заголовок твору для каталогу книжок на ярмарку: «Критика сили судження» (АА XI, 124)³.

-
- 1 У листі до Кізеветера (21.01.1790) Кант просить повідомити йому, що у випадку, якщо де Лягард не зможе виконати таку вимогу, Кізеветер може почати «попередні перемовини з книготорговцем паном Гімбургом» (АА XI, 125).
 - 2 У листі до де Лягарда від 15.10.1789 Кант уперше порекомендував «пана кандидата Кізеветера» для роботи коректором його рукопису, мотивуючи це тим, що «він, як знавець справи, найліпше вміє помічати і виправляти errata, що спотворюють сенс» (АА XI, 97).
 - 3 У каталозі ярмарку справді було анонсовано Кантову «Критику сили

У листі від 9 лютого 1790 року Кант повідомляє видавцеві про надсилання днем раніше поштою другої частини рукопису, яка також налічує 40 аркушів. При цьому ця частина кваліфікована «як решта тексту (за винятком трьох аркушів, які я не мав часу переглянути). Ці останні, разом із приблизно 12 аркушами чималого вступу, я так само надішлю через 14 днів...» (AA XI, 132). Також Кант просить тут видавця надсилати йому поштою вже надруковані «по 8 аркушів», аби він мав змогу «згадати в передмові... дещо, що я знайшов би тут іще хибним...» (ibid.). Як випливає із листування між Кантом і де Лягардом та Кізеветером, Кант, здається, задоволений тим, як відбувається підготовка до друку його твору. Але при цьому чимало роботи випало Кізеветеру як коректору, про що можна довідатися з одного його листа до Канта (03.03.1790). Він пише: «...у рукописі є місця, які вочевидь містять огріхи, що спотворюють сенс і де я відчував себе змушеним змінювати [ix]». Також він зізнається, що «при коректурі від 2-го до 6-го аркушів я був хворий, і, отже, коректуру перейняв хтось інший, хто точно дотримувався рукопису», що спричинилося до того, що в тексті залишилися «дві помилки, які спотворюють сенс і які... я додам у кінці як errata» (AA XI, 139)¹. Рівно через місяць, 9 березня

судження», як і третє видання першої «Критики» та полемічну працю «Про нове відкриття» 1790 р. Allgemeine Verzeichniß der Bücher, welche in der Frankfurter und Leipziger Ostermesse des 1790 Jahres entweder ganz neu gedruckt oder sonst verbessert, wieder aufgelegt worden sind, auch inskünftige noch herauskommen sollen. Leipzig, Weidmann, 1790, S. 66.

¹ Як небезпідставно допускає В. Віндельбанд, цим «іншим» коректором був Фридрих фон Гентц (1764–1832). Windelband, Einleitung,

1790 року, Кант надсилає решту тексту рукопису, що «складається із 9 аркушів від 81 до 89», і повинен ще надіслати «лише передмову та вступ, які складатимуть не більш як три друковані аркуші». Передмову і вступ він планує надіслати «наприкінці страсного тижня» (АА XI, 143).

А 22 березня цього ж року Кант надсилає четверту, останню частину рукопису, яка «складається із 10 аркушів вступу та передмови разом із титулом 2 аркуші, які разом все ж навряд чи становитимуть 3 друковані аркуші», про що йдеться в листі від 25.03.1790 (АА XI, 145). У цьому ж листі Кант наводить перелік осіб, яким просить надіслати примірники книжки із числа призначених йому, зокрема, «таємному раднику Якобі в Дюсельдорф, професору Райнгольду в Єну, проф. Якобу в Галє, проф. Блюменбаху в Гетинген ... д-р Бістеру, Кізеветеру і проф. Герцу в Берлін» (АА XI, 145–146).

Отже, процес підготовки до публікації третьої «Критики» мав таку послідовність. Після того, як з оригінального рукопису Канта була переписана копія у Кьонігсберзі, і після того, як Кант переглянув цю копію і доповнив за потреби окремими власноручними додатками, вона у чотирьох окремих відправленнях була надіслана для друку в Берлін. Тут, у Берліні, учень Канта Кізеветер, виконуючи останні вказівки і розпорядження Канта щодо друку, здійснював коректуру (почасти із залученням другого коректора Ф. Гентца) тексту.

S. 523. У листі до К. Гарве (05.12.1790) Гентц прямо пише, що при читанні «другої коректури» Кантового тексту він «прибрав тисячу друкарських помилок». Briefe von und an Friedrich von Gentz. Hrsg. von F. C. Wittichen. München und Berlin, Oldenbourg, 1909. S. 182.

У зв'язку з цим варто згадати той факт, що надіслана в останньому, четвертому відправленні частина містила вступ до твору, який Кант істотно переробив для остаточної редакції тексту «Критики». Спершу він написав розлогіший «Вступ», так звану «Першу редакцію вступу», його переписувачем був Кізеветер, який перебрався до Берліна лише 15 жовтня 1789 року. Згодом, завершуючи роботу над твором, Кант вирішив скоротити чи переробити чималий за обсягом «Вступ», і цей остаточний варіант «Вступу», який і був надрукований 1790 року, насправді є «Другою редакцією вступу»¹.

Як впливає із листа Канта до Кізеветера (20.04.1790), у 20-х числах березня Кант одержав кілька пробних аркушів верстки, які він почав було переглядати на наявність друкарських огріхів, але відклав цю справу, бо «ставав по волі роздосадуваним», допоки не одержить більше таких пробних аркушів, «щоб одразу це зробити» (АА XI, 153). Потім він склав «перелік [Aufsatz] знайдених друкарських огріхів, також один огріх пропуску, які, мабуть, іще можуть бути додані до твору» і дещо докладніше зупиняється на огріху, що трапився в назві рубрикації «дедукції чистих естетичних суджень» (§ 30) (АА XI, 154). Зрештою, до першого видання справді був долучений перелік «Друкарські огріхи» (С. 477), але він був дуже далекий від повноти². Як і забажав Кант, його третя «Критика» з'явилася якраз до Великоднього ярмарку 1790 р.

1 Див. докладніше про історію виникнення і подальшу долю «Першої редакції вступу» у коментарі до перекладу цього тексту.

2 У сучасних текстуально вивірених виданнях цей перелік не відтворюється, оскільки всі огріхи, різночитання і кон'єктури здебільшого подаються з урахуванням усіх трьох видань твору.

Твір Канта мав успіх у читацької аудиторії, що, звісно, тішило видавця, який запланував його перевидання вже на зиму 1791 року¹. А проте втілення в життя цього задуму розтягнулося в часі. Восени 1790 року Кант запитує у видавця про крайній термін, до якого він має подати свої вдосконалення тексту для нового видання (AA XI, 203, 231). Де Лягард уже влітку наступного року (05.07.1791) сповіщає, що готовий розпочати друк нового видання «після Михайлового ярмарку» цього року, і просить Канта до кінця жовтня «люб'язно надіслати йому переглянутий примірник "Критики"» (AA XI, 270). Але Кант у листі до видавця (28.10.1791) пише, що не може виконати таке прохання, «бо ... я з необхідністю увесь свій час мушу безнастанно присвячувати продумуванню тут потрактованих речей, але його я не міг знайти минулого літа аж до жовтня, затриманий незвичайними службовими справами і також деякими літературно неминучими розпорошеннями». Тут же Кант просить видавця потерпіти «до кінця листопада» з отриманням від нього виправленого примірника (AA XI, 301). Однак не вкладається в ці терміни, і справа перевидання затримується ще надовше. Лише наприкінці березня 1792 року Кант повідомляє де Лягарду, що виправлений примірник «Критики» він «має на меті переслати незабаром після Великодня»

1 Про це де Лягард сповіщає Кантові у листі від 22.05.1790, але при цьому вказує ще й іншу причину — наявність численних помилок у тексті через ту «стрімкість, з якою мала бути надрукована "Критика"» (AA XI, 179–180). Також про перевидання мова йде у згаданому листі Гентца до Гарве. Briefe von und an Friedrich von Gentz. Hrsg. von F. C. Wittichen. München und Berlin, Oldenbourg, 1909, S. 182.

(АА XI, 330). Як впливає з листа Канта до видавця (12.06.1792), 10 червня він відправив поштою «корегований примірник “Критики сили судження”» (АА XI, 341). До коректури «Вступу» справа дійшла лише воєни, і в листі до де Лягарда (03.10.1792) Кант відзначає як суттєву зміну лише долучення великої примітки на С. XXII. І тут він зауважує: «Ставити на титулі вислів “друге, виправлене видання” я не вважаю доречним, бо це не зовсім чесно; адже виправлення все ж недостатньо вагомі, щоб їх перетворювати на особливу спонукальну підставу придбання [книжки — В. Т.]: тому я і заперечую проти того вислову» (АА XI, 373). Як запевняє Канта видавець у відповідь (02.11.1792), у нього не було жодного «не зовсім чесного» заміру і він шкодує, що «в каталозі ярмарку стоїть: 2-ге, виправлене видання» (АА XI, 383). Але на титулі надрукованого, ймовірно, в жовтні-листопаді 1792 року твору слова «виправлене» все ж таки не було. У листі до де Лягарда від 4 січня 1793 року Кант висловлює свою подяку за «пречудово переплетений примірник моєї “Критики сили судження”» (АА XI, 403). Певно, Кант одержав примірники перевидання іще наприкінці 1792 року, що впливає із його грудневого листа до видавця (21.12.1792), де він, зокрема, дуже дякує «за чудовий друк і коректуру цього видання» і бажає видавцеві «не один раз мати справу» з коректором (АА XI, 397).

Велика кількість змін і модифікацій другого видання, справді, істотно поліпшила текст твору. Цілком можливо, що «автором» цих текстових видозмін міг бути не лише сам Кант, а й також коректор. У ролі коректора вже не був Кізеветер, оскільки листування з ним припинилося на період підготовки другого видання (лист від

Кізеветера до Канта датований 03.06.1791, а наступний аж 15.07.1793). Як уважає В. Віндельбанд, «найвищою мірою ймовірно, що коректором другого (і так само третього) видання був Ф. Гентц»¹. Таке припущення досі, здається, не спростовано².

За життя Канта світ побачило також третє видання «Критики сили судження», що було опубліковано так само у видавництві де Лягарда 1799 року. Однак у листуванні Канта з де Лягардом і з Кізеветером немає жодних відомостей про хід роботи над третім виданням. Єдине, що вдалося дізнатися В. Віндельбанду, — це те, що влітку 1798 року де Лягард переказав Канту гонорар за третє видання третьої «Критики» і сподівався на дальшу співпрацю, однак Кант ніяк не відповів видавцеві, що засвідчило розрив будь-яких зв'язків між ними³. Це третє видання і за нумерацією, і за поділом сторінок цілковито узгоджується із другим виданням 1793 року, але водночас воно містить деякі мовні видозміни і — що вагомніше — одне предметне різночитання. Усі такі модифікації тексту походять від коректора цього видання (ймовірно, Ф. Гентца), але точно не від самого Канта⁴. І якраз на

1 Windelband, *Einleitung*, S. 525. Тут же наведені аргументи на користь такого припущення.

2 Поп. Kant, I. *Kritik der Urteilskraft. Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie*. Hrsg. von Manfred Frank und Véronique Zanetti. Frankfurt a.M., Deutscher Klassiker Verlag, 2009, S. 1221.

3 Windelband, *Einleitung*, S. 525–526.

4 «Ми не маємо жодної підстави для допущення, що Кант прямо брав участь у змінах, але маємо підставу, мабуть, для припущення, що філософ зі свого боку надав згоду на зміни, які виконав коректор». Windelband, *Einleitung*, S. 526. Зіставлення трьох видань тексту

підставі того, що сам Кант не брав безпосередньої участі у підготовці третього видання, практично всі сучасні видання/переклади, починаючи з видання Б. Ердмана, беруть за основу текст другого видання «Критики сили судження»¹. Усі різночитання обох видань (або всіх трьох), як правило, наводяться в апараті, а в деяких випадках перевага віддається навіть третьому виданню, якщо видозміна тексту засвідчує «явне виправлення вислову чи полегшення розуміння»².

СТРУКТУРА І ГОЛОВНИЙ ЗМІСТ ТВОРУ

«Критика сили судження» складається із *передмови* (7 с.)³, докладного *вступу* (48 с.) і двох частин твору: *критики естетичної сили судження* (264 с.), яку зазвичай

«Критики сили судження» ретельно виконав Бено Ердман у своєму виданні твору: Immanuel Kant's Kritik der Urteilstkraft. Herausgegeben von Benno Erdmann. 2. Aufl. Hamburg — Leipzig, Voss, 1884. S. 374–421.

- 1 Лише у виданні К. Форлендера в основу покладено третє видання твору, яке, на думку видавця, є «останнім іще за життя Канта надрукованим» виданням, і воно видається видавцеві «також предметно найціннішим». Kant, I. Kritik der Urteilstkraft. 5. Aufl. Herausgegeben, eingeleitet und mit einem Personen- und Sachregister versehen von Karl Vorländer. Leipzig, Meiner, 1922, S. IV–V. Мабуть, не без впливу видання Форлендера також із третього видання зроблений польський переклад: Kant, I. Krytyka władzy sądzenia. Przełożył oraz opatrzył przedmową i przypisami Jerzy Gałęcki. Tłumaczenie przejrzał Adam Landman. Warszawa, PWN, 1986.
- 2 Windelband, Einleitung, S. 527.
- 3 Кількість сторінок вказана за другим оригінальним виданням твору 1793 р.

називають Кантовою естетикою, і критики телеологічної сили судження (218 с.), в якій трактується проблема телеології природи.

Подальший поділ твору в цілому відповідає класифікації двох попередніх «Критик». Спочатку йде великий розділ «Аналітика естетичної сили судження», який розпадається на аналітику прекрасного і піднесеного (§§ 1–29), потім іде розділ «Дедуція чистих естетичних суджень» (§§ 30–54), який містить також різні окремі міркування (про мистецтво взагалі, про генія, про окремі мистецтва). Далі ми маємо непропорційно малий за обсягом розділ «Діалектика естетичної сили судження» (§§ 55–59). І нарешті, «Про вчення про метод смаку» (§ 60), що завершує першу частину твору. Друга частина поділяється на два більш-менш пропорційні розділи: «Аналітика телеологічної сили судження» (§§ 61–68) і «Діалектика телеологічної сили судження» (§§ 69–78), а на завершення твору стоїть знову непропорційно великий розділ «Вчення про метод телеологічної сили судження» (§§ 79–91), що перевершує за обсягом два попередні розділи.

У «Передмові» і «Вступі» сформульовано систематичне обґрунтування третьої «Критики», що здійснено на підставі сили судження як особливої спроможності пізнання. Сила судження є «середнім членом» у «сім'ї найвищих пізнавальних спроможностей» («Вступ», III), перебуваючи між розсудом і розумом. Якщо розсуд співвідноситься із пізнанням природи, а розум із визначенням нашої спроможності бажання (волі) через свободу, то сила судження має стосунок до почуття втіхи і невтіхи. Розсуд є законодавчою спроможністю пізнання в царині природи, оскільки йдеться про теоретичне

пізнання природи як «сукупності предметів всього можливого досвіду». Розум також є конститутивною спроможністю пізнання, але «єдино лише в практичному», в царині свободи («Вступ», II). Але вжиток принципу а рїогї сили судження може мати лише регулятивний характер, позаяк «в системі чистої філософії її принципи . . . не можуть складати жодної особливої частини поміж теоретичною і практичною [філософією]» («Передмова»).

Загалом сила судження визначена як «спроможність мислити особливе як уміщене під загальним». «Визначальною» є така сила судження, яка підводить особливе під уже дане загальне (наприклад, закон природи). А «рефлектувальна» сила судження має знайти ще якесь загальне для даного особливого («Вступ», IV). Доцільність природи є «трансцендентальним принципом рефлектувальної сили судження». Така доцільність природи може бути уявлена або *естетично*, або *логічно*. Перший випадок має місце тоді, коли уявлення якогось предмета «безпосередньо пов'язано із почуттям втіхи» («Вступ», VII) як суто суб'єктивним аспектом уявлення, що в жодному разі не є пізнанням. Таке почуття втіхи викликане тим, що задіяні в схопленні предмета сила виображення і розсуд «без заміру» узгоджуються між собою, предмет стає «доцільним для рефлектувальної сили судження», а судження про нього є естетичним судженням (*ibid.*). Підставою втіхи є «доцільне узгодження предмета . . . зі співвідношенням пізнавальних спроможностей поміж собою» (*ibid.*). Хоча почуття втіхи і є суб'єктивним, але оскільки воно ґрунтується на доцільності уявлення для рефлексії сили судження, про нього можна формулювати судження, що

претендують на загальну необхідність. Логічне уявлення доцільності природи стосується того, яким є принцип єдності «особливих емпіричних законів» природи, щоб врешті-решт «уможливити систему досвіду згідно з особливими законами природи» («Вступ», IV). Таким принципом сили судження і виступає принцип «доцільності природи в її розмаїтості» (*ibid.*). Оскільки поняття доцільності природи є лише «суб'єктивним принципом (максимою) сили судження» («Вступ», V), судження про таку доцільність можуть мати лише регулятивний, а не конститутивний характер.

Форми предметів природи та велике розмаїття емпіричних законів випадкові для нашого розсуду, якщо визначальна сила судження не спроможна підвести їх під загальні закони природи. Розсуд як джерело загальних законів природи спрямований на «природу взагалі», а сила судження має на меті «визначену через розмаїтість особливих законів природу» («Вступ», V). Однак сила судження не приписує законів природі, не є законодавицею для природи, а «приписує закон не природі (як автономія), а самій собі (як геавтономія) для рефлексії над нею» (*ibid.*). Якщо рефлектувальній силі судження вдається підвести специфічні емпіричні закони природи під свою максиму доцільності, то тоді ми відчуваємо втіху, у протилежному разі з'являється почуття невтіхи («Вступ», VI).

Телеологічна сила судження визначається як «спроможність обсуджувати реальну доцільність (об'єктивну) природи завдяки розсуду і розуму» («Вступ», VIII). Водночас телеологічна сила судження «є не окремою спроможністю, а лише рефлектувальною силою судження взагалі», «за своїм застосуванням ... належить до

теоретичної частини філософії». Натомість «естетична сила судження ... має зараховуватися *лише* до критики суб'єкта, що судить, і його спроможностей пізнання, оскільки вони придатні для принципів *a priori*» (ibid.).

Поняття доцільності дає змогу прояснити «сполучення законодавств розсуду і розуму завдяки силі судження» («Вступ», IX), тобто певною мірою навести місток над «неоглядною прірвою між цариною поняття природи, як чуттєвим, і цариною поняття свободи, як надчуттєвим» («Вступ», II). Завдяки поняттю доцільності природи сила судження дає «опосередкувальне поняття між поняттями природи і поняттям свободи», що дає змогу пізнати «можливість кінцевої цілі, яка може ставати дійсною єдиною лише в природі та в згоді з її законами» («Вступ», IX). Також доцільність у гармонії спроможностей пізнання «сприяє сприйнятливості помислу для морального почуття» (ibid.).

В «Аналітиці прекрасного» подана теорія чистих суджень смаку, що вибудована на чотирьох моментах судження: якості, кількості, відношенні й модальності. Завдяки таким судженням смаку ми оцінюємо чи «обсуджуємо» предмет як прекрасний чи не-прекрасний.

Чисте судження смаку *за якістю* чітко відмежовано від судження пізнання (§ 1). Якщо в судженні пізнання уявлення відноситься завдяки розсуду до об'єкта, то в чистому судженні смаку уявлення віднесено завдяки силі виображення до суб'єкта і його почуття втіхи/невтіхи. Отже, визначальна підстава чистого судження смаку є естетичною і суб'єктивною, а не логічною і об'єктивною. Таке почуття, що відчувається в якомусь уявленні, виникає із того способу, в який суб'єкт «зазнає афекції через уявлення».

Чисте уподобання предмета не пов'язано з жодним інтересом, тобто не пов'язано з «уявленням існування предмета» (§ 2). Адже в протилежному разі таке уподобання мало б стосунок до спроможності бажання яка його так чи так визначала б. Тому воно названо «чистим незаінтересованим вподобанням». Але є два інші види уподобань, які пов'язані з існуванням. Судження про приємний предмет спирається лише на чуттєве відчуття такого предмета, «виражає якийсь інтерес до нього». Приємне не просто «подобається, а ним насолоджуються» (§ 3). Уподобання доброго, яке спирається на уявлення того, що «подобається ... завдяки самому лише поняттю», теж пов'язано з інтересом. Добро є «об'єктом ... розумом визначеної спроможності бажання» (§ 4), а «воліти чогось» якраз і означає «мати якесь вподобання його існування». Прекрасне подобається, приємним насолоджуються, а добре схвалюють (§ 5). Лише людина здатна обсуджувати прекрасне на підставі «незаінтересованого і свободного уподобання». Тоді як приємне відчують також тварини, «добро ж має чинність для кожної розумної істоти взагалі» (ibid.).

Чисте судження смаку за кількістю є загальним уподобанням. Але така загальність не ґрунтується на поняттях, бо «від понять немає жодного переходу до почуття втіхи або неvtіхи» (за винятком чистих практичних законів) (§ 7). Оскільки таке судження не прив'язано до жодного інтересу, суб'єкт тут «почувається вповні *свободно* стосовно вподобання», зрештою, він припускає, що такого вподобання можна «доправлятися в будь-кого». Такому судженню притаманна «претензія на суб'єктивну загальність» (§ 6). Судження смаку про прекрасне

має справу з універсальними, а не генеральними правилами (§ 7). Далі суб'єктивна загальність уподобання експлікована через поняття «поспільної значущості», яке відрізняється від об'єктивної загальнозначущості і позначає «значущість відношення певного уявлення . . . до почуття втіхи і невтіхи для будь-якого суб'єкта» (§ 8). Крім того, чисте естетичне судження завжди виражається в одиничному судженні («Ця троянда є прекрасна»), а не в загальних судженнях («Всі троянди суть прекрасні»), що зумовлено тим, що почуття втіхи/невтіхи завжди стосується одиничного предмета, а не якогось класу предметів. Іще в судженні смаку постулюється «якийсь загальний голос», який є «лише якоюсь ідеєю», відповідно до якої виповідають судження смаку (§ 8). Питання, яке постає «ключем до критики смаку», сформульовано в заголовку § 9: чи в судженні смаку почуття втіхи передує обсуджуванню предмета, чи йде за ним? Почуття втіхи не може передувати обсуджуванню предмета, бо в такому разі втіха була б лише «приємністю», мала би «приватну значущість» для суб'єкта і прямо залежала б від уявлення предмета. Натомість «загальна здатність до передавання стану помислу в даному уявленні» виступає підставою втіхи від предмета. «Суб'єктивна загальна передаваність . . . уявлення в якомусь судженні смаку . . . [є] станом помислу у свobodній грі сили виображення та розсуду». Тож естетичне обсуджування предмета передує «утісі від нього і є підставою цієї втіхи від гармонії пізнавальних спроможностей» (§ 9).

Судження смаку за відношенням означає розгляд якогось предмета як доцільного для нашої спроможності пізнання (§§ 10–17). Спершу наведено визначення цілі як «предмета певного поняття, оскільки воно

розглядається як причина того предмета»; відповідно доцільність є «причиновістю певного *поняття* з огляду на його *об'єкт*» (§ 10). На відміну від механічного пояснення природи, за якого причина є підставою існування предмета (дії), уявлення цілі містить водночас підставу і наслідок предмета. Доцільність нам відома передусім із практичної сфери, де йдеться про визначення спроможності бажання завдяки цілям. Певний вчинок є доцільним, якщо завдяки йому ми досягаємо певної цілі. Але поняття цілі завжди містить якийсь інтерес (§ 11). Крім того, судження смаку є контемплативним, а не практичним. Тож для того, щоб естетично обговорювати предмет як доцільний, має бути така доцільність, яка не приписує предметові певної цілі. У зв'язку з цим мовиться про «суто формальну доцільність» чи «доцільність без цілі» (§ 15). Така «доцільність без цілі» позначає доцільність суто за формою, а не за матерією, бо насправді немає жодної волі, яка тут покладає певну ціль (§ 10). Така доцільність стосується доцільності в пізнавальних силах суб'єкта, точніше є «свідомістю суто формальної доцільності у грі пізнавальних сил суб'єкта за певного уявлення, завдяки якому дається предмет»; ця свідомість «є самою втіхою», і вона «містить саму лише форму суб'єктивної доцільності уявлення в естетичному судженні» (§ 12). Свобідна гра сили виображення і розсуду оживляє пізнавальні сили, але при цьому не спирається на приваби і зворушення (§ 13).

Чисте судження смаку не лише не допускає домішки приваб і зворушень, воно незалежне також від поняття досконалості як основного поняття раціоналістичної естетики (§ 15). Судження про внутрішню досконалість якогось предмета завжди припускає певну ціль.

Об'єктивна доцільність предмета означає, що він досконало втілює свою внутрішню ціль. Однак формальна суб'єктивна доцільність предмета для наших пізнавальних сил ніколи не може розглядатися як його досконалість. Естетичне судження не є судженням пізнання, не передбачає поняття як своєї визначальної підстави і «дає зауважити ... лише доцільну форму у визначенні сил уявлення» (§ 15). Розрізнення «свобідної краси» і «суто прилежної краси» дає можливість висвітлити зв'язок між естетичними і моральними судженнями, оскільки другий різновид «припускає ... поняття і досконалість предмета згідно з ним» (§ 16). Згідно з поняттям свободної краси можна обсуджувати морально погану людину як прекрасну, бо в цьому судженні абстрагуються від поняття добра. Але згідно з прилежною красою людина не може бути прекрасною, якщо вона не втілює свою моральну ціль. Варто підкреслити, що, за Кантом, кінцевою ціллю людини є її моральна досконалість. Плутина поняття спричинює суперечки в царині естетичної оцінки. Якщо одна особа судить на підставі свободної краси, для якої моральна досконалість людини не відіграє жодної ролі, то інша особа судить згідно з поняттям прилежної краси. Перша відповідає чисте судження, а друга — «застосовне судження смаку» (§ 16). Між обома судженнями немає жодної суперечності.

Про мірила для судження смаку йдеться в параграфі «Про ідеал краси». Смак не набувається через наслідування якогось зразка, а засвідчується через самостійне обсуджування зразка краси. Але «найвищий зразок, прообраз смаку» відрізняється від «взірцевих» випадків краси, бо він є «самою лише ідеєю, яку кожен мусить утворювати в самому собі та згідно з якою він

мусить обсуджувати все, що є об'єктом смаку» (§ 17). Ідеал краси як «прообраз смаку, який ... тримається на невизначеній ідеї розуму про якийсь максимум» ми «прагнемо утворювати в собі» завдяки силі виображення як спроможності непоняттевого зображення предмета. Судження про ідеал краси є «інтелектуалізованим судженням смаку», бо в основі цього судження лежить певна ідея розуму, «яка визначає а ріогі ціль, що на ній тримається внутрішня можливість предмета». Ідеал можна знайти лише для такої краси, яка зафіксована «завдяки поняттю об'єктивної доцільності». Тому в цьому світі тільки людина здатна до ідеалу краси, і людськість в її особі — до ідеалу досконалості, бо лише людина існує як ціль сама по собі, може діяти згідно з цілями і естетично обсуджувати сприйняті цілі. До ідеалу краси належать «естетична ідея норми» та «ідея розуму». Перша є «одиничним спогляданням сили виображення» і утворюється з досвідних елементів. Вона являє собою «середню величину» в рамках відповідного виду (тварин чи людей). Водночас вона є відносною через те, що умови її витворення є емпіричними. Попри те, «згідно з нею передусім стають можливими правила обсуджування», бо вона є «образом, що ширяє поміж усіма одиничними, у різноманітний спосіб відмінними спогляданнями індивідів для цілого роду» (§ 17). Утім, ідеї норми недостатньо для «цілого прообразу краси». Їй бракує «характеристичного» і «специфічного» краси, тому предмет чи особа, яка відповідає лише ідеї норми, і не сприймається як прекрасна. Цьому зараджує «ідея розуму», яка чуттєво не уявлювані «цілі людськості ... перетворює на принцип обсуджування її [людини] подоби» (ibid.). Оскільки лише людина здатна до

звичаєвості, ідеал краси можна сприймати також лише в людській подобі. Утім, обсуджування згідно з ідеалом краси «ніколи не може бути чисто естетичним» (ibid.).

Чисте судження смаку за *модальністю* є необхідним (§§ 18–22). Воно «допоминається згоди будь-кого; і хто визнає щось за прекрасне, той хоче того . . . щоб будь-хто *повинен* був надати схвалення наявному предметові й так само визнати його за прекрасний» (§ 19). Певна річ, така згода не може ґрунтуватися на поняттях. Але вона не може і спиратися на досвід, мовляв, усі люди досі погоджувалися з таким судженням (§ 18). Оскільки йдеться про естетичне судження, яке має виражати «згоду» всіх, тобто необхідність, то воно мусить мати «певний суб'єктивний принцип, який визначав би тільки завдяки почуттю . . . і визначав би загальнозначущо, що подобається або не подобається» (§ 20). Таким принципом є «спільне чуття» (*sensus communis*) (ibid.). «Загальна передаваність почуття» чи «настроєності» «припускає спільне чуття» (§ 21), яке є «дією, що впливає зі свободної гри наших пізнавальних сил» (§ 20). Спільне чуття постає «ідеальною нормою», яку ми перетворюємо на правило для всіх інших (§ 22). І в «ідеї спільного чуття» поєднані елементи спроможності смаку (ibid.).

«Загальна заувага до першого розділу аналітики» підбиває підсумки попереднього ходу думки. У центрі уваги перебуває поняття смаку як «спроможності обсуджування певного предмета у стосунку до *свобідної закономірності* сили виображення». Продуктивна сила виображення є самодіальною, вона є «творчиною довільних форм можливих споглядань». Проте не всі витворені нею форми можуть узгоджуватися із закономірністю розсуду. А якщо свої форми вона не витворює сама,

а знаходить їх у сприйнятому предметі, то і тоді за нею слід визнавати «свобідну закономірність». Адже предмет не тому прекрасний, що має певну форму, а через те, що сила виображення сама могла б витворити цю форму.

«Суб'єктивна узгодженість сили виображення з розсудом» названа «закономірністю без закону», яка відповідає «свобідній закономірності розсуду (яка була названа також доцільністю без цілі)». Якщо певні предмети чи форми не відповідають вимозі «доцільності без поняття», то вони не прекрасні. Фігури кола, квадрата чи куба не є прекрасними через те, що сила виображення тут не «може невимушено й доцільно грати» зі своїми уявленнями.

Аналітика піднесеного. Піднесене, як і прекрасне, є однією з традиційних тем естетичної рефлексії. Піднесене так само, як і прекрасне, подобається саме по собі, припускає судження рефлексії та виражається в одиничному судженні. Але якщо прекрасне спирається на доцільну форму предмета для наших пізнавальних сил (сили виображення і розсуду) і безпосередньо містить «почуття, що сприяє життю», то піднесене пов'язано зі сприйняттям безформного предмета, який в обсуджуванні виявляється супротивним цілі. Такий предмет у своїй безформності є гранично необмеженим і спричинює «затримку життєвих сил», його уподобання містить «негативну втіху». Втім, і він дає змогу відчувати доцільність, підстава якої криється «в нас» і в нашому «способі мислення» (§ 23). Безформний предмет спонукає «помисел ... полишати чуттєвість і братися до справи з ідеями, що містять вищу доцільність» (ibid.). Такі ідеї розуму не містяться в «жодній чуттєвій формі», а тому перевищують форму зображення для

сили виображення (ibid.). Якщо прекрасне обсуджується в «спокійній контемпляції», то почуття піднесеного пов'язано із «порухом помислу», і цей порух відчувається як «суб'єктивно доцільний» (§ 24). Сила виображення співвідносить його або зі спроможністю пізнання, або зі спроможністю бажання. Відповідно до цього піднесене поділяється на математичне піднесене (спроможність пізнання) і динамічне піднесене (спроможність бажання) (ibid.).

Піднесене спочатку схарактеризовано як «те, що є безумовно великим» (§ 24). Така безумовна величина є поняттям сили судження і становить суто суб'єктивний (естетичний) «масштаб, що лежить в основі рефлектувального над величиною судження» (§ 25). Піднесене має свій масштаб у самому собі та є непорівнюваним із жодним іншим. Адже порівняно з піднесеним усе інше здається малим, тож усе те, що дається нам у чуттях, не може бути названо піднесеним. Отже, не предмет сприйняття, а «настроєність духу» суб'єкта сприйняття є піднесеною. *«Піднесене є тим, що бодай лише змога мислити його засвідчує певну спроможність помислу, яка перевершує кожен масштаб чуттів»* (§ 25).

Почуття піднесеного не може бути викликано певною математичною оцінкою величини, оскільки для математичної оцінки величини ніколи немає найбільшої величини. Натомість «для естетичної оцінки величини ... існує якесь найбільше ... [і] воно має в собі ідею піднесеного» (§ 26). Величина церкви Святого Петра в Римі постає для нашої сили виображення наочно вже не зображуваною, тож ми не можемо утворити про неї якогось єдиного образу. Предмет є велетенським, «якщо він унаслідок своєї величини знищує ціль, яка

становить його поняття» (ibid.). Але колосальним може бути тільки «зображення певного поняття, яке [поняття] мало не завелике для будь-якого зображення (межує з відносно велетенським)» (ibid.). Естетична сила судження відносить силу виображення «в обсуджуванні певної речі як піднесеної до розуму, щоб суб'єктивно узгоджуватися з його ідеями (невизначено якими), себто утворювати певну настроєність помислу, яка буде відповідною тій і сумісною з тією, яку викликав би вплив визначених (практичних) ідей на почуття» (ibid.).

На відміну від почуття прекрасного, почуття піднесеного за своєю якістю ґрунтується на дисгармонії між силою виображення і розумом (§ 27). Але така суперечка суб'єктивно відчувається все ж як доцільна, бо вона виникає разом із почуттям, «що ми маємо чистий самостійний розум, або таку спроможність оцінки величини, чия переважність не може бути унаочнена нічим іншим, крім недостатності тієї спроможності, яка сама є гранично необмеженою в зображенні величин (чуттєвих предметів)» (§ 27). Піднесене є тим, що викликає в нас почуття вищості над чуттєвою природою. Так само, як об'єктивне визначення волі завдяки розуму викликає повагу до закону і водночас породжує «відчуття невітхи», так само і пов'язана з почуттям піднесеного повага передбачає почуття невітхи.

Природа розглядається як динамічно піднесена, якщо вона являє собою могутність, що не має жодної влади над нами (§ 28). Але це почуття піднесеного з'являється тільки тоді, коли ми відчуваємося в безпеці та не переймаємося страхом за своє життя. Виверження вулкана відчувається як піднесене, бо воно дає «змогу відкрити в нас цілком іншого роду спроможність

опиратися, яка навіває нам мужність, що ми можемо мірятися із позірним всесиллям природи» (§ 28). Боротьба з владою природи для нас як фізичних істот від початку є марною справою. Втім, у почутті піднесеного ми оцінюємо себе як незалежних від природи та її могутності. Тож «піднесеність міститься не в якійсь речі природи, а лише в нашому помислі, оскільки ми можемо усвідомлювати нашу вищість над природою в нас самих і тим самим також над природою . . . поза нами» (ibid.). Для обговорення піднесеного не потрібен смак, але у нас мають бути розвинені звичаєві (моральні) ідеї, позаяк могутність природи завжди відчувається як страхотлива, а не як піднесена. Зоряне небо над нами дає нам змогу відчувати нашу мізерність, але моральний закон у нас нескінченно підносить нас над сліпим механізмом природи. За модальністю судження про піднесене також передбачає згоду будь-кого, а її «підвалина» полягає в «людській природі», зрештою «в нахилі до почуття для (практичних) ідей, тобто до морального» (§ 29). Саме «припущення морального почуття в людині» і є інстанцією, яка дозволяє приписувати необхідність естетичному судженню про піднесене.

У «Загальній заувазі до експозиції естетичних рефлектувальних суджень» сформульовані підсумкові визначення прекрасного і піднесеного: «*Прекрасне* є тим, що подобається в самому лише обговоренні (отже, не за посередництвом чуттєвого відчуття згідно з певним поняттям розсуду). Із цього випливає саме собою, що воно мусить подобатися без усякого інтересу. *Піднесене* є тим, що безпосередньо подобається завдяки своєму опорові проти інтересу чуттів». Особливий наголос тут зроблено на схожості між естетичною силою

судження і моральним почуттям. Звісно, не йдеться про те, що прекрасне і піднесене можуть виступати якимись спонуками нашої моральної діяльності. Радше мається на увазі те, що прекрасне і піднесене сприяють здобуттю такої позиції, за якої ми оцінюємо предмети навіть тоді, коли вони не становлять для нас жодного інтересу або ж навіть порушують наш чуттєвий інтерес (піднесене). Бо навіть «безпосередня втіха від прекрасного природи ... припускає ... незалежність вподобання самої лише чуттєвої розкоші», а ще більше «естетичне судження про піднесене», в якому сила виображення через розум учиняє насилля над чуттєвою природою, подібні до «достеменної влаштованості звичаєвості людини, в якій розум мусить вдаватися до насилля над чуттєвістю». З морального погляду саме такої позиції і вимагає Кант від людини.

Розділ про *дедукцію чистих естетичних суджень* присвячений виявленню і доведенню тієї правової підстави, спираючись на яку естетичне судження висуває претензію «на загальну значущість для кожного суб'єкта» (§ 30). Дедукція виступає наступним кроком в аргументації після експозиції і стосується лише суджень смаку про прекрасне, позаяк «експозиція суджень про піднесене природи водночас була їхньою дедукцією» (ibid.). Тому дедукція має справу із судженням, яке стосується «вподобання або невподобання форми об'єкта».

Претензія естетичного судження на «суб'єктивну загальність, тобто згоду будь-кого» має ґрунтуватися на «автономії суб'єкта, який судить про почуття втіхи (від даного уявлення)» (§ 31). І таке судження виявляє дві логічні своєрідності. По-перше, його «загальнозначущість а пріорі» є «загальністю одиничного судження»,

а не логічною поняттєвою загальністю. По-друге, його необхідність хоч і тримається на підставах а priori, проте така згода не може бути «примушена» (ibid.). Адже визначальна підстава естетичного судження полягає лише в «рефлексії суб'єкта над своїм власним станом (втіхи або неvtіхи)» (§ 34). Чисте судження смаку за своєю логічною формою є синтетичним судженням а priori (§§ 36–37). Сама дедукція суджень смаку подана в § 38. Якщо в таких судженнях «вподобання предмета пов'язано із самим лише обсуджуванням його форми», то це означає, що воно ґрунтується на «суб'єктивній доцільності цієї форми для сили судження». Йдеться лише про «суб'єктивні умови вжитку сили судження взагалі», що не обмежена «ні особливим видом чуття, ані ... поняттям розсуду», тобто про таке «суб'єктивне, що можна припускати в усіх людях (як потрібне для можливого пізнання взагалі)». Будь-яке пізнання і обсуджування не може не задовольняти таку умову можливості «пізнання взагалі» (гармонію між силою виображення і розсудом) (§ 38). Оскільки рефлектувальна сила судження припускає саме цю умову, то ми маємо право «допоминатися» в усіх інших естетичного судження. Дедукція легітимує лише нашу претензію, що всі інші повинні погоджуватися з нашим чистим судженням смаку. У наступній за § 38 заувазі Кант твердить, що ця «дедукція є такою легкою» через те, що «вона не потребує виправдання жодної об'єктивної реальності певного поняття» — про що йшлося в дедукції чистих понять розсуду в «Критиці чистого розуму», — «адже краса не є поняттям про об'єкт, а судження смаку не є судженням пізнання». Утім, попри такі слова про «легкість», виклад дедукції в третій «Критиці» залишає багато питань.

Проблема «передаваності відчуття» викладена в § 39. Відчуття — це «реальне в сприйнятті», і в стосунку до пізнання воно є «чуттєвим відчуттям», яке може бути передаваним за умови, що всі люди мають однакові чуття. Але є ще чотири види відчуття. 1. Пов'язана із відчуттям «утіха розкоші» (приємне або неприємне) є посутньо суб'єктивною і не може передаватися. 2. Пов'язане із моральним вчинком звичаєве почуття, яке передається завдяки практичним поняттям розуму. 3. Втіха від піднесеного природи має «моральну підвалину» і може загально передаватися. 4. Втіха від прекрасного, як «самої лише рефлексії», також може загально передаватися, бо спирається на гармонійну пропорцію пізнавальних спроможностей («пізнання взагалі»).

Розпочаті в §§ 20–22 міркування про «спільне чуття» як суб'єктивний принцип судження смаку мають своє продовження в § 40. Під спільним чуттям розуміється «спроможність обговорювання, яка в своїй рефлексії подумки (a priori) зважає на спосіб уявлення кожного іншого, щоб ніби тримати своє судження перед цілим людським розумом» (§ 40). Це корелює із другою максимомою «поспільного людського розсуду» — «мислити на місці кожного іншого» — яка і є максимомою сили судження. Спільне чуття вирізняється «загальною точкою зору» способу мислення, що передбачає перенесення себе на точку зору інших. Називаючи смак спільним чуттям (*sensus communis*), Кант вказує тим самим на якусь нормативну інстанцію порівняно з суб'єктивними умовами «пізнання взагалі» для того, щоб ми могли «допоминатися» загальної згоди з нашим естетичним судженням. Зрештою, смак окреслюється як «спроможність a priori обговорювати передаваність почуттів» (*ibid.*).

Звісно, чисте судження смаку не припускає жодного інтересу як своєї визначальної підстави. Але «після того як воно було дане» (§ 41), з ним усе ж може бути опосередковано пов'язаний певний інтерес. Емпіричний інтерес до прекрасного зумовлений схильністю людини до суспільства. Лише в суспільстві людина є «не просто людиною, а й по-своєму витонченою людиною» (ibid.). Натомість інтелектуальний інтерес, «як властивість волі могли визначатися а ріогі через розум» (ibid.), до прекрасного в природі «повсякчас є ознакою доброї душі» і вказує, якщо він став узвичаєним, на «сприятливу для морального почуття настроєність помислу в тому разі, якщо він добре пов'язується з *огляданням природи*» (§ 42). Інтелектуальний інтерес до краси природи передбачає не лише уподобання форми природи як продукту, а також уподобання його існування. Красі природи не властиве ошуканство чи марнославство, тому вона має перевагу над красою мистецтва. Хто засвідчує безпосередній інтерес до краси природи, той має «принаймні якийсь нахил до доброї моральної налаштованості», у ньому ми припускаємо «прекрасну душу» (ibid.). Але безпосередній інтелектуальний інтерес не пов'язаний із красою мистецтва, бо воно або ґрунтується на наслідуванні природи, або його продукти створені спеціально для того, щоб вони подобалися, тож інтерес тут опосередкований. Естетична сила судження, «допоминаючись» згоди кожного з нашим естетичним судженням, не спирається на жоден інтерес до прекрасного та не продукує його. Інтелектуальна сила судження, як спроможність «визначати а ріогі вподобання для самих лише форм практичних максим» (ibid.), тобто «моральне почуття», продукує такий

інтерес. Естетичний інтерес до краси природи споріднений із моральним інтересом до об'єктивної реальності ідей розуму. Адже краса природи виявляється «таємним письмом» морального добра. Утім, між чистим судженням смаку і моральним судженням існує лише аналогія, яка «веде до рівномірного безпосереднього інтересу до предмета першого, як і до предмета другого [судження]»; перший інтерес є «свобідним», а другий «угрунтований на об'єктивних законах» (ibid.).

Красне мистецтво і геній. «Мистецтво відрізняється від природи ... як витвір (opus) відрізняється від ... дії (effectus)» (§ 43). Твори мистецтва продукуються через свободу. Також «мистецтво як уміння» відрізняється від науки, на кшталт відмінності практичної змоги і теоретичного знання. Нарешті, оскільки мистецтво — це завжди свободне мистецтво, то ремісничий виріб ми називаємо «оплачуваним мистецтвом», яке подобається лише тією мірою, якою доцільними є його продукти (ibid.). Прекрасним (красним) може бути лише мистецтво, але немає «науки про прекрасне» чи взагалі прекрасної науки (§ 44). Але не будь-яке мистецтво є красним мистецтвом. Якщо мистецтво спрямовано на продукування певного предмета, то воно механічне мистецтво, а якщо його безпосередньою метою є породження «почуття втіхи», то це «естетичне мистецтво». Воно буває або «приємним», або «красним» мистецтвом (ibid.). Красне мистецтво спрямоване на «втіху рефлексії», воно «сприяє культурі сил помислу задля повідомлення в товаристві» (ibid.). Ми мусимо усвідомлювати, що продукт красного мистецтва «є мистецтвом, а не природою», але «доцільність у його формі» має бути цілком природною, а не шкільною

(§ 45). «Природа була прекрасною, якщо вона водночас виглядала як мистецтво, і мистецтво може бути названо прекрасним лише в тому разі, якщо ми усвідомлюємо, що воно є мистецтвом, і все ж воно виглядає для нас наче природа» (ibid.).

Кант описує *генія* як «природний дар, який надає правила мистецтву» (§ 46), але не використовує при цьому поняття¹. Красне мистецтво є «продуктом генія» (ibid.). Чотири характеристики позначають генія. 1. Йому властива оригінальність у продукуванні того, «для чого не можна дати жодного визначеного правила». 2. Його продукти виникають не через наслідування, а є зразками. Навченість не передбачає генія. Між геніальним творцем і пересічним митцем, який дотримується правил школи, існує принципова відмінність. Тому красне мистецтво є мистецтвом генія, а механічне мистецтво є мистецтвом старання. 3. Сам геній не здатен описати, як він створив свій продукт і яких правил він дотримувався. 4. «Завдяки генію природа приписує правила не науці», а красним мистецтвам (ibid.). Для обговорення краси природи потрібен лише смак, тоді як для продукування краси мистецтва неодмінним є геній (§ 48). Коли ж ідеться про обговорення краси мистецтва, то доконечним постає знання його цілі. «Краса природи є прекрасною річчю; краса мистецтва є прекрасним уявленням певної речі» (ibid.). Геній тримається на різних спроможностях помислу (§ 49). Поряд зі смаком як спроможністю обговорення він має

1 Докладніше про Кантову теорію генія див.: Терлецький В. Кантова теорія генія: деякі питання джерельної реконструкції. *Sententiae*, 2020, XXXIX/1, С. 29–53.

також дух, що його Кант визначає в естетичному аспекті як «оживлювальний принцип у помислі» і трактує як «спроможність зображення *естетичних ідей*» (ibid.). Продуктивна і свободна сила виображення утворює естетичну ідею, якій не адекватне жодне поняття. З одного боку, геній володіє спроможністю віднаходити ідеї для якогось даного поняття, а з іншого боку, у нього є здатність знаходити для цих ідей «таке *вираження*, завдяки якому викликана цим суб'єктивна настроєність помислу, як супровід певного поняття, може передаватися іншим» (ibid.). Геній, як «улюбленець природи», володіє «зразковою оригінальністю природного дару суб'єкта у *свобідному* вжитку його спроможностей пізнання» (ibid.). Як ми не вільні вибирати, бути нам генієм чи ні, так само ми не можемо цілеспрямовано прагнути набутти геніальності. Отже, геній вирізняється чотирма спроможностями: сила виображення, розсуд, дух і смак; і всі вони потрібні для красного мистецтва (§ 50). Якщо в мистецтві більше генія, то воно є «духовно багатим», а якщо більше смаку, то воно є красним мистецтвом (ibid.). Утім, нерідко красне мистецтво сповнене смаку, а проте все ж залишається без генія (§ 49).

Краса і природи, і мистецтва є присутньою «*вираженням естетичних ідей*» (§ 51). Прекрасну природу ми розглядаємо, коли суто рефлектуємо над «данним спогляданням» без жодного поняттєвого складника. Натомість у красному мистецтві цю «ідею мусить спонукати поняття об'єкта» (ibid.). При поділі красних мистецтв провідним принципом є аналогія мистецтва з мовним вираженням: слово (артикуляція і думка), міміка (жестикуляція і споглядання) і тон (модуляція і відчуття). Відповідно, існує три види красного мистецтва: *словесне*

(красномовство і поетичне мистецтво), *образотворче* (пластика і малярство) й мистецтво *гри відчуттів* (музика і мистецтво кольорів) (ibid.). Суттєвий момент будь-якого красного мистецтва полягає не в привабі чи зворушенні, а в доцільній формі предмета спостереження і обговорення, вона містить утіху, яка «водночас є культурою і настроює дух на ідеї» (§ 52). Але красні мистецтва мають пов'язуватися «з моральними ідеями, які єдині лише мають у собі самостійне вподобання» (ibid.). Красне мистецтво може лише хвилювати помисел через приваби і зворушення, але воно може також культивувати і розширювати наш помисел аж до надчуттєвого (§ 53). Серед усіх красних мистецтв найвищий ранг посідає поетичне мистецтво, оскільки воно «своїм походженням майже цілковито завдячує генію» (ibid.). Як жодне інше мистецтво, воно найбільше «естетично підноситься до ідей», підсилює наш помисел завдяки свободній грі сили виображення. На відміну від красномовства, поетичне мистецтво не вдається до «омиляння прекрасною позірністю», а є «чесним і щирим» (ibid.). Музичне мистецтво так само хвилює наш помисел, як і поетичне мистецтво, але воно займає найнижчий ранг серед мистецтв, бо своєю грою відчуттів воно не надає помислові потрібної культури (розширення і підсилення). Краса музики полягає в математичній формі сполучення відчуттів, через яку в непоняттєвий спосіб виражається естетична ідея. Музика прямує «від відчуттів до невизначених ідей», а образотворчі мистецтва, які сприйнятливі для нашого помислу, прямують від «визначених ідей до відчуттів». Тому музика має лише «*проминуле* враження», а продукти образотворчих мистецтв мають «*тривале*» враження (ibid.). Серед образотворчих

мистецтв найвищий ранг посідає малярство, позаяк воно «як мистецтво рисування лежить в основі решти образотворчих мистецтв, почасти тому, що воно набагато далі може діставатися у сферу ідей та відповідно до них також може більше розширювати поле споглядання, ніж дозволено іншим [мистецтвам]» (ibid.). На відміну від того, «що подобається суто в обговорюванні», того, «що викликає насолоду (подобається у відчутті)», ми не можемо «допоминатися від будь-кого», оскільки воно містить «тілесне добре самопочування» (§ 54). Також нам може не подобатися насолода, коли ми не схвалюємо її нашим розумом. Незалежно від того, схвалюємо ми чи не схвалюємо насолоду, «свобідна гра відчуттів ... сприяє почуттю здоров'я» (ibid.). Така свобідна гра поділяється на «азартну гру, гру звуків і гру думок» (ibid.). У контексті опису цих трьох видів гри подано визначення сміху: «Сміх є афектом від раптового перетворення напруженого очікування в ніщо» (ibid.). Будь-яка розповідь викликає в нас певне очікування, однак воно виявляється примарним. Сміх надає насолоди, бо завдяки йому «в нас самих наче викривається певний дурисвіт», тож «породжує певний порух помислу в двох протилежних напрямках, що водночас цілюще стрясає тіло» (ibid.).

Діалектика естетичної сили судження має свою специфіку. Діалектика полягає в антиномії чи «протиставленні» суджень а priori, які висувають претензію на загальність (§ 55). В обох перших «Критиках» ідеться про антиномію розуму: чистого (спекулятивного) розуму і чистого практичного розуму. Тому не впливатиме діалектика ні з того факту, що люди формулюють різні судження смаку, ні з тієї обставини, що кожен має свій смак. Діалектика пов'язана з «критикою смаку ...

стосовно її *принципів*» (ibid.). Антиномія виникає через те, що ми можемо вживати свої естетичні судження, спираючись на два відмінні принципи. Теза антиномії: «Судження смаку не ґрунтується на поняттях, бо інакше про нього можна було б диспутувати (вирішувати завдяки доказам)». Антитеза: «Судження смаку ґрунтується на поняттях, бо інакше про нього, попри його відмінність, зовсім не можна було б навіть сперечатися (висувати претензію на необхідну згідність інших із цим судженням)» (§ 56). Розв'язання цієї «антиномії смаку» (§ 57) спирається на вищезгадані дві логічні своєрідності судження смаку (§§ 31–33). А саме: чистому естетичному судженню притаманна непоняттева загальнозначущість а *priori*, та його необхідність «допоминається» від будь-кого (загальна згода). «Природна ілюзія» трансцендентальної сили судження пов'язана з тим, що поняття об'єкта, якого стосується естетичне судження, вживається у двох відмінних значеннях. У тезі поняття використовується в сенсі *визначеного* поняття розсуду. Позаяк естетичне судження не є судженням пізнання, то теза істинна — про красу предмета ми судимо не через вжиток поняття розсуду. Ми можемо «диспутувати» лише про істину суджень пізнання, однак не про смак. У антитезі поняття розуміється як «трансцендентальне поняття розуму про надчуттєве, що лежить в основі усього ... споглядання» (§ 57). Саме цей стосунок поняття до надчуттєвого забезпечує претензію чистого судження смаку на загальну значущість, оскільки надчуттєве є «підставою взагалі суб'єктивної доцільності природи для сили судження» (ibid.). Антитеза може бути істинною, бо визначальна підстава судження смаку «полягає, мабуть, у понятті про те, що може розглядатися як

надчуттєвий субстрат людськості» (ibid.). Отже, анти-теза ґрунтується на «невизначеному» понятті розуму чи ідеї надчуттєвого, і цей момент є істотним для розв'язання антиномії смаку. Звісно, ми не можемо стверджувати, що теза і антитеза є однаковою мірою істинні, але нам достатньо припущення, що «обидві можуть бути істинні» (ibid.). А якби визначальною підставою судження смаку стала «приємність» чи «досконалість», то антиномію можна було б усунути лише доказом того, що як теза, так і антитеза є хибними. Але це означало б, що кожне з цих понять «суперечить самому собі» (ibid.). Розв'язання антиномії смаку є вагомим додатковим доказом для дедукції чистих суджень смаку.

Після § 57 ідуть дві зауваги, в яких подано вагомі термінологічні уточнення. Ідеї визначені як уявлення, які «віднесені до якогось предмета згідно з певним ... принципом» (заувага I). Естетична ідея є спогляданням продуктивної сили виображення, яке не може бути визначене через поняття розсуду. Геній пояснений як «спроможність естетичних ідей» і співвіднесений із «надчуттєвим субстратом усіх його спроможностей» (ibid.). Без стосунку до надчуттєвого (інтелігібельного) людина не здатна зрозуміти доцільне узгодження своїх спроможностей, тож і не може збагнути, як в основі красного мистецтва лежить хоч і суб'єктивний, але загальнозначущий принцип *a priori*. Кант фіксує «три види антиномії чистого розуму», які виникають із «природного припущення» вважати предмети чуттів за речі самі по собі й змушують розум усе ж підкладати під явище «інтелігібельний субстрат» (заувага II). Оскільки розум виявляється присутнім у трьох вищих спроможностях пізнання, — розсуд (пізнання), сила судження

(почуття втіхи і невтіхи) і розум (спроможність бажання), — бо «з огляду на них усі для даного зумовленого доконечно вимагає безумовного», то й виникає три різновиди однієї антиномії (ibid.). На підставі «ідеалізму доцільності в обговорюванні прекрасного природи й мистецтва» можна розв'язати антиномію, і він є «єдиним припущенням» для того, що естетичне судження може вимагати загальної згоди (§ 58).

У § 59 увиразнено зв'язок між прекрасним і моральним. Чи не можна довести об'єктивну реальність понять розуму (ідей)? Звісно, ми не маємо жодного споглядання, яке було б відповідним їм, тож теоретичне пізнання тут неможливе. Але можливе символічне зображення їхньої реальності. Адже символи містять «непрямі зображення понять» за аналогією (§ 59). Кант твердить, що «прекрасне є символом звичаєво-доброго». Прекрасне подобається із претензією на загальну згоду, і така претензія виправдана саме тому, що я «доправляюся» звичаєво-доброго від усіх інших «як обов'язку». В естетичному судженні я через усвідомлення інтелігібельного в мені підношу себе над своєю «сприйнятливістю до втіхи через чуттєві враження». Сила судження сама собі надає закон стосовно предметів чистого вподобання і «бачить себе віднесеною до чогось», що лежить в основі як природи, так і свободи, а саме до надчуттєвого. І саме у надчуттєвому «теоретична спроможність у спільний і невідомий спосіб пов'язується в єдності з практичною спроможністю» (ibid.). Аналогію між прекрасним і звичаєво-добрим, відповідно між естетичним судженням і моральним судженням, увиразнено завдяки чотирьом характеристикам: безпосередність, незаінтересованість, свобода, загальність. Зрештою,

саме «смак уможливорює немов перехід від чуттєвої принади до узвичаєного морального інтересу» (ibid.).

Завершенням першої частини «Критики» постає *вчення про метод смаку*, яке викладено на кількох сторінках у вигляді додатка. Кант відхиляє погляд, мовляв, у вченні про метод смаку може даватися пояснення того, як естетична сила судження застосовується до даних уявлень, бо ж «немає і не може бути жодної науки про прекрасне та судження смаку не визначуване через принципи» (§ 60). На відміну від науки, де провідну роль відіграє метод, «для красеного мистецтва існує лише певна *манера (modus)*» (ibid.). Естетична сила судження може мати лише регулятивну функцію, і «справжньою пропедевтикою до заснування смаку є розвиток звичаєвих ідей і культура морального почуття» (ibid.). Красне мистецтво вимагає культури людських сил помислу завдяки сприянню «загального почуття співчутливості», тож товарииськості та культурі певного народу, в якому «масштаб для смаку» формується як «загальне людське чуття» (ibid.).

Друга частина твору, «Критика телеологічної сили судження», має справу з доцільністю предметів природи. Припущення «суб'єктивної доцільності природи в її особливих законах» є виправданим для людської сили судження і для «можливості сполучення окремих досвідів у одну систему природи» (§ 61). Адже в такому разі йдеться лише про уявлення речей «як придатне і підхоже для внутрішньо доцільної настроєності наших пізнавальних спроможностей». Але об'єктивна доцільність природи необхідно не притаманна поняттю природи, бо все, здається, можна пояснити згідно з причиновістю механічних законів у природі. Утім, проблематично

«телеологічне обсуджування» «притягується до дослідження природи», хоча «лише для того, щоб за аналогією з причиновістю згідно з цілями підводити його [обсуджування] під принципи спостереження та дослідження» (ibid.). Поняття об'єктивної доцільності диференціюється на поняття суто формальної об'єктивної доцільності без цілі та реальної об'єктивної доцільності з ціллю (§ 62). Геометричним фігурам властива суто формальна об'єктивна (інтелектуальна) доцільність. Коло, трикутник, конічний перетин розглядаються як об'єктивно доцільні з тієї причини, що вони є спогляданнями, які розсуд визначає згідно з певним принципом. Конструюючи геометричні фігури, розсуд вносить доцільність у споглядання завдяки єдності правил, які є «доцільними в різноманітному можливому стосунку», але вона є доцільністю без цілі. Натомість доцільність речей, що існують, є реальною і «залежить від поняття певної цілі» (ibid.). Сила судження знаходить таку ціль у природі, тож завдяки досвіду скеровується «на поняття об'єктивної та матеріальної доцільності» (§ 63). При цьому припускається, що дія як продукт природи є причиною самої себе та постає умовою можливості предмета. Телеологія має справу лише з реальною (матеріальною) об'єктивною доцільністю. Телеологічне обсуджування можливе у подвійний спосіб. З одного боку, ми розглядаємо якийсь предмет як *відносно* доцільний, якщо він використовується як засіб для певної цілі людини або корисний іншим істотам. Наприклад, для людини доцільно те, що річки приносять із собою мул, завдяки чому збільшується суходіл. Для сосен доцільним є піскуватий ґрунт, бо вони на ньому добре ростуть. Але така доцільність як корисність у жодному разі не стосується

«об'єктивної доцільності речей самих по собі», а завжди є відносною, «суто випадковою доцільністю» (ibid.). Виняток тут становить лише людина, бо для неї як істоти, яка може ставити собі довільні цілі, «навіть не можна допускати якоїсь відносної . . . природної цілі». Але якщо допустити, що існування людини на землі є зовнішньою ціллю природи, то в такому разі може бути відносна доцільність. Проте така відносна доцільність «не дає права на жодне абсолютне телеологічне судження», бо просте спостереження природи не дає змоги визначити, що «існування того, для чого [річ] придатна в ближчий або віддалений спосіб, було б для самого себе ціллю природи» (ibid.). З іншого боку, природна істота може виявляти *внутрішню* доцільність і бути природною ціллю, якщо її форма «можлива не згідно із самими лише законами природи» (§ 64). З погляду розсуду така форма здається випадковою, але розум розглядає її як доцільну. Розум прагне пізнати необхідність предмета як продукту природи. Ми допускаємо, що предмет був можливий лише завдяки розуму, тобто передбачаємо спроможність «чинити згідно з цілями» (ibid.), відповідно, продукувати предмет. Внутрішня доцільність якогось продукту природи, що існує як природна ціль, пояснена так: «річ існує як природна ціль, якщо вона є причиною і дією самій собі (хоча і в подвійному сенсі)» (ibid.). Продукт природи, що пізнаний як природна ціль, мусить перебувати до самого себе «у взаємному стосунку причини і дії» (§ 65).

Для того щоб предмет існував як природна ціль, він повинен вдовольняти дві умови. 1. Його частини «як за своїм існуванням, так і формою були можливі лише завдяки їхньому відношенню до цілості» (§ 65). Якщо предмет удовольняє лише цю умову, то йдеться лише

про продукт мистецтва, який не містить у собі причини свого існування. 2. Частини пов'язуються у цілість через те, що вони «взаємно одна до одної є причиною і дією своєї форми» (ibid.). З іншого боку, «ідея цілості» скеровує наше пізнання зв'язку частин між собою. Кожна частина продукту природи має існувати не просто як знаряддя (орган), а «як орган, що *продукує* інші частини (тож виходить, що кожна частина взаємно продукує іншу)» (ibid.). Природна ціль вирізняється особливим стосунком до цілі, через яку визначається певна цілість. Якщо ця умова виконана, то «такий продукт, як *організована і самоорганізовувальна істота*, може бути названий *природною ціллю*» (ibid.). На відміну від предметів механічної природи, яким властива лише «рушійна сила», організованим істотам притаманна «*формувальна сила*» (ibid.). Лише в організованих істот їхня внутрішня можливість ґрунтується на понятті цілі. Принцип і дефініція обсуджування внутрішньої доцільності в організованих істотах звучить так: «*організованим продуктом природи є той, у якому все є ціллю і взаємно також засобом*. Нічого в ньому не даремно, не безцільно, і ніщо не може приписуватися сліпому механізмові природи» (§ 66). Хоча досвід і був приводом для цього принципу, однак через його загальність і необхідність його слід уважати регулятивним принципом *a priori* (ibid.). Поняття природної цілі «приводить розум у цілком інший порядок речей, аніж порядок самого лише механізму природи, який тут нас більше не може задовольняти» (ibid.). Можливість продукту природи ґрунтується на ідеї, з якою пов'язана вимога абсолютної єдності. Тож телеологічне обсуджування стосується всього, що міститься в продукті природи.

Поняття природної цілі «необхідно приводить до ідеї сукупної природи як системи за правилом цілей» (§ 67). Але поняття цілі є ідеєю розуму, а розум вимагає тотальності явищ. Телеологічне обговорення природи, що спирається на природні цілі, якими є організовані істоти, дає право на «ідею великої системи цілей природи» (ibid.), в якій нічого не відбувається даремно. Якщо природу розглядати як доцільно організовану систему, то, здається, природно допустити, що принцип телеології, як суб'єктивний принцип розуму, може бути також «внутрішнім принципом природничої науки» (§ 68). Однак Кант рішуче проти такого припущення. Природнича наука цілком «абстрагується від питання, чи є природні цілі *змірними* або *незмірними*», оскільки це питання метафізики (ibid.). Якщо ж ідеться про розуміння продуктів природи, то природнича наука задовольняється тим, що пояснює їх лише на підставі законів природи. Достатньо лише того, що існують предмети, які можна пояснити і пізнати за законами природи лише під ідеєю цілей як принципом. Але природнича наука відкрито заявляє, що пізнання внутрішньої доцільності організму не є її компетенцією. Через це телеологія «зазвичай» не є «властивою частиною теоретичної природничої науки, а притягується до теології як пропедевтика або перехід» (ibid.). Хоча в дослідженні природних цілей в організмах, що керується емпіричними законами, використовувати телеологічний принцип не тільки можна, а й навіть потрібно «з огляду на своєрідний клас предметів» вчення про природу (ibid.).

На відміну від визначальної сили судження, яка не має власних принципів для «поняття про об'єкти», не є автономною і номотетичною, рефлексувальна сила

судження послуговується суто суб'єктивним «принципом рефлексії над предметами», тобто «необхідними максимами» (засадами) для «пізнання законів природи в досвіді». І саме між такими необхідними для рефлексії максимами може виникати суперечка чи антиномія, що спричинює *діалектику сили судження* як спроможності пізнання (§ 69). Перша максима надається силі судження розсудом а *priori* і є такою: «все витворення матеріальних речей та їхніх форм мусить обсуджуватися як можливе згідно з суто механічними законами» (§ 70). Особливі досвіди спонукають уведення в гру розуму, який шукає іншої єдності природи, ніж та, що походить із розсуду. Друга максима звучить так: «деякі продукти матеріальної природи не можуть обсуджуватися як можливі згідно з суто матеріальними законами (їхнє обсуджування вимагає цілком іншого закону причиновості, а саме закону кінцевих причин)» (ibid.). Обидві ці максими телеологічної сили судження породжують *діалектику*, яка «призводить до облуди силу судження в принципі її рефлексії» (ibid.). Але тільки якщо ці регулятивні засади перетворюються «в конститутивні [засади] можливості самих об'єктів», то з'являється антиномія розуму. Адже вони стають не регулятивними максимами сили судження, а «об'єктивними принципами для визначальної сили судження». Антиномія сформульована так: «*Положення*: все витворення матеріальних речей можливе згідно з суто механічними законами. *Протиположення*: деякі випадки витворення таких речей неможливі згідно з суто механічними законами» (ibid.). Але як максими рефлексивної сили судження вони не містять жодної суперечності. Адже перша максима означає, що «я повинен завжди *рефлексувати*»

над усіма подіями в матеріальній природі «згідно з *принципом* самого лише механізму природи» (ibid.). І вона аж ніяк не перешкоджає другій максимі, що послуговується принципом кінцевих причин. Отже, між обома максимами рефлексувальної сили судження має місце лише позірна суперечність. Особливі емпіричні закони природи є для нас випадковими (§ 71). Ми не можемо довести, що організовані продукти природи не були витворені згідно з суто механічними законами. Але для нашої спроможності пізнання механізм природи не може дати жодної підстави пояснення для організованих істот. Причиновість згідно з цілями є лише ідеєю, яка слугує за «провідну нитку для рефлексії» і «завжди залишається відкритою для будь-яких механічних підстав пояснень» (ibid.). Увесь позір антиномії полягає в тому, що «засаду рефлексувальної сили судження змішують із засадою визначальної сили судження й *автономію* першої (яка суто суб'єктивно значуща для нашого вжитку розуму з огляду на особливі закони досвіду) із *гетерономією* другої, яка має скеровуватися на дані розсудом (загальні або особливі) закони» (ibid.).

Ніхто не брав під сумнів, як уважає Кант, «правильності засади», що лише за «*провідною ниткою*» кінцевих причин можна обсуджувати організовані істоти природи (§ 72). Суперечка починається щодо того, як оцінювати цю засаду: як суто суб'єктивно значущу чи як «об'єктивний принцип природи», для якого механічні закони руху дають лише засіб? Причиновість природи з огляду на «момент подібності до цілі», який ми знаходимо в продуктах природи, називається технікою. Вона поділяється на *змірну* техніку, яка є «особливим видом причиновості», і *незмірну* техніку, яка в принципі

узгоджується з механізмом природи, але нами «хибно витлумачується як особливий вид витворення природи» (ibid.). Ідеалізм природних цілей стверджує, що будь-яка доцільність природи є незамірною. Натомість реалізм твердить, що доцільність у організованих істотах є замірною (ibid.). Але обидві системи не виконують того, що обіцяють (§ 73). Адже поняття техніки природи не можна догматично трактувати на підставі саме «непоясненності природної цілі» (§ 74). Догматичне орудування поняттям пов'язано з визначальною силою судження, натомість критичне орудування — із рефлектувальною силою судження (ibid.). Поняття природного продукту як поняття «містить у собі природну необхідність і водночас ... випадковість форми об'єкта», тож він залишається непоясненим для визначальної сили судження (ibid.). Для усунення цієї суперечності потрібно, щоб поряд із тією підставою, яку цей об'єкт має в природі, була ще надчуттєва підстава самої природи, яка для нас цілковито непізнавання. Хибність обох систем догматичного трактування поняття природної цілі полягає в тому, що така надчуттєва підстава можливості об'єкта повинна бути, але вони її заперечують.

Телеологія знаходить своє повне завершення у теології (§ 75). Якщо ми можемо розглядати природу як систему, а деякі форми природи обсуджуємо як необхідні лише завдяки поняттю реальної доцільності, то ми мусимо мислити собі «якусь замірно діяльну найвищу» причину світу (ibid.). Доцільність світу і наших пізнавальних спроможностей ми можемо мислити собі й розуміти «не інакше, як уявляючи її та взагалі світ як продукт якоїсь інтелектуальної причини (Бога)» (ibid.) Утім, для нас, людей, така надчуттєва підстава завжди

буде непізнаванною і завжди залишатиметься ідеєю розуму. Було б марним сподівання, що колись з'явиться «Ньютон травинки», який пояснить її органічне витворення лише згідно із законами природи і без покликання на цілі та заміри (§ 75). Телеологічний принцип не робить для нас зрозумілішим спосіб виникнення продуктів природи, ніж це відбувається завдяки механічним законам. Але він є «евристичним принципом» (§ 78), який дозволяє досліджувати «особливі закони природи». Утім, розв'язати «антиномію сили судження» дає змогу тільки ідея надчуттєвого, в якому поєднано механічний і телеологічний способи спостереження природи (ibid.).

В окремій заувазі Кант звертає увагу на специфіку людської спроможності пізнання. Розум як теоретична спроможність є спроможністю суто регулятивних принципів, а поняття розсуду мають також об'єктивну значущість, тобто є конститутивними. Такий стан справ зумовлений «природою нашої (людської) спроможності пізнання або навіть узагалі ... поняттям, яке ми можемо утворити собі про спроможність якоїсь скінченної розумної істоти взагалі» (§ 76). Відмінність між можливими і дійсними речами є суто суб'єктивною і виникає із двох гетерогенних спроможностей: розсуду і споглядання. Можливе є лише мислимим предметом уявлення, «означає лише позицію уявлення певної речі відносно до нашого поняття і взагалі до спроможності мислення». Тоді як дійсне означає, що предмет перебуває поза сферою ментального, воно є «покладанням речі самої по собі (поза цим поняттям)» (ibid.). Така суто суб'єктивна відмінність не ґрунтується на самих речах. Утім, розум доконечно вимагає допускати щось як «першопідставу», яка безумовно необхідно існує і в якій уже

не розрізняються можливість і дійсність, але така ідея розуму залишається для людського розсуду «недосяжним проблематичним поняттям» (ibid.). Приклад із безумовною причиновістю (свободою) розуму у практичній сфері так само покликаний показати, що свобода для нас, людей, як розумних і почасти чуттєвих істот слугує «за загальний регулятивний принцип» (ibid.). Нарешті, «поняття доцільності природи в її продуктах» є необхідним поняттям «для людської сили судження стосовно природи». Адже сила судження не може пізнати жодної доцільності особливого, бо немає загального закону, під який вона підводила б особливе. Утім, розум вимагає єдності (доцільності) стосовно особливого і виведення особливих законів із загальних. Тому поняття доцільності природи є «суб'єктивним принципом розуму для сили судження» (ibid.).

Поняття природної цілі має таку специфічність, що причина її можливості міститься лише в ідеї, але наслідок даний у продукті природи (§ 77). Але така ідея природної цілі є «принципом розуму не для розсуду, а для сили судження, тож становить винятково застосування розсуду взагалі до можливих предметів досвіду», і сила судження при цьому лише рефлектує над предметом (ibid.). У зв'язку зі стосунком нашого розсуду до сили судження Кант зважує «ідею якогось іншого можливого розсуду, ніж людського», щоб про продукти природи була змога стверджувати, що вони «*мусять розглядатися нами . . . як замірні та витворені як цілі*» (ibid.). Наш людський розсуд є дискурсивним, він прямує від загального до особливого, «від *аналітично-загального* (від понять) до особливого (даного емпіричного споглядання)», від частин до цілості, причому особливе не може бути виведено із

загального. Утім, можна мислити собі якийсь інтуїтивний розсуд, який у принципі є недискурсивним і якому властива *«повна спонтанність споглядання»*. Такий розсуд прямує *«від синтетично-загального . . . до особливого, себто від цілості до частин»*, він дає змогу уявляти *«можливість частин як залежних від цілості»*. Кант зазначає також, що не потрібно навіть доводити можливість такого *intellectus archetypus*, бо для того, щоб дійти до такої ідеї, вистачає вже протиставлення *«нашого дискурсивного розсуду, що потребує образів, (intellectus ectypus) і випадковості такої влаштованості»* (ibid.). Запровадження такого розсуду зроблено з чітко окресленою метою: щоб *«принаймні мислити можливість . . . злагодження речей природи із силою судження»*, тобто *«особливе у розмаїтості природи повинно згаджуватися із загальним (завдяки поняттям і законам)»* (ibid.).

У *«Вченні про метод телеологічної сили судження»*, що, починаючи з другого видання, затитуловано як *«додаток»*, розглянуті питання про значення телеології для природничої науки і теології (§§ 79–82), про кінцеву ціль телеологічної системи (§§ 83–86) і про моральний доказ існування Бога (§§ 87–91).

Телеологія не належить ні до теології, ні до природничої науки, а належить вона до опису природи (§ 79). Телеологія належить лише до критики сили судження, а не до доктрини, а її метод полягає в тому, *«як слід судити про природу згідно з принципом кінцевих причин»* (ibid.). Дослідник природи в поясненні організованих істот *«завжди мусить покладати в основу яку-небудь початкову організацію»* (§ 80), тобто звертається до телеологічного принципу. *«Супротивним розуму»* є припущення, ніби із *«природи неживого виникло життя*

і ... матерія сама від себе могла зв'язатися у форму доцільності, яка зберігає саму себе» (§ 81). Наш розум не осягає можливості поєднання механізму і техніцизму природи, вона полягає в «надчуттєвому субстраті природи» (§§ 81, 82), але нам відоме лише явище.

Ми обсуджуємо людину не просто як організовану істоту, але також як «останню ціль природи тут, на землі». Решта природних речей стосовно такої останньої цілі становлять «систему цілей» для рефлексивної сили судження (§ 83). Така ціль може стосуватися або щасливості людини, або культури. Власна щасливість є останньою природною ціллю, яку ставить собі кожна людина, але якої вона ніколи не може досягнути. Задоволення одного бажання тягне за собою інше бажання. Крім того, людина не є «особливим улюбленцем» природи. Згубні дії природи (чума, голод) так само не оминають людину, як і будь-яку тварину. Понад те, людина сама вигадала собі муки, які працюють над руйнуванням її роду (панування, війни). Остання ціль, до якої природа готує людину, надавши їй здатність діяти за самостійно встановленими цілями, полягає в культурі. І такої останньої цілі може досягнути людина як родова істота. Хоча «вміння є найвагомішою суб'єктивною умовою здатності до сприяння цілям узагалі» (ibid.), але воно недостатнє, щоб визначати вибір наших цілей. Не культура вміння, а культура «карності (дисципліни)» є тут визначальною. Вона «негативна і полягає у звільненні волі від деспотизму жадань, унаслідок яких ми, прикуті до певних природних речей, стаємо нездатними до самостійного вибору» (ibid.). Людина розвиває свої природні нахили і культивує свій смак лише в суспільстві, і вона повинна жити в суспільстві, оскільки лише

в ньому вона може досягти своєї останньої цілі. Красне мистецтво і наука «роблять людину хоч і не звичаєво ліпшою, а все ж цивілізованою ... і тим самим підготовлюють людину до такого панування, в якому владу повинен мати єдино лише розум» (ibid.).

«Кінцева ціль є такою ціллю, яка не потребує жодної іншої [цілі] як умови своєї можливості» (§ 84). Лише людина існує в світі як кінцева ціль, тому вона мусить бути створеною якоюсь «*замірно діяльною причиною*». Людина як моральна істота — «і кожна розумна істота в світі» — існує як «найвища ціль сама в собі», вона існує не просто як кінцева ціль природи, а як кінцева ціль творіння (ibid.).

Співвідношення між найвищою ціллю природи і безумовно найвищою причиною природи може бути подвійним. З одного боку, ми можемо висновувати із емпірично пізнаної природної цілі про найвищу причину, і так учиняє *фізикотеологія*. З іншого боку, ми можемо висновувати із а ріорі пізнаної моральної цілі розумної істоти про її причину, і так поступує *етикотеологія* (моральна теологія) (§ 85). Оскільки фізикотеологія «природним чином» передує етикотеології, то розгляд починається з неї. Фізикотеологія нічого не може нам сказати про «кінцеву ціль творіння» (ibid.). Вона завжди залишається лише фізичною телеологією, «позаяк цільове відношення в ній розглядається і мусить розглядатися завжди лише як зумовлене в природі» (ibid.). Фізикотеологія не дає змоги пізнати найвищу причину, яка могла б бути достатньою «для нашого телеологічного обговорення природи». Зрештою, «фізикотеологія є хибно зрозумілою фізичною телеологією, ужитною лише як приготування (пропедевтика) до теології» (ibid.).

Без людини як розумної істоти «ціле творіння було б самою лише пустелею, чимось даремним і без кінцевої цілі» (§ 86). Але цінність, яку людина тільки сама собі може надати, полягає не в спроможності пізнання, також не в почутті втіхи, а лише в свободі її волі. Хоча «моральне цільове визначення» людини і «доповнює фізично-телеологічну підставу доказу» (ibid.), воно є самодостатнім. Ми не можемо осягнути, чи існувала би природа також без цілей, але ми знаємо а ргіорі, що «людина під моральними законами», тобто людина як моральна істота становить кінцеву ціль творіння (ibid.).

Фізична телеологія подає для «нашої теоретичної рефлектувальної сили судження вистачальну підставу доказу для того, щоб допускати існування інтелектуальної причини світу» (§ 87). Проте тільки в понятті свободі діяльної істоти можна знайти «також моральну телеологію, яка, проте, позаяк цільове відношення в нас самих разом із його законом може бути визначене а ргіорі, тож може бути пізнане як необхідне, не потребує для цієї мети жодної інтелектуальної причини поза нами для цієї внутрішньої закономірності» (ibid.). Моральний закон є обов'язковим для нас і безвідносно до якоїсь цілі як матеріальної умови, але «він також визначає нам, і то а ргіорі, певну кінцеву ціль, прагнути до якої він робить нас зобов'язаними, і цією ціллю є *найвище можливе через свободу добро в світі*» (ibid.). Суб'єктивною умовою, за якої людина може покладати собі якусь кінцеву ціль, є щасливість. Вона є «найвищим можливим у світі фізичним добром, якому можна сприяти . . . як кінцевій цілі . . . за об'єктивної умови згідності людини із законом *звичаєвості*, як гідності бути щасливим» (ibid.). Щоб могли сполучити такі дві вимоги кінцевої

цілі, що задані моральним законом, ми маємо припустити іншу причиновість, аніж причиновість природи. Отже, «ми мусимо допускати моральну причину світу (якогось світотворця), аби відповідно до морального закону ставити перед собою якусь кінцеву ціль» (ibid.). Значущість такого морального доказу стосується лише «вжитку свободи згідно з моральними законами», отже, має «суб'єктивно-практичну реальність» (§ 88). Висновок про існування Бога робить не визначальна, а рефлектувальна сила судження. Згідно з «влаштованістю нашої спроможності розуму» ми «зовсім не можемо зробити збагненною собі можливість такої віднесеної до морального закону і його об'єкта доцільності, яка міститься в цій кінцевій цілі», без якогось морального законодавця чи «світотворця» (ibid.).

Моральний доказ існування Бога має, на думку Канта, велику користь, оскільки він обмежує «всі наші ідеї про надчуттєве умовами ... практичного вжитку» розуму (§ 89). По-перше, він запобігає тому, щоб теологія ставала теософією, а релігія — ідололатрією. По-друге, він уберігає від перетворення психології на пневматологію і від матеріалістичного кривотлумачення душі (ibid.). Щоправда, з теоретичного погляду в нас немає жодної підстави для того, щоб допускати існування Бога і безсмертя душі (§ 90). Адже всі теоретичні доказові підстави (логічно строгі висновки розуму, висновок за аналогією, правдоподібна гадка і гіпотеза) не годяться для того, щоб теоретично довести існування морального творця світу (ibid.). А проте ідея найвищої кінцевої цілі творіння, що її ми маємо досягати своїми вчинками, а також ідея існування Бога та безсмертя душі «має для нас об'єктивну реальність у практичному стосунку» (§ 91).

У «Загальній заувазі до телеології», якою і завершується твір, Кант ще раз увиразнює свою позицію, що моральний аргумент «доводить існування Бога лише як справу віри для практичного чистого розуму». Моральна телеологія «веде також безпосередньо до релігії, тобто до пізнання наших обов'язків як божественних заповідей». Моральні закони висуваються без допомоги теології, яка потрібна лише для релігії. Моральний аргумент «достатньо доводить існування Бога лише для нашого морального призначення, себто з практичного погляду».

РЕЦЕПЦІЯ І ВПЛИВ ТВОРУ

Щоб викласти історію рецепції, впливу і тлумачення «Критики сили судження», потрібно було б написати цілу книжку, обсяг якої у кілька разів перевищував би обсяг самого твору¹. Тому далі ми обмежимося лише тим, що штрихпунктирно накреслимо контури такої історії, яка, безперечно, заслуговує на цілісний виклад у майбутньому.

Певно, є достатні підстави стверджувати, що перші спроби сприйняття й оцінювання третьої «Критики» належать представникам німецької літератури. Уже на початку березня 1791 року в листі до свого друга К. І. Кьорнера (3.03.1791) Фридрих Шилер (1759–1805) пише: «Його [sc. Канта] “Критика сили судження”, яку я собі придбав, вабить мене через свій яскравий духовно багатий зміст і надала мені великого бажання

1 Пор. слушне твердження К. Форлендера, що відтворити «внутрішні впливи» третьої «Критики» означало б «написати історію післякантової філософії». Vorländer, Einleitung des Herausgeber, S. XIII.

поступово поринути працею в його філософію»¹. Через півтора року поет продовжує свої інтенсивні студії Кантового твору, про що красномовно свідчить лист до К. Г. Кьорнера від 15.10.1792: «Зараз я по вуха зав'язнув у Кантову силу судження. Я не заспокоюся, доки не проникну в цю матерію і вона не стане чимось у моїх руках»². Естетичні праці Шилера демонструють, що він досягнув бажаного. У листі до Канта від 13 червня 1794 року він висловлює «найжвавішу подяку» «чудовому вчителю» за те «добродійне світло, яке Ви запалили в моему духові; подяка, яка, немов подарунок, на якому вона ґрунтується, є безмежною і непроминальною» (АА XI, 507). Шилер став сповідником «Кантової віри». Завдяки цьому він наново здобув велику поетичну радість і зізнається у листі (28.10.1794) до Й. В. Гете: «...таким давнім є рід людський, і доки існує розум, їх [засади Кантової філософії — В. Т.] мовчазно визнали і у цілому вчиняли згідно з ними»³.

Третя «Критика» Канта справила неабиякий вплив і на Йогана Вольфганга Гете (1749–1832), котрий визнає 1817 року, що їй «зобов'язана вельми радісна епоха життя», і додає, що «великі головні думки твору цілком аналогічні моїй дотеперішній творчості, вчинкам і мисленню»⁴. Особливий наголос Гете тут робить на

1 Schillers Briefe. Kritische Gesamt-Ausgabe. Hrsg. von F. Jonas. Stuttgart — Leipzig, Deutsche Verlags-Anstalt, 1892, Bd. 3, S. 136.

2 Schiller, Op. cit. S. 223.

3 Schillers Briefe. Kritische Gesamt-Ausgabe. Hrsg. von F. Jonas. Stuttgart — Leipzig, Deutsche Verlags-Anstalt, 1892, Bd. 4, S. 49.

4 Goethe, J. W. Einwirkung der neuern Philosophie. In: Goethe, J. W. Werke. Hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. Abt. II.

висловлений у творі Канта взаємодії естетичної та телеологічної сили судження, мистецтва і природи. Згаданий уже К. Г. Кьорнер після відвертої розмови з Гете сповістив Шилеру ще в листі від 06.10.1790, що Гете «в критиці телеологічної сили судження знайшов поживу для своєї філософії»¹. Дивовижно, але і Гете, і Шилер майже одночасно звернулися до вивчення Кантової філософії, а саме в березні 1791 року². І пізніше Гете неодноразово згадував Кантову третю «Критику» із радістю і почтивістю. У тому ж 1817 році він висловлює радість з приводу того, що «в старому примірнику» [«Критики»] знайшов «підкреслені тоді [під час читання] місця»³. Поцінування твору Канта з боку Гете засвідчено аж до останніх років життя поета. У листі до Цельтера (29.01.1830) читаємо: «Безмежною заслугою нашого старого Канта перед світом і, я маю право сказати, також перед мною є те, що він у своїй “Критиці сили судження” потужно ставить поряд мистецтво і природу та визнає за обома право діяти без цілей на підставі великих принципів»⁴. А за вісім місяців до своєї смерті вісімдесятидворічний

Naturwissenschaftliche Schriften, Bd. 11, Weimar, Böhlau, 1893, S. 50.

На цей рік припадають повторні студії Кантової філософії, зокрема і третьої «Критики».

1 Schillers Briefwechsel mit Körner. Hrsg. von K. Goedeke. 2. Aufl., Leipzig, Veit & comp., 1878, T. I, S. 381.

2 Vorländer. K. Kant — Schiller — Goethe. Leipzig, Dürr, 1907, S. 151–152. Ця праця К. Форлендера досі залишається ґрунтовним дослідженням стосовно кантіанства двох класиків німецької літератури.

3 Goethe, J. W. Op. cit. S. 51.

4 Goethe, J. W. Werke. Hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. Abt. IV. Briefe, Bd. 46, Weimar, Böhlau Nachfolger, 1908, S. 223.

поет дає таку пораду митцям сучасності: «Добрі люди, якщо ви волієте підійти ближче до речі, то ви мусите студіювати Кантову “Критику сили судження”»¹.

Фридрих Шлегель (1772–1829) ознайомився з Кантовою філософією ще під час навчання в Гетингенському університеті (1789/90 рр.), насамперед з першою «Критикою», яку він дуже поцінував. У листі до свого брата Августа (13.10.1793) він стверджує: «Критика чистого розуму є вічною»². Утім, він відкрито заперечує проти розуміння філософії як системи, така система мусить бути «винищена вогнем і мечем . . . якщо наука повинна процвітати»³. У «Критиці сили судження» Шлегель знаходить купу стилістичних «повторів, відступів, заплутаності та недбалостей», які були спричинені швидким написанням твору⁴. Але саме третя «Критика», в її естетичній частині, на думку Шлегеля, подає багато «точок дотику стосовно поцінування вільної творчої сили мистецького генія, стосовно ідеї глазуливого та характеристик мистецтва»⁵.

Фридрих Гьольдерлін (1770–1843), котрий разом із Шелінгом і Гегелем навчався в Тюбінгенському університеті й підтримував із ними дружні стосунки, познайомився з Кантовою третьою «Критикою» невдовзі

-
- 1 Goethe, J. W. Werke. Hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. Abt. IV. Briefe, Bd. 49, Weimar, Böhlau Nachfolger, 1909, S. 3.
 - 2 Schlegel, F. Briefe an seinem Bruder August Wilhelm. Hrsg. von O. Walzel. Berlin, Speyer & Peters, 1890, S. 125.
 - 3 Schlegel, F. Op. cit., S. 126.
 - 4 Schlegel, F. Op. cit., S. 123.
 - 5 Endres, J. (Hrsg.) Friedrich Schlegel Handbuch. Leben — Werk — Wirkung. Stuttgart, Metzler, 2017, S. 45.

після її публікації. У листі до Гегеля (10.07.1794) він пише: «Моє заняття тепер надто сконцентроване. Кант і греки є ледь не єдиним моїм читанням. Я намагаюся добре ознайомитися переважно з естетичною частиною критичної філософії»¹. Із листопада 1794-го до червня 1795 року Гьольдерлін перебував у Єні, де слухав лекції Фіхте. В одному листі до Гегеля цього періоду (26.01.1795) засвідчено знайомство, власне, обох мислителів з третьою «Критикою». Припускаючи, що Гегель тоді працює над твором про релігію, він допускає, що «поняття провидіння» він викладе «цілком паралельно з Кантовою телеологією»; і при цьому додає, що Кантовий спосіб поєднання «механізму природи ... із її доцільністю» відбиває «цілком увесь дух його системи»².

Йоган Готліб Фіхте (1762–1814) дуже поцінував «Вступ» до третьої «Критики», «це найзначніше в цій значній книжці», і вбачав головну проблему цього твору в тому, що «чуттєвий світ» теоретичного розуму та «надчуттєвий світ» практичного розуму «все ж таки мусили б бути взаємопов'язані в спільному, але вповні недосліджуваному корені»³.

Кількома роками раніше Фридрих Вільгельм Йозеф Шелінг (1775–1854) у листі до Фіхте (03.10.1801) пропонує для пояснення свого розуміння «ідеї абсолютного»,

1 Briefe von und an Hegel. Hrsg. von J. Hoffmeister. 3. Aufl. Hamburg, Meiner, 1969, S. 10.

2 Briefe von und an Hegel. Hrsg. von J. Hoffmeister. 3. Aufl. Hamburg, Meiner, 1969, S. 20.

3 Fichte, J. G. Die Wissenschaftslehre. II. Vortrag im Jahre 1804. In: Fichte, J. G. Werke, Bd. X, Nachgelassenes zur theoretischen Philosophie II, hrsg. von I. H. Fichte, Berlin, de Gruyter, 1971, S. 103–104.

як «споглядання в мисленні» і «мислення в спогляданні», покликатися «заради стислості на Кантову “Критику сили судження”, § 76 Заувага»¹. А в творі «Система трансцендентального ідеалізму», у п'ятому головному розділі, що присвячений засадам телеології, Шелінг прямо покликається на слова Канта із третьої «Критики» про «справжнє тлумачення таємного письма, яким природа в своїх прекрасних формах фігурально промовляє до нас» (§ 42)². Проте знайомство Шелінга з третьою «Критикою» сягає ще часів його навчання в Тюбінгені (1790–1795 рр.). У листі до Ф. І. Ніттамера³ (22.01.1796), описуючи свої плани на майбутнє, молодий філософ, зокрема, відзначає написання «тлумачення “Критики сили судження” згідно з моїми принципами»⁴. Але таке «тлумачення» залишилося лише задумом. Зате у праці «Про Як принцип філософії» (1795) Шелінг не без захоплення зазначає: «Мабуть ... на стількох небагатьох аркушах ніколи не було стиснуто так багато глибоких думок, як [це] сталося в “Критиці телеологічної сили судження” § 76»⁵.

-
- 1 Fichtes und Schellings philosophisches Briefwechsel. Hrsg. von J. H. Fichte und K. F. A. Schelling, Stuttgart — Augsburg, Cotta, 1856, S. 94.
 - 2 Schelling, F. W. J. Werke. Auswahl in drei Bänden. Hrsg. von O. Weiß. Leipzig, Eckardt, 1907, Bd. II, S. 282.
 - 3 Ф. І. Ніттамер (1766–1848) був німецьким філософом і євангелічним теологом, також навчався в Тюбінгенському університеті, де познайомився з Гьольдерліном, Шелінгом і Гегелем; викладав спершу філософію, а потім теологію в Єнському університеті до 1804 р.
 - 4 F. W. J. Schelling. Briefe und Dokumente. Bd. I, 1775–1809. Hrsg. von H. Fuhrmans, Bonn, Bouvier, 1962, S. 61.
 - 5 Schelling, F. W. J. Werke. Auswahl in drei Bänden. Hrsg. von O. Weiß. Leipzig, Eckardt, 1907, Bd. I, S. 94.

Як і його товариші по університету, Георг Вільгельм Фридрих Гегель (1770–1831) був обізнаний із Кантовою третьою «Критикою», про що свідчать і згадані листи Гольдерліна, і неодноразові згадки твору чи натяки на нього в ранніх працях філософа. Так, у праці «Відмінність систем філософії Фіхте та Шелінга» (1801) Кантовий контекст думки схарактеризовано як «веле-тенське емпіричне царство чуттєвості та сприйняття, абсолютної апостеріорності, для якої виявлена . . . лише суб'єктивна максима рефлексувальної сили судження»¹. А в першій систематичній праці Гегеля «Віра і знання» (1802), де філософія Канта разом із системами Якобі та Фіхте піддається критиці як «філософія рефлексії», підкреслено «найцікавіший пункт Кантової системи», а саме визнання «певного регіону» як «середини між емпіричним розмаїттям і абсолютно абстрактною єдністю»². Вочевидь, тут мається на увазі хід думки третьої «Критики» як завершення системи філософії. Водночас тут Гегель позитивно перетлумачує Кантовий концепт «інтуїтивного розсуду», запроваджений у § 77 третьої «Критики», внаслідок чого він зазнає істотної трансформації: «ідея цього прообразного, інтуїтивного розсуду» стає «ідеєю трансцендентальної сили виображення», власне самого чистого розуму³. Згодом цей сюжет

1 Hegel, G. W. F. Werke, Bd. 2. Jenaer Schriften 1801–1807. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970, S. 10.

2 Hegel, G. W. F. Werke, Bd. 2. Jenaer Schriften 1801–1807. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970, S. 322.

3 Hegel, G. W. F. Werke, Bd. 2. Jenaer Schriften 1801–1807. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970, S. 325. Див. ґрунтовний виклад К. Дюзинга ранньої інтерпретації Гегеля Кантової третьої «Критики»: Düsing,

матиме продовження, уточнення і деяку видозміну в пізніших творах філософа («Енциклопедія» і «Лекції з естетики»).

Певна річ, оприлюдненням своєї третьої «Критики» Кант посутньо змінив конфігурацію системи філософії, яка програмово викладена у вступі до твору. І подальший розвій філософії в системах Фіхте, Шелінга і Гегеля можна розглядати як «пошуки форми системи» філософії, причому ці пошуки стосувалися не так «порядку, як фундаменту знання, “обґрунтування” з принципів або навіть із *одного* принципу чи положення» всієї будови філософії¹. У зв’язку з цим варто згадати і таку оцінку Рихарда Кронера: «... жоден Кантовий твір, як цей [sc. третя «Критика»], так сильно не вплинув на розвиток німецького ідеалізму після Фіхте, на спекулятивне виформування трансцендентальної філософії; жоден не відкрив так багато перспектив для досягнення найвищих цілей, які мислення спроможне поставити собі, — жоден настільки не посприяв тому, щоб критичну

K. Ästhetische Einbildungskraft und intuitiver Verstand. Kants Lehre und Hegels spekulativ-idealistische Umdeutung. In: Düsing, K. *Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken*. München, Fink, 2012, S. 297–332. Варто зазначити, що в дослідницькій літературі висувається припущення, що саме Гегелеве перетлумачення третьої «Критики» інспірувало систематичні пошуки і переоцінки в німецькому ідеалізмі. Див. Horstmann, R.-P. «Kant hat die Resultate gegeben. ...». *Zur Aneignung der Kritik der Urteilstkraft durch Fichte und Schelling*. In: Hegel und die «Kritik der Urteilstkraft». Hrsg. von Fulda, H.-F., Horstmann, R.-P. Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, S. 45–65.

- 1 Jaeschke, W., Arndt, A. *Klassische Deutsche Philosophie von Fichte bis Hegel*. München, Beck, 2013, S. 16.

систему перетворити в метафізичну»¹. Дослідження останнього часу не лише підтверджують таку тезу, але конкретизують і локалізують матеріал для цього. Так, Екарт Фьорстер переконливо демонструє, яку вирішальну роль відіграли §§ 76, 77 із третьої «Критики» (де проведено розмежування дискурсивного та інтуїтивного розсуду) не лише для формування ідеалістичних проєктів філософії в різні фази їхньої кристалізації, але також для методології природничо-наукових розвідок Й. В. Гете².

Потужний вплив третьої «Критики» на інтелектуальне середовище тодішньої Німеччини стає ще помітнішим, якщо зважити на менш відомі факти. Вільгельм фон Гумбольдт (1767–1835), будучи ґрунтовно обізнаний із трьома «Критиками» Канта, у листуванні зі згаданим К. Г. Кьорнером, яке тривало з жовтня 1793-го до березня 1794 року, піддає ретельному критичному аналізу міркування Канта стосовно непоняттєвої природи краси. Ця дискусія вельми показова ще й тим, що в ній Кантові тези обговорювалися саме як «перші підстави будь-якої естетики»³. Один фрагмент, який дістав заголовок «Найдавніша програма системи німецького ідеалізму» і був написаний в 1796/97 рр., мабуть, Шелінґом за участі Гьольдерліна, натхнений Кантовими творами.

1 Kroner, R. Von Kant bis Hegel. Tübingen, Mohr, 1921, Bd. I, S. 224.

2 Förster, E. Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion. 3. Aufl. Frankfurt a.M., Klostermann, 2018, S. 150–154, 159–160, 172–173, 185, 228, 253–257, 362–363. Для Гете особливо S. 173–174, 180, 185. Для Шелінґа S. 226–229, 241.

3 Ansichten über Aesthetik und Literatur von Wilhelm von Humboldt. Seine Briefe an Christian Gottfried Körner (1793–1830). Hrsg. von F. Jonas. Berlin, Schleiermacher, 1880, S. 20.

Зокрема, там стоїть таке: «Лише те, що є предметом *свободи*, називається *ідеєю* . . . ідея, яка поєднує всі [ідеї], [є] ідеєю *краси* . . . *істина й добро* побраталися *лише в красі* . . . Філософія духу є естетичною філософією»¹. А із начерку одного естетичного трактату Ф. Шлегеля «Про *красу* в поетичному мистецтві» (1795) ми дізнаємося, що завдання естетики полягає в тому, щоб подавати законодавство для генія і смаку, яке так само об'єктивне, як законодавство розсуду і розуму. «Кантівська теорія стала б спростованою, а саме твердження, що не можлива жодна теорія прекрасного»². Тож є достатньо фактів і підстав, які підтверджують тезу, що постання естетики в сучасному розумінні цього поняття має датуватися серединою останньої декади XVIII ст., або, як формулює це один сучасний дослідник, «обґрунтування естетики не просто поряд, а всередині філософії, саме як її увінчання, було витвором німецької ранньої романтики. . . »³. Цей процес обґрунтування/виникнення набув настільки стрімкого розвитку, що вже на початку XIX ст. Жан Поль (1763–1825) не без іронії констатував: «Наш час нічим не роїться так рясно, як естетиками»⁴.

Загалом у XIX ст. Кантова третя «Критика» сприймалася переважно як «засаднича книга» з естетики,

-
- 1 Hegel, G. W. F. Werke, Bd. I. Frühe Schriften. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1971, S. 234, 235.
 - 2 Schlegel, F. Von der Schönheit in der Dichtkunst. Zitiert nach: Frank, M. Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989, S. 133–134.
 - 3 Frank, M. Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989, S. 126.
 - 4 Jean Paul, Vorschule der Aesthetik. Hamburg, Perthes, 1804, S. XIII.

а сам Кант вважався «засновником всієї сучасної естетики», яка далі розгорталася в естетичних теоріях німецького ідеалізму, в романтизмі та в різних школах та напрямках цього століття¹. Типовою для цього періоду є оцінка твору Канта з боку Артура Шопенгавера (1788–1860), що подана в «Додатку» до «Світу як волі й уявлення» (перше видання 1819, друге — 1844, третє — 1859). Він відзначає «велику і непроминущу заслугу» Канта стосовно «філософських міркувань про мистецтво і красу», яка полягає в тому, що він «серйозно і глибоко досліджує ... саме збудження» і «віднаходить його складники та умови в нашому помислі» [Gemüt], тож його дослідження вирізняється «суб'єктивним спрямуванням» і є радше вказівкою «правильного шляху», але не «об'єктивною істиною та реальним здобутком»². Сполучення в одній книзі «пізнання краси із пізнанням доцільності природних тіл» Шопенгавер розцінює як «барокове поєднання»³, дуже критичний він щодо Кантового трактування прекрасного за дороговказом судження смаку, а не з безпосереднього сприйняття прекрасного⁴, а про другу частину

-
- 1 Hartmann, E. von Die deutsche Aesthetik seit Kant. Erster historisch-kritischer Theil der Aesthetik. Leipzig, Friedrich, o. J. [1886] S. 24, 23. Це дослідження фон Гартмана подає ґрунтовний огляд найвагоміших естетичних позицій після Канта аж до 80-х рр. XIX ст.
 - 2 Schopenhauer, A. Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I. In: Schopenhauer A. Sämmtliche Werke, hrsg. von J. Frauenstädt. Leipzig, Brockhaus, 1919, Bd. II, S. 627, 628–629.
 - 3 Schopenhauer, Op. cit., S. 630.
 - 4 Пор. у цьому контексті таке міркування Ф. Ніцше із «Генеалогії моралі» III, 6 (1887): «...Кант, як і всі філософи, замість того щоб

«Критики» він укрαι категоричний: «У критиці *телеологічної* сили судження, через простоту матеріалу, можна, мабуть, більше, ніж деінде, впізнати дивний талант Канта туди й сюди обертати одну думку і висловлювати її у різноманітний спосіб, допоки із цього не постала книга»¹.

З огляду на такі оцінні судження Шопенгавера не дивним видається і той факт, що для ХІХ ст., цього *saeculum historicum*, «Критика сили судження» втрачає систематичне філософське значення і зберігає за собою всього лише «історичний інтерес» для сучасності, як заявляє в передмові до своїх «Пояснень» цього твору Канта Ю. Кірхман у 1869 р.² Звісно, не можна сказати, що в цей проміжок часу геть бракувало серйозних інтерпретацій чи досліджень, присвячених тематиці третьої «Критики». Яскравим прикладом «систематичної реконструкції» стала праця «Кантове обґрунтування естетики» (1889) Германа Когена (1842–1918), в якій естетика тлумачиться як самостійна царина поряд із теорією і практикою, але свій об'єкт вона запозичає

із досвіду митця (творця) візувати естетичну проблему, розмірковував про мистецтво і прекрасне єдино лише на підставі “спостерігача” і при цьому самого “спостерігача” непомітно убгав у поняття “прекрасне”». Nietzsche, F. Werke. Stuttgart, Kröner, 1921. Bd. VII, S. 407–408.

1 Schopenhauer, Op. cit., S. 630.

2 Kichmann, J. H. Erläuterungen zu Kant's Kritik der Urtheilskraft. Berlin, Heimann, 1869, S. VII. У зв'язку з такою оцінкою мимоволі спадають на думку такі слова М. Гайдегера: «Можна сказати, що Кантова “Критика сили судження”, в якій викладена естетика, досі вплинула лише на підставу непорозумінь, процес, який належить історії філософії». Heidegger, M. Nietzsche. Bd. I. Frankfurt a.M., Klostermann, 1996, S. 107.

в природи і свободи, в науки і звичаєвості¹. Коген говорить про поєднання в естетичній свідомості природи і звичаєвості, а саме з механізму природи постає «предмет краси», а з моральної ідеї особистості виникає «піднесений ідеал»². Утім, варто зауважити, що так само як у трактуванні теорії пізнання Канта Коген виходить із фактичності математики і природничої науки, так і у викладі естетики фактом виступає естетична царина культури. Наскільки впливовим виявилось Когенове «тлумачення Кантової системи» (звичайно, передусім теоретичної філософії як «попередниці» теорії пізнання неокантіанства), і то не лише у вузьких фахових межах марбурзького неокантіанства, переконливо засвідчують слова подяки і пошани, висловлені Е. Касирером у передмові до першого видання його монографії про Канта³.

Мабуть, у жодному іншому систематично побудованому філософському тексті ХХ ст. не було настільки присутнім ідейне багатство третьої «Критики», як в «Істині і методі» (1960) Ганса-Георга Гадамера (1900–2002). Вихідним пунктом для з'ясування «питання про істину мистецтва» постає аналіз «суб'єктивізації естетики кантівською “Критикою”»⁴. Гадамер послідовно інтерпретує певні пасажі тексту Канта, і слід визнати, що зроблено це в достеменно критичному дусі. Він висуває

1 Cohen, H. *Kants Begründung der Aesthetik*. Berlin, Dümmler, 1889, S. 100.

2 Cohen, *Op. cit.*, S. 199, cf. 142.

3 Cassirer, E. *Kants Leben und Lehre*. Berlin, B. Cassirer, 1921, S. VII–VIII.

4 Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 6. Aufl. In: Gadamer, H.-G., *Gesammelte Werke*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1990, Bd. I, S. 48, 103.

серйозні зауваги до низки Кантових положень, зокрема такі: «обґрунтування естетики на підставі судження смаку» як суб'єктивному принципі тягне за собою те, що «смаку відмовлено в будь-якому пізнавальному значенні»; у Канта бракує «змістової визначеності смаку»; «критика естетичної сили судження не воліє бути філософією мистецтва»; протилежність «свобідної і прилежної краси» є «надзвичайно фатальним вченням для розуміння мистецтва»; «визнання мистецтва здається неможливим, виходячи із узasadнення естетики в “чистому судженні смаку”»; Кант «не встановлює феномен мистецтва під відповідний йому масштаб»¹. Також не без суму Гадамер констатує: «Кантова трансцендентальна рефлексія над Аргіогі сили судження виправдовує претензію естетичного судження, однак у ґрунті речі не допускає філософської естетики у сенсі філософії мистецтва...»². А ідея «довершеного смаку», про яку Кант говорить наприкінці § 60, видається йому «дещо сумнівною» як стосовно природи, так і стосовно мистецтва³.

Утім, не можна сказати, що фундатор філософської герменевтики лише критично налаштований щодо Кантового проекту. Навпаки, чимало тез третьої «Критики» він оцінює позитивно і відзначає їхню вагомість насамперед у плані «історії впливу». Так, вчення про ідеал краси, до якого придатна лише людська форма, займає «ключове місце» в Кантовому «узasadненні естетики»; при цьому зауважено, що в цій тезі особливо

1 Gadamer, Op. cit., S. 49, 50, 51, 57.

2 Gadamer, Op. cit., S. 61.

3 Gadamer, Op. cit., S. 63.

помітно, «наскільки мало формальна естетика смаку ... відповідає кантівській думці»¹. Гадамер спеціально наголошує на тому, що завдяки «розрізненню ідеї норми та ідеалу краси Кант знищує підвалину» раціоналістичної естетики як «естетики досконалості»². Знову-таки він цілком слушно відзначає «*центральної позиції телеології*» для «Критики» з систематичного погляду, причому «критика смаку» є «підготовкою до телеології»³. Поняття символічного зображення, що подано в § 59 «Критики», Гадамер поціновує як «один із найбільш блискучих результатів кантівського мислення»⁴. А в Кантових міркуваннях про дух і генія в § 49 він убаचाє навіть передбачення тези післякантівської естетики: «Геніальності творення відповідає геніальність розуміння»⁵. З усім тим не слід спускати з ока і того факту, що Гадамер підходить до твору Канта саме як систематичний мислитель, чия філософська позиція — визначення мистецтва через питання про істину — ближча за духом і літерою радше до естетики Гегеля, ніж до проекту Канта.

Ганна Арендт (1906–1975) пропонує розглядати третю «Критику» в зовсім іншій перспективі, а саме як центральний текст для Кантової політичної філософії. При цьому вона резонно зауважує, що «ненаписана» Кантом політична філософія все ж якось мусить міститися в його «головних творах», а не лише в «другорядних

1 Gadamer, Op. cit., S. 53.

2 Gadamer, Op. cit., S. 55.

3 Gadamer, Op. cit., S. 60.

4 Gadamer, Op. cit., S. 80–81.

5 Gadamer, Op. cit., S. 62.

працях» політичного змісту¹. За дороговказом низки ключових понять чи сюжетів — «товариськість», «публічність», три «перспективи», в яких розглядаються «людські справи», «критика» і «Просвітництво», «політична свобода», ставлення Канта до Французької революції, «трансцендентальний принцип публічного права», «судження спостерігача» як естетичне, «ідея прогресу», «сила судження», «чуття смаку», «виображення» і «спільне чуття», «суспільство», «операція рефлексії», «передаваність», «*sensus communis*»² — Арендт ніби конструює Кантову політичну теорію³, причому засадничого значення набуває теза про спільність і спілкування між людьми. Вельми показове обґрунтування зв'язку між третьою «Критикою» і політичною теорією Канта: «Оскільки Кант не написав своєї політичної філософії, найліпший спосіб дізнатися, що він думає про цей предмет, полягає у звертанні до його “Критики естетичної сили судження”, де він стикається з аналогічною проблемою, розглядаючи продукування творів мистецтва в їхньому стосунку до смаку, який судить і вирішує про них»⁴.

Таке вмотивоване політичною філософією прочитання третьої «Критики» далі було продовжено

1 Arendt, H. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Edited and with interpretative Essay by R. Beiner. University of Chicago Press, 1982, p. 31.

2 Arendt, *Op. cit.*, resp. pp. 10, 73; 18; 26–27; 31–32; 39; 44–46; 48; 53; 56; 63; 64–65; 66; 67; 68–69; 69; 70–71.

3 «Кантова справжня теорія в політичних справах була теорією вічного прогресу і федерального союзу націй, для того щоб надати політичній реальності ідеї людського роду». Arendt, *Op. cit.*, p. 61.

4 Arendt, *Op. cit.*, p. 61.

Ернстом Фольратом (1932–2004), котрий на підставі критики естетичної сили судження формулює тезу про «політичну силу судження», яка має справу з «умовами можливості вчинків остільки, оскільки вони можуть кваліфікуватися як політичні»¹. Ключову роль для Фольрата (як і для Арендт) відіграє § 40 «Критики», де йдеться про «розширений спосіб мислення», який він тлумачить як «реконструкцію політичної сили судження як спільного чуття». Думка Канта про вихід із приватної сфери і перенесення себе на загальну точку зору інших, перетворення вузької приватності на відкриту публічність із її загальністю дає підстави стверджувати, що «естетична сфера має політичний характер»². Зв'язок між силою судження і політикою вже понад 50 років залишається неодмінним топосом сучасного дискурсу.

Рюдигер Бубнер (1941–2007) наважується на твердження про «актуальність кантівської естетики» порівняно з іншими сучасними естетичними теоріями (герменевтичною та ідеологічно-критичною), які врешті-решт зобов'язані естетиці Гегеля і є гетерономними³. Головний здобуток Канта дослідник вбачає в аналізі «естетичного досвіду», що «взірцево виконаний у «Критиці сили судження», і своєрідність такого аналізу полягає в тому, що він тримається в рамцях лише того «впливу,

1 Vollrath, E. Kants Kritik der Urteilskraft als Grundlegung einer Theorie des Politischen. In: Funke, G. (Hrsg.) Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Manz 6.–10. April 1974, Teil II.2, Berlin, de Gruyter, 1974, S. 692–705, ad locum S. 693.

2 Vollrath, Op. cit., S. 698.

3 Bubner, R. Zur Analyse ästhetischer Erfahrung. In: Bubner, R. Ästhetische Erfahrung. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989, S. 31.

який походить із естетичних феноменів та усвідомлюється єдино лише в “мистецтві”»¹. Такий естетичний досвід вирізняється тим, що геть не можна предметно вказати, що саме його викликає. Бубнер зазначає: «Те, що досвідчує естетичний досвід, конститується якраз у досвіді та завдяки досвіду, так що незалежно від нього не може об’єктивуватися, скажімо, в якомусь творі, те, що є змістом того досвіду»². Звісно, такий досвід не може означати якусь чисту пасивність, а необхідно включає активність, здійснення чи виконання суб’єктом певних актів. Бубнер тлумачить специфіку діяльності рефлексивної сили судження, яка «рухається сюди-туди між невизначуваним особливим і ненаявним загальним, і в цьому ширянні естетично якраз активується опосередкувальний рух», саме як аналіз «структури естетичного досвіду»³. Зрештою, дослідник відзначає два досягнення Канта, що можуть стати плідними для сучасності. По-перше, опис чи інтерпретація естетичного досвіду як «напруження між *чуттєвою зворушеністю* і *творчим здійсненням*», результатом чого стає «додавання подумки багато чого невисловного» [Unnennbares] (Кант) завдяки «естетичній ідеї». По-друге, Кантова естетика розвіяла ілюзію, ніби сутність мистецтва полягає в творах

1 Bubner, Op. cit., S. 34.

2 Bubner, Op. cit., S. 35.

3 Bubner, Op. cit., S. 36. Варто зазначити, що в сучасній дослідницькій літературі поняття «естетичний досвід» застосовується до твору Канта в дещо інший спосіб, а саме у зв’язку з Кантовим визначенням естетичного споглядання як «незаінтересованого вподобання». Trebeß, A. Metzler Lexikon Ästhetik. Stuttgart — Weimar, Metzler, 2006, S. 35.

мистецтва, натомість вона «конститується тільки на підставі активних здійснень опосередкування, які завжди і необхідно перевершують дане»¹.

Потужний імпульс до жвавих дискусій стосовно різних аспектів і змістів третьої «Критики» дала публікація праці Жана-Франсуа Ліотара (1924–1998) «Лекції про аналітику піднесеного» (1991). Питання про єдність системи Канта, що є однією з тем «Критики», Ліотар тлумачить як єдність спроможностей, але при цьому недвозначно зазначає, що така єдність не заснована в розумі, тобто не є принципом розуму, а закорінена в силі судження. «Той спосіб прочитання, який я обстоюю ... послідовно допускає, що якщо третя “Критика” виконує своє покликання об’єднання поля філософії, вона робить це не в першу чергу через запровадження теми регулятивної ідеї об’єктивної доцільності природи, а через виявлення, в ім’я естетики, рефлексивної манери мислення, яка працює в критичному тексті як цілому»². Деякі поняття і положення цього витлумачення оповісника постмодернізму не можуть не бути екстравагантними. Так, терміном «категорія» він характеризує стан почуття чи настроєності, який супроводжує будь-який акт мислення³, з чого випливає, що почуття і є рефлексивною силою судження. Також він стверджує, що активність спроможностей помислу можна пояснити як прагнення до внутрішньої актуалізації, яке врешті-решт

1 Bubner, *Op. cit.*, S. 38.

2 Lyotard, J.-F. *Lessons on the Analytic of the Sublime*. (Kant’s ‘Critique of Judgment’, §§ 23–29). Translated by E. Rottenberg. Stanford University Press, 1994, p. 8.

3 Lyotard, *Op. cit.*, p. 12–13.

він уґрунтовує на приматі чистого практичного розуму¹. Втім, головна заслуга цього тлумачення (значною мірою провокативного) полягає все ж у новому, свіжому погляді на Кантове поняття піднесеного. Почуття піднесеного має виконувати опосередкувальну роль між силою виображення і розумом, а оскільки воно досить мінливе, коливається між втіхою і невтіхою, то гармонії між обома спроможностями досягнути не вдається. Традиційне тлумачення виходить якраз із сили виображення: оскільки їй не вдається синтезування чогось надвеликого або жахливого через його величезну могутність, людина доходить до такого стану, що відкриває в собі щось, що перевищує могутню дану природу, а саме розум чи інтелігібельне. Людина підноситься над природою, тому піднесене можна приписувати лише людині. Натомість Ліотар виходить з іншої спроможності, а саме із розуму, і звертає увагу на те, що коли йдеться про піднесене, мається на думці зображення ідей розуму. Звісно, піднесене з'являється при цьому як недостатнє чи невідале зображення в сфері сили виображення, на кшталт естетичної ідеї. У Канта такої думки немає, натомість у певних контекстах він говорить про «чуттєве зображення» [Versinnlichung] ідей розуму (§ 49). Слова ж Канта про «негативне зображення» піднесеного Ліотар співвідносить із абсолютом: «“Негативне зображення” є ознакою присутності абсолюту, і воно є або може лише зробити ознаку відсутності форм зображуваного»². Мабуть, найрадикальніше в цій інтерпретації полягає в тому, що Кантова третя «Критика» прочитується не просто як

1 Lyotard, *Op. cit.*, p. 171–173, 175.

2 Lyotard, *Op. cit.*, p. 152.

естетика природи, а таким чином перерахується, що стає навіть теорією мистецтва¹.

Завдячуючи своїй близькості до текстів Канта, що іноді межує з літеральністю, завдяки оригінальності в трактуванні низки ходів думки Канта, не в останню чергу завдяки неупередженості щодо стратегії тлумачення інтерпретація Ліотара завжди залишатиметься цікавим, привабливим і повчальним запрошенням до діалогу з класичним твором.

І в ХХІ ст. Кантова третя «Критика» не залишається поза увагою теоретиків і дослідників його творчості. В своїй останній книжці «Що таке мистецтво» (2013) Артур Данто (1924–2013) оцінює твір Канта як «безперечно, великий текст про естетичні цінності епохи Просвітництва»². Виокремлюючи в Канта «дві концепції мистецтва» — мистецтво як «свобідна краса», що притаманна певним природним об'єктам, і мистецтво як продукт, що сповнений духом митця, — він стверджує, що друга концепція є тим, що «пов'язує Канта із сучасним мистецтвом або, ліпше, з мистецтвом будь-якого історичного періоду»³. Цей другий погляд Канта на мистецтво, «увібганий у його книзі на кількох сторінках, присвячений духові» (§ 49), містить дві ключові

1 Див., наприклад, таке твердження Ліотара: «Авангардизм у зародку міститься в Кантовій естетиці піднесеного». Lyotard, J.-F. *The Sublime and the Avant-Garde*. In: Lyotard, J.-F. *The Inhuman. Reflections on Time*. Translated by G. Bennington and R. Bowlby. Stanford University Press, 1991, p. 98.

2 Danto, A. *What Art Is*. New Haven & London, Yale University Press, 2013, pp. 116, 121.

3 Danto, Op. cit., p. 119.

для Данто риси мистецтва: «ідею та утілення»¹. При цьому він уважає, що «дух є центральним для концепції мистецтва, яку він [Кант] висуває» і розцінює «Кантові вельми стисле міркування про дух [як] здатне бути адресованим логіці творів мистецтва, незалежно від часу, місця і культури»². Варто зазначити, що Данто оперує поняттям «ідея» в досить широкому значенні, а не так, як його характеризує сам Кант, коли мовить про «естетичні ідеї», тож інколи він ототожнює «утілення ідей» із «утіленням значень» чи «знаходженням значень»³. Утім, це не завадило Данто ідентифікувати своє розуміння того, «що таке мистецтво», із Кантовим: «... мені здається, існує певна спорідненість між Кантовим поняттям про естетичну ідею як якусь теорію мистецтва та моєю власною спробою щодо визначення мистецького твору як втіленого значення»⁴.

Годі говорити, що рецепція ідейного світу третьої «Критики» була сконцентрована передусім на викладеній у ній естетичній теорії Канта. Не лише неокантіанство, філософська герменевтика і політична теорія, але і феноменологія, критична теорія, прагматизм і ціла низка інших яскравих напрямів філософії та культури в цілому активно займалися осмисленням і засвоєнням доробку Канта⁵.

1 Danto, *Op. cit.*, p. 120–121.

2 Danto, *Op. cit.*, pp. 123, 126.

3 Danto, *Op. cit.*, p. 128.

4 Danto, *Op. cit.*, p. 129.

5 Див. певний підсумок такої рецепції з погляду ХХІ століття: Kant's Critique of Aesthetic Judgment in the 20th Century. A Companion to Its Main Interpretations. Edited by Stefano Marino and Pietro Terzi. Berlin, de Gruyter, 2021.

З усім тим і Кантове трактування телеології справило певний вплив на подальший розвиток як філософії, так і природничої науки. Один із провідних біологів і зоологів ХХ ст. Якоб фон Ікскюль (1864–1944) вбачає «безсмертну заслугу» Канта в тому, що «він відкрив у нашому помислі [Gemüt] (під чим потрібно розуміти зосередження всіх душевних і духовних сил) певну організацію, чії принципи він з'ясував. Наш помисел має якусь внутрішню планомірність, але вона оприявнюється тільки тоді, коли вона вступає в діяльність. Тому слід спостерігати помисел, тимчасом як він, вдаючись у свою діяльність, сприймає і опрацьовує враження»¹. Кантова філософія, особливо теза про органічну єдність наших спроможностей пізнання, залишається постійним відправним пунктом в теоретичному обґрунтуванні науки про живе².

Водночас Кантове тлумачення органічних істот не залишилося без уваги у філософській антропології. Так, Арнольд Гелен (1904–1976) у «Вступі» до своєї версії антропології вельми схвально оцінює виклад Канта у § 77 «*своєрідної влаштованості наших спроможностей пізнання, які розпадаються на чуттєве споглядання і дискурсивне мислення*», і на додаток подає вищезгадану цитату із поцінування цього параграфу Шелінгом³.

Деякі сучасні дослідники вбачають релевантність Кантової телеології не лише для біології, але також для антропології, філософії історії і навіть екології. Так,

1 Uexküll, J. von Theoretische Biologie. 2. Aufl. Berlin, Springer, 1928, S. 3.

2 Uexküll, Op. cit., S. 3–6, 22, 42–45, 67, 74–79.

3 Gehlen, A. Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Teilband 1. Hrsg. von K.-S. Rehberg. Frankfurt a.M., Klostermann, 1993, S. 75.

Г. Тьопфер, демонструючи приклад такої актуальності, відзначає такі досягнення Кантової телеології: «Виокремлення і своєрідність організмів як особливого класу предметів у сфері природи (для біології — В. Т.) ... оцінка також надіндивідуальних структур природи як цілісних єдностей (для екології — В. Т.) ... особливості людини як єдиної цілепокладальної істоти природи (для антропології — В. Т.) та ... історіографія, оскільки вона описує події як цілеспрямовані за допомогою такої провідної нитки, що розвинута з теорії культури (для філософії історії — В. Т.)»¹. Це ще раз по-своєму доводить, що тема телеології не є маргіальною в Кантовому мисленні й містить значний потенціал для сучасної науки.

РЕЦЕПЦІЯ В УКРАЇНІ

Такий вельми прикметний факт, що перший переклад праці Канта не лише в Україні, а й на території всієї Російської імперії був видрукуваний у 1803 р. у Миколаєві², дає підстави історикам української філософії із цієї дати розпочинати відлік історії «знайомства з Кантом на Україні»³. У цій історії рецепції неодмінно будуть

-
- 1 Toepfer, G. Kants Teleologie heute. In: *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie*. Hrsg. von Paula Órdenes und Anna Pickhan. Springer, 2019, S. 233–234.
 - 2 Йдеться про переклад Яковом Рубаном праці «Кантово Основание для метафизики нравов». Певна річ, це був переклад російською мовою.
 - 3 Саме так називається підрозділ у «Нарисах з історії філософії на Україні» Дмитра Чижевського. Чижевський, Д. Філософські твори в чотирьох томах / за заг. ред. В. Лісового. К.: Смолоскип, 2005, Т. 1, С. 63. Схожий погляд викладений В. Горським, з тією лише відмінністю,

присутні певні імена. Петра Лодія (1764–1829) із Підкарпаття, котрий переклав вольфіанця К. Баумайстера, був знайомий із Кантовими ідеями, але ставився до них критично. Йогана Баптиста Шада (1758–1834), котрий з 1804 до 1816 року читав лекції в Харківському університеті, але, як прихильник філософії Фіхте, подавав гострій критиці засади Кантової філософії, хоча водночас і ознайомлював із ними слухачів своїх лекцій. Людвіга Гайнриха Якоба (1759–1827), котрий з 1807 до 1809 року викладав у Харківському університеті, був кантіанцем і підготував у Харкові два підручники з логіки німецькою мовою. Василя Довговича (1783–1849), котрий читав твори Канта в оригіналі, написав, але не опублікував двотомний «*Extractus systematis Kantiani*» і став відомим лише завдяки своїм працям, надрукованим угорською мовою¹. Звісно, у цій історії знайдеться місце і для низки професорів Київської духовної академії, а згодом і Імператорського університету святого Володимира, які «позитивно-критично» сприйняли Кантову філософію, ретранслювали її у відповідних інтелектуальних середовищах та досліджували на відповідному рівні певні її аспекти².

що він помилково вказує перекладений Рубаном твір: замість «Основания» стоїть «Прологомены». Горський В. С. Історія української філософії: курс лекцій: 3-тє вид. К.: Наукова думка, 1997, С. 108. Що правда, інколи факт першого перекладу твору Канта наводять анонімно, лише з вказівкою міста публікації. Див. Федів Ю. О., Мозгова Н. Г. Історія української філософії. К.: Україна, 2001, С. 269.

1 Докладніше у вказаних вище викладах історії філософії в Україні.

2 Див. Козловський В. Кантова антропологія: джерела, констеляції, моделі. К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2014, С. 428–463.

Згаданий Л. Г. Якоб упродовж 1807–1809 рр. читав у Харківському університеті лекції з державного права, політичної економії та політико-камеральних наук. А згодом він опублікував російською мовою «Курс философии для гимназий Российской империи» (1811–1817), що набув значної популярності. П'ята частина цього курсу була присвячена естетиці й мала заголовок «Начертание эстетики» (1813). Вже у першому параграфі, де подано визначення естетики, можна відчутти вплив Канта: «Естетика є наука, яка містить у собі принципи почувань і суджень стосовно прекрасного і піднесеного»¹. А в п'ятому параграфі Кант названий «перетворювачем філософії», котрий наново визначив естетику. Увесь хід викладу Якоба очевидно засвідчує його прихильність і близькість до Кантової позиції.

Складно стверджувати, чи викладання в Харківському університеті дотримувалося настанови Якоба в царині естетики, але не можна виключати і того, що в інтелектуальному середовищі поза університетською аудиторією ідеї колишнього професора знайшли певний відгук. У Товаристві наук при Харківському університеті (заснованому в 1813 р.), членом якого був із 1823 р. Петро Гулак-Артемовський (1790–1865), питання поетики й естетики обговорювали неодноразово, тож можна припускати, що знайомство з Кантовими

Тут поданий огляд засвоєння і переосмислення Кантової філософії в Київській духовній академії, що не завжди обмежується антропологічною проблематикою.

- 1 Якоб, Л. Г. Начертание эстетики, или науки вкуса. Русские эстетические трактаты первой трети XIX века: сост. вступ. ст. и прим. З. А. Каменского. М.: Искусство, 1974, Т. 2, С. 81.

ідеями відбувалося і в цьому осередку. «На сторінках перших часописів “Украинский вестник” і “Украинский журнал” часто згадується ім’я Канта як видатного філософа-просвітителя, який мав незаперечний вплив на розвиток європейської філософії, естетичної та етичної думки»¹. Випускник Харківського університету Авксентій Павлович Гевлич (1790–1861) захистив у 1815 році докторську дисертацію на тему «Про прекрасне» («Об изящном»), яка виявляється близькою до поглядів Канта. І хоча прекрасне тут визначено в далекій від Канта манері, як «узгоджений стосунок різноманіття до єдності», однак у низці пунктів, наприклад, у поділі піднесеного на математично і динамічно піднесене, автор поділяє позицію критичної філософії. В одному ж місці Гевлич прямо покликається на Кантову «Антропологію», коли пояснює вподобання статуї з бронзи чи каменю і невподобання її в розфарбованому вигляді².

У 30-ті рр. XIX ст. Кантові ідеї стали поширеними вже достатньою мірою, і то не лише в академічному середовищі. Цьому значною мірою посприяв класичний філолог Іван Якович Кронеберг (1788–1838), котрий з 1819 року і до своєї смерті викладав у Харківському університеті класичні й сучасні мови, давню історію та естетику. У працях «Історичний погляд на естетику» (1830) і «Матеріали для історії естетики» (1831) він подає ґрунтовний виклад історичного розвитку естетики

1 Лімборський, І. Іммануїл Кант в українській літературно-естетичній думці (початок XIX ст.). Київська старовина, 2000, № 5, С. 125.

2 Гевлич А. П. Об изящном. Русские эстетические трактаты первой трети XIX века: сост., вступ. ст. и прим. З. А. Каменского. М.: Искусство, 1974, Т. 1, С. 328, 334, 335.

і водночас звертає увагу на теоретичні засади цієї дисципліни. З огляду на амбівалентність терміна «естетика» у філософії Канта¹ Кронеберг дещо провокативно зауважує: «...філософія Канта відкинула можливість естетики і разом з тим надала їй нового напрямку»². У своєму стислому і при цьому змістовно насиченому і коректному викладі він відтворює головні положення з критики естетичної сили судження, що сягають включно до § 53³. Аналіз піднесеного в третій «Критиці» поцінований як «найліпша частина його твору»⁴. Водночас Кронеберг висловлює достатню критичність щодо Кантового проєкту: «Кант дивився на естетику не з належної точки зору, і його визначення прекрасного, в якому і найменша частка прекрасного не відображається, не може бути задовільним»⁵. Незважаючи на такий категоричний присуд, варто визнати, що Кантова третя «Критика» поступово увійшла до академічної сфери як невід'ємний її складник, особливо що стосується її естетичної частини.

Певна річ, ідеї Кантової філософії були достатньо відомими в Київській духовній академії (1819–1919),

-
- 1 Кронеберг И. Я. Материалы для истории эстетики. Русские эстетические трактаты первой трети XIX века: сост., вступ. ст. и прим. З. А. Каменского. М.: Искусство, 1974, Т. 2, С. 321.
 - 2 Кронеберг И. Я. Исторический взгляд на эстетику. Русские эстетические трактаты первой трети XIX века: сост., вступ. ст. и прим. З. А. Каменского. М.: Искусство, 1974, Т. 2, С. 298.
 - 3 Кронеберг И. Я. Материалы для истории эстетики. Русские эстетические трактаты первой трети XIX века: сост., вступ. ст. и прим. З. А. Каменского. М.: Искусство, 1974, Т. 2, С. 323–326.
 - 4 Кронеберг, там само, С. 324.
 - 5 Кронеберг, там само, С. 326.

але при цьому увага викладачів зосереджувалася голов-но на теоретичній філософії Канта та його ставленні до релігії. Так, Іван Скворцов (1795–1863), професор філософії з 1824 до 1849 року, написав дві статті, присвячені Кантовій філософії¹. Він розглядав Кантову філософію релігії з позиції православного теїзму і при цьому визнавав право на раціональне дослідження християнського Одкровення. А пізніше професор морального богослов'я Маркелін Олесницький (1848–1905) аналізував Кантове етичне вчення з огляду на тезу про радикальне зло в людській природі².

Випускник академії Йосип Міхневич (1809–1885), котрий після закінчення навчання викладав у *alma mater* до 1839 року, у своїй промові, присвяченій філософії Шелінга, побіжно звертається і до філософії Канта. Хоча він і визнає заслуги Канта для розвитку німецької філософії, адже Кант «багато прислужився філософії своїми безсмертними творами»³, однак розцінює

-
- 1 Скворцов, И. О. О философии Эшенмайера. *Журнал Министерства народного просвещения*. 1835, Ч. 8; Скворцов И. О. Критическое обозрение Кантовой религии в пределах одного разума. *Журнал Министерства народного просвещения*. 1838, Ч. 17.
 - 2 Релевантними творами М. Олесницького є такі: «Христианская иффика как наука» (1878), «Из истории нравственности и нравственных учений» (1882), «Из системы христианского нравоучения» (1896).
 - 3 Міхневич, И. Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов (1849/1850). Міхневич, И. Г. Сочинения / ред. Мозговая Н. Г., Волков А. Г. Киев: НПУ ім. М. Драгоманова; Мелітополь: МГПУ ім. Б. Хмельницького, 2014, С. 86.

критичну філософію як скептицизм, а розмежування теоретичного і практичного розуму кваліфікує як «змішування різних напрямів філософії, без належної послідовності та єдності»¹. Така різка оцінка, можливо, була пов'язана з тим, що Міхневич розглядає Канта з позиції передусім післякантівського ідеалізму.

Памфіл Юркевич (1827–1874), котрий викладав в академії з 1851 до 1861 року курс нової філософії, був не лише одним із найбільш самобутніх мислителів XIX ст., а й досить глибоким читачем Канта. У своїй праці «Ідея» Юркевич відзначає суб'єктивізм Кантового трактування досвіду: «Кант приходить до переконання, що мислення не має жодних засобів виступати зі своєї психічної обмеженості в світ об'єктивний: у кінці своєї роботи воно має той самий недолік суб'єктивності, з яким воно починає роботу»². За Кантом, «предмет не може виступити із суб'єктивних визначень, що властиві мисленню»³. У промові «Розум згідно з вченням Платона і досвід згідно з вченням Канта» (1866) Юркевич високо поціновує Канта як фундатора «нової епохи» в історії філософії⁴, першу «Критику» прямо називає «геніальним твором Канта»⁵ і докладно зупиняється на «вченні Канта про досвід»⁶. Кантове положення про

1 Міхневич, там само, С. 87.

2 Юркевич П. Идея. Юркевич П. Д. Философские произведения. М.: Правда, 1990, С. 45.

3 Юркевич, там само, С. 47.

4 Юркевич П. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта. Юркевич П. Д. Философские произведения. М.: Правда, 1990, С. 468.

5 Юркевич, там само, С. 496.

6 Юркевич, там само, С. 497 sqq.

чисте Я як початкову синтетичну єдність апперцепції, що забезпечує об'єктивність усіх наших уявлень, Юркевич характеризує як скептицизм: «...такий всебічний і грізний скептицизм, який ніколи ще не вражав філософію»¹. Вітчизняний філософ критично налаштований щодо деяких положень Канта² і намагається тлумачити критичну філософію в річищі «метафізики надчуттєвого»: «...істина кантового вчення про досвід можлива тільки внаслідок істини Платонового вчення про розум»³. Безсумнівно, оригінальне переосмислення і перетлумачення Юркевичем теоретичної філософії Канта мало неабияке значення для вітчизняної рецепції цієї філософії.

Петро Лiniцький (1839–1906), який викладав в академії з 1865-го і до останніх років життя та читав різні курси з історії філософії, логіки й метафізики, приділяв чимало уваги творчості Канта. Він по-своєму витлумачив Кантове вчення про ідеї, а філософську позицію Канта характеризує як «конструктивний агностицизм»⁴.

На проблемі свободи волі в Кантовій філософії зупиняється Григорій Малеванський (1840–1919), котрий з 1869 до 1878 року працював в академії на кафедрі

1 Юркевич, там само, С. 505.

2 «Кант безгрунтовно визнав присутність категорій в розумі нез'ясовним фактом ... так само безгрунтовно Кант обмежив застосування категорій формою часу». Юркевич, там само, С. 517, 518.

3 Юркевич, там само, С. 520.

4 Див. Лiniцький П. Критическая философия Канта: Результаты критической философии Канта и значение их для последующего развития философии; Идеализм и реализм. *Вера и разум*, 1885, № 11, С. 449–481; № 12, С. 575–593.

засадничого богослов'я¹. Він підкреслює «немовби роздвоєність людини» на « *homo-ноумен і homo-феномен*», причому перший «сам свобідно покладає свій умоглядний характер», який «закладає початок і основу характеру чуттєвому»². Малеванський вельми високо поціновує доробок Канта в розв'язанні цієї проблеми: «...він перший дав те визначення свободи, яке, можливо, малося на думці в усіх попередніх дебатах, але якого ніхто ж бо не формулював ясно і згідно з яким вона є причина, що започатковує ряд феноменів, вихідним пунктом якого слугує вона сама; за винятком більшості богословів, ніхто з великих мислителів не надав свобідній волі настільки великої, майже абсолютної сили»³.

Дмитро Богдашевський (1861–1933), який з 1887 року викладав історію філософії й різні дисципліни богослов'я, написав працю, що мала на меті подати ґрунтовний аналіз перших двох «Критик»⁴. Уже в передмові автор відзначає вагомість Кантової філософії для сьогодення, що відлунює неокантіанством: «Сучасна філософія до того розпорошилася в своїх напрямках і так заплуталася в розв'язанні засадничих філософських проблем, що недарма багато хто проголошував і проголошує необхідність повернення до Канта»⁵. При цьому

1 Малеванский, Г. Опыт о свободе воли. К.: Тип. И. И. Горбунова, 1899, С. 337–355.

2 Малеванский, там само, С. 346.

3 Малеванский, там само, С. 354.

4 Богдашевский, Д. Философия Канта. Выпуск первый. Анализ Критики чистого разума и Критики практического разума. К.: Университетская типография, 1898. 158 с.

5 Богдашевский, там само, С. III.

знаний богослов переконаний, що «ґрунтовне знайомство з цією філософією [sc. Канта] нагально необхідне як для філософа, так і для богослова»¹.

Дещо інакшою була ситуація в Імператорському університеті святого Володимира, заснованому в 1834 році. Філософія Канта тут була відомою, як і відомими були філософські системи німецьких ідеалістів, але ставлення до неї спочатку було прохолодно спокійне, що, звісно, мало свої історичні та ідеологічні причини. Справді-бо, не можна заперечувати того, що перший професор філософії Орест Новицький (1806–1884), котрий викладав різні курси, зокрема й історію філософії, був знайомий із творами Канта, бо ж «німецька післякантівська філософія на цей час безроздільно панувала в Європі»², у його творчості можна знайти відбитки її впливу, «в його працях відчуються і Кант, і Фіхте, і Шеллінг, і Гегель, але передусім сам Новицький»³, і він навіть дуже схвально відгукується про «новизну і глибину» Кантової філософії⁴. Однак при всьому цьому

1 Богдашевский, там само.

2 Чижевський, Д. Нариси з історії філософії на Україні. В: Чижевський, Д. Філософські твори в чотирьох томах / за заг. ред. В. Лісового. К.: Смолоскип, 2005, Т. 1, С. 62.

3 Ткачук, М. Л. Філософія в Університеті Святого Володимира. Горський, В. С., Стратій, Я. М., Тихолаз, А. Г., Ткачук, М. Л. Київ в історії філософії України. К.: Вид. дім «KM Academia» — «Пульсари», 2000, С. 213.

4 «...філософія Канта. Мова її суха, абстрактна, проте сильна і геніальна, висловлює думки нові й глибокі, тривало здавалася химерністю навіть для тих, котрі самі могли мати претензію на ім'я філософів. Але при всій незрозумілості своїй у свій час вона заслуговувала і тепер заслуговує не догани, а вивчення, як мова величних помислів геніальної

мимоволі напрошується питання, наскільки міг автор, який прагнув знайти єдність між філософією і вірою, який щиро вважав, що «взірцева релігійність, глибока відданість Батьківщині і Царю ... [є] панівними рисами його [sc. народу] характеру і духу», в якому (духові) і виражається, власне, філософія¹, — наскільки міг такий автор поділяти і поширювати просвітницькі й ліберальні ідеї Канта? У кожному разі питання про те, чи був Новицький достатньо знайомий із третьою «Критикою», вимагає ще окремого дослідження.

Інший професор Університету св. Володимира Сильвестр Гогоцький (1813–1889), який викладав в університеті з 1848 до 1886 року, набагато більше уваги приділив філософії Канта. Вже починаючи з його дисертації на тему «Критичний погляд на філософію Канта» (1847), потім у третьому томі його «Філософського лексикону» в статті про Канта (1866), зрештою, в циклі лекцій з історії філософії XVII–XVIII ст. (1878)²

людини. Якщо багато хто з незліченних послідовників знаменитого мудреця Кьонігсберзького, не маючи духу його, воіли повторювати його звуки, грати його формулами і висловами, і вдалися в умисну незрозумілість, потрапили в таку темноту, в якій навряд чи розуміли і самих себе, то за такі недоліки філософування чи можемо по правді докоряти самій філософії?» Новицький, О. Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношении, их силе и важности. Речь, произнесенная в Императорском Университете Св. Владимира, 15 июля 1837 года. Киев: Университетская типография, 1838, С. 28–29.

1 Новицький, там само, С. 50.

2 Гогоцький С. С. Философия XVII и XVIII веков в сравнении с философией XIX века и отношение той и другой к образованию. Вып. 1. Университетские известия, Киев, 1878, 193 с.

Гогоцький відносно докладно зупиняється на різних аспектах Кантової філософії. В останній із вказаних праць, яка є характерною для оцінки Канта, він кваліфікує критичну філософію як непорівнянну з усіма філософськими напрямками другої половини XVIII ст. і коротко відтворює її зміст, «не дотримуючись суворо його термінології»¹. Послідовний виклад обмежується головними ідеями переважно трьох «Критик» Канта, а «метафізика природи» і «Метафізика звичаїв» розглянуті побіжно у виносках². «Критику сили судження», як третю частину критичної філософії, Гогоцький оцінює тут не вельми високо, вона ж бо «відрізняється надмірною нерішучістю положень Канта», їй притаманні «надмірна натягнутість і штучність підходу», та й узагалі в Канта трапляються «схоластичні прийоми і темна термінологія»³. Неодноразово сформульована настанова «строго не дотримуватися літери кантівського накреслення цієї критики»⁴ була зумовлена, мабуть, початково лекційним характером цієї праці. Спочатку він описує силу судження в подвійності її функції, говорить про «закон

1 Гогоцький, там само, С. 122, 128.

2 Відповідно, зміст першої «Критики» поданий на С. 128–137, другої — на С. 138–146 і третьої — на С. 152–167.

3 Гогоцький, там само, С. 152, 153, 156. Щоправда, в іншій праці він оцінює третю «Критику» як «майже пророчу книгу» і для перспектив метафізики, і для подальшого розвитку німецького ідеалізму. Гогоцький, С. С. Критический взгляд на философию Канта. К., 1847, С. 51–52.

4 Гогоцький С. С. Философия XVII и XVIII веков в сравнении с философией XIX века и отношение той и другой к образованию. Вып. I. Университетские известия, Киев, 1878, С. 153, пор. С. 128.

доцільності», вказує на структуру третьої «Критики» і пояснює різницю між естетичним і телеологічним судженням¹. Далі Гогоцький характеризує прекрасне («изящное») як «естетичне почуття», побіжно торкається поділу на прекрасне і піднесене та докладніше зупиняється на поясненні судження смаку згідно з чотирма категоріями². Власне, на цьому і закінчується огляд естетичної частини «Критики». Телеологічна частина розпочинається із розрізнення «формальної предметної доцільності» та «матеріальної доцільності», підкреслюється вага «внутрішньої матеріальної доцільності», властивої всім організмам, нарешті, вказується суто регулятивна функція телеологічного судження³. Досить стисло, в «кількох словах», Гогоцький переказує «сутність діалектики» в Канта, потім вказує на відмінність між «абсолютним» і «дискурсивним розумом»; суттєвим для «телеологічного світоспоглядання» названо питання про найвищу ціль світу, і такою є людина як ноумен; зрештою, стисло відбито міркування Канта про докази існування Бога з увиразненням морального доказу, а також зазначено, що Кант «покладає і обстоює ... теїстичну ідею Бога, як виповненого звичаєвих досконалостей і цими досконаластями відповідного звичаєвій природі людини»⁴. Такий обсяг відомостей подає Гогоцький про третю «Критику», поціновуючи при цьому особливо моральне вчення Канта: «... ніхто вище Канта не зобразив значення етичної природи,

1 Гогоцький, там само, С. 154–156.

2 Гогоцький, там само, С. 156–160.

3 Гогоцький, там само, С. 161–163.

4 Гогоцький, там само, С. 166–167.

властивої людині...»¹ Утім, він неодноразово докоряє Кантові за скептицизм, «суб'єктивний ідеалізм»², формалізм, а також намагається показати внутрішню «роздвоєність» в естетиці й телеології³, що цілком можна пояснити тяжінням Гогоцького до Гегеля. Оскільки вказана праця Гогоцького являє собою частину циклу лекцій в університеті, то можемо зробити висновок, що ідеї та зміст третьої «Критики» Канта були відомі слухачам, але обсяг і глибина засвоєння залишалися, певно, в межах пропонованого викладу.

Наприкінці XIX — на початку XX ст. можна спостерігати появу нового інтересу до філософії Канта, що пов'язано насамперед з іменами Олексія Козлова (1831–1901), який викладав в університеті з 1876 до 1887 року курс з історії філософії, та Георгія Челпанова (1862–1936), котрий з 1892 до 1907 року викладав тут логіку, психологію, теорію пізнання. Тому дослідники небезпідставно стверджують «помітне поживавлення кантознавчих студій в Університеті Св. Володимира» у вказаний період⁴. Козлов іще в 1884 році захистив дисертацію на тему «Генеза теорії простору і часу в Канта», на підставі чого можна припустити, що в своїх лекціях він ознайомлював з філософськими поглядами Канта і тим самим поширював їх, особливо стосовно теоретичної філософії. Челпанов у 1904 році захистив докторську дисертацію

1 Гогоцкий, там само, С. 185.

2 Гогоцкий, там само, С. 171.

3 Гогоцкий, там само, С. 181–182.

4 Ткачук, М. А. Кантознавчі студії в київській академічній філософії XIX — початку XX століття. Collegium. *Международный научный журнал*. 2001, № 11, С. 114.

«Проблема сприйняття простору у зв'язку з ученням про апіорність і вродженість». В організованому ним психологічному семінарі докладно обговорювали й аналізувати тексти Канта¹. Тож і не дивно, що в першому десятилітті ХХ ст. з'являється низка ґрунтовних досліджень Кантової філософії, виконаних випускниками університету: Олександра Щербини «Вчення Канта про річ у собі» (1904), Олександра Шиманського «Вчення Канта і Спенсера про простір» (1904) і Густава Шпета «Проблема причиновості в Г'юма і Канта» (1907). Утім, усі вони стосувалися теоретичної філософії Канта, до третьої «Критики» мають дуже віддалений стосунок і згадані тут лише як приклад поширення Кантової філософії на наших теренах.

І цю лінію історії рецепції можна продовжити *mutatis mutandis* аж до кінця радянських часів — моменту, коли офіційний ідеологічний дискурс перестав встановлювати норми і межі того, як слід сприймати і трактувати Кантову думку.

Утім, головна проблема цієї історії рецепції полягає не стільки в тому, що третя «Критика» перебувала якщо і не на маргінесі уваги дослідників, то однозначно була кваліфікована як праця з естетики, відповідно, входила до компетенції фахівців цієї дисципліни. Головна проблема цієї історії пов'язана з тим, що рецепція була здійснена російською, інколи німецькою чи навіть латинською, але точно не українською мовою. Зрештою, це було зумовлено політикою спершу двох імперій, а згодом і СРСР, під владою яких перебувала Україна аж до відновлення Незалежності. Питання ж про те, чи

1 Ткачук, там само, С. 115.

можна говорити про повноцінну рецепцію Кантової думки на теренах України поза простором української мови, нехай залишається відкритим.

Першим перекладеним українською мовою текстом Канта були «Пролегомени до майбутньої метафізики» за редакцією І. Мірчука, опубліковані у Львові 1930 року¹. Але він залишився нерекцепційованим, і то навряд чи через змістовно критичну рецензію на це видання². Просто в радянській Україні всі, хто займався філософією Канта, читали, цитували і досліджували його твори лише на підставі російських перекладів³. Якщо не брати до уваги переклад невеликої, але досить значимої статті Канта «Відповідь на питання: що таке просвітництво?» в часи «присмерку перебудови»⁴, то всі перекладені українською мовою головні твори філософа побачили світ тільки після 2000 року⁵. Тому,

-
- 1 Іммануель Кант. Пролегомена до кожної майбутньої метафізики, яка зможе виступати як наука. З історичним вступом та словником / під редакцією проф. Д-ра Івана Мірчука. Львів: Вид. «Неділя», 1930. XX, 132 с.
 - 2 Рудницький М. Український переклад Канта. *Діло*, № 129 від 13.06.1931, С. 3; *Діло*, № 130 від 14.06.1931, С. 3–4.
 - 3 Див. Козловський В. Імануїл Кант у «залізних обіймах» радянської філософії: декілька нотаток до нашої недавньої інтелектуальної історії. *Філософська думка*, 2009, № 3, С. 117–126., особ. С. 121.
 - 4 Кант, І. Відповідь на питання: що таке просвітництво? *Всесвіт*, 1989, № 4, С. 135–138.
 - 5 Кант, І. Критика чистого розуму / пер. з нім. та приміт. І. Бурковського. К.: Юніверс, 2000. Кант, І. Критика практичного розуму: пер. з нім., прим. та післямова І. Бурковського. К.: Юніверс, 2004. Кант, І. Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка може

якщо дотримуватися досить жорсткого принципу, що *conditio sine qua non* для рецепції філософського твору є наявність його перекладу мовою реципієнта, то для вітчизняного сприйняття і засвоєння третьої «Критики» Канта наразі маємо «відкритий горизонт»¹.

А проте цілком можливою і допустимою є інша позиція стосовно рецепції, а саме як рецепція ідей Канта, що була опосередкована творами інших авторів. І при цьому зовсім не обов'язково, що такі автори належали до вузькофахового академічного середовища. Ретрансляторами ідей Канта були і письменники, а естетична тематика третьої «Критики», як було зазначено вище, як жодна інша, виявилася придатною і прийнятною для митців. Творчість Гете і Шилера — яскраве тому potwierдження. Певна річ, тут ідеться не про наукове трактування і тлумачення, а про художнє переосмислення і вираження.

Найпопулярнішим німецьким письменником у Російській імперії другої половини XIX ст. був Ф. Шилер, котрий, як було зазначено вище, став одним із перших послідовників Канта серед митців якраз під впливом «Критики сили судження». Досить поширеною є думка,

постати як наука / пер. з нім., коментарі і примітки В. Терлецького. К.: ППС-2002, 2005. Кант, І. Естетика / пер. з нім. Б. Гавришкова. Львів: Аверс, 2007.

- 1 Варто зауважити, що виданий у 2007 р. переклад «Естетики» Канта містить лише першу частину третьої «Критики», а саме «Критику естетичної здатності [сили] судження», і три розділи (із дев'яти) зі «Вступу». Зате тут перекладені уривки з двох інших праць філософа: «Спостереження над чуттям [почуттям] прекрасного і піднесеного» (1764) і «Антропологія з прагматичної точки зору» (1798).

мовляв, творчість Шилера привернула до себе увагу українських митців ще в 30-х рр. XIX ст.¹ Однак це слушно лише в тому разі, якщо брати до уваги російськомовні переклади М. Маркевича чи П. Білецького-Носенка. Якщо ж виходити з рецепції творчості на українському ґрунті, то початки слід датувати приблизно серединою XIX ст., і насамперед на Галичині².

Й. Левицький опублікував у 40-х рр. XIX ст. переклади кількох балад Шилера і «Пісні про дзвін», маючи на меті педагогічні цілі, але його переклади виявилися невдалими. У цей час увагу привертала лірика Шилера, а його драми і проза «ще тривалий час мали залишатися поза українським віднокраєм»³. Тут давалися взнаки орієнтації української поезії на народні пісні, а також близькість до романтичної і сентиментальної поезії.

1 Гавришків, Б. Естетична спадщина Ф. Шіллера. Шіллер, Ф. Естетика: пер. з нім., упор., вступ. ст., ком. та показчик Б. Гавришкова. К.: Мистецтво, 1974, С. 6.

2 Про історію перекладів Шилера українською мовою стисло інформує вступна стаття Г. Кочура. Див. Кочур, Г. Лірика Фрідріха Шіллера. Шіллер, Ф. Лірика / пер. з нім. М. Лукаша. К.: Дніпро, 1967, С. 17–18. Про україномовну рецепцію Шилера так само стисло повідомляє Б. Гавришків у своїй передмові до перекладу естетичних творів Шилера. Див. Гавришків, Б. Естетична спадщина Ф. Шіллера. Шіллер, Ф. Естетика / пер. з нім., упор., вступ. ст., ком. та показчик Б. Гавришкова. К.: Мистецтво, 1974, С. 6–7. Мабуть, найдокладніша досі розвідка з цього питання: Бобинець, С. С., Зимомря, М. І. Перші українські інтерпретації творів Ф. Шіллера. *Радянське літературознавство*, 1978, № 11, С. 52–61. Див. також Drews, P. Schiller und die Slaven. München, Sagner, 2005, S. 78–83.

3 Drews, P. Schiller und die Slaven. München, Sagner, 2005, S. 79.

Деякі з ранніх українських перекладів лірики Шилера залишилися лише в рукописах¹. Ю. Федькович теж доклав зусиль до перекладу Шилера українською, однак надав перекладам «Поділу землі» і «Альпійського мисливця» забагато народних елементів. Перекладали вірші Шилера й інші мисткині й митці XIX ст.: О. Косач-Драгоманова (Олена Пчілка), П. Куліш, К. Білиловський. Деякі з цих перекладів виявилися вдалим і привабливими, деякі просторікуватими і важкими. Помітним явищем у культурному житті 80-х рр. XIX ст. стало те, що з'явилася можливість для театральних вистав українською мовою². На цей же час припадають переклади В. Кміцикевича і Б. Грінченка «Вільгельма Теля», Б. Грінченка «Марії Стюарт», Горницького «Орлеанської діви». Складно заперечити тезу, що в цей час «Шилеру дістається найбільше уваги на ще молодій літературній сцені України серед усіх німецьких авторів...»³. Але тільки публікації перекладів окремих драм і віршів Шилера в першому десятилітті XX ст., разом із постійними україномовними виставами за його творами, дали змогу ширшому загалові ближче познайомитися з ідейним світом великого німецького поета. Прем'єра «Розбійників» на львівській сцені відбулася тільки в 1918 р. Утім, таке знайомство виявилось дещо однобічним. У 70-х рр. XX ст. перекладач естетичних творів Шилера не без прикрас констатує: «Та тим часом як драматичні твори й поезії

1 Бобинець, С. С., Зимомря, М. І. Там само, С. 55–56; Drews, *Op. cit.*, S. 79–80.

2 У 1884 р. у Львівському театрі «Руська бесіда» вперше з'явилися вистави «Кабала і любов» та «Розбійники».

3 Drews, *Op. cit.*, S. 82.

Шіллера вже давно користуються на Україні любов'ю і популярністю, його естетичні праці, що належать до золотого фонду так званої класичної німецької філософії і займають чільне місце в історії світової естетичної думки, українською мовою досі не були перекладені»¹.

Окрема тема — це Шевченко і Шилер. Адже, як зазначає І. Дзюба, «з-поміж німецьких письменників найчастіше згадано Шіллера»². Крім того, у Шевченковій книгозбірні було восьми томне видання творів Шіллера в російському перекладі. Дзюба вказує на «численні перегуки у Шевченка з Шилером»³. На його думку, «три центральні ідеї Шіллера: свободи, повноти особистості та краси, що має здатність надихати і перетворювати сили життя», були близькі й Шевченкові, котрий «також великий апологет краси та її духовного впливу на людство, хоч у нього немає тих теоретичних розробок, що поставили Шіллера як естетика і мораліста врівень із Кантом»⁴. Істотно «зближує Шевченка саме з Шилером . . віра у здатність людини до морального переродження-відродження»⁵. А одним із «трьох ракурсів» чи «візій ідеального світу» обох поетів виявляється «суспільно-гуманістичний (ідеї революційні й реформаторські;

1 Гавришків, Б. Естетична спадщина Ф. Шіллера. Шіллер, Ф. Естетика: пер. з нім., упор., вступ. ст., ком. та покажчик Б. Гавришкова. К.: Мистецтво, 1974, С. 7.

2 Дзюба І. Шевченко і Шилер: візія ідеального стану суспільства. Дзюба І. З криниці літ: у 3 т. К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. Т. 2, С. 255.

3 Дзюба, там само, С. 259.

4 Дзюба, там само, С. 263.

5 Дзюба, там само, С. 265.

ідеї свободи, справедливості, суверенності особи, гармонійного розвитку людини і суспільства, морального і естетичного виховання)»¹. Щоправда, інші дослідники виявляють обережність у ствердженні такої близькості обох поетів, «можливі паралелі між поглядами Шилера і Шевченка стосовно якраз ідеї людяності навряд чи тримаються на прямій генетичній залежності»². Справді, ця тема ще потребує докладного з'ясування, що спиралося б передусім на тексти обох поетів, але одне можна стверджувати точно: ідеї Шилера, отже, опосередковано й почасти кантіанські ідеї, певним чином присутні й поетично виражені в творчості Кобзаря.

Передмову до видання перекладу «Вільгельма Теля» В. Кміцикевича в 1887 р. написав І. Франко. У ній він підкреслює політичні й культурні реалії твору, який уважає «революційною драмою»³. А от у серії статей під назвою «Із секретів поетичної творчості» (1898–1899) Франко звертається до Кантового визначення краси в контексті розгляду питання «що таке поетична краса?». На засадах «індуктивної естетики» він полемізує з кількома положеннями Канта про «формальну естетику», «форму і зміст у красі мистецтва» і «прекрасне як незамірне, ненавмисне зображення і чуттєве зображення ідей»⁴. Вкрай вагомо те, що ці положення наведені як цитати з Канта мовою оригіналу. Франко не просто критикує,

1 Дзюба, там само.

2 Drews, P. Schiller und die Slaven. München: Sagner, 2005, S. 78.

3 Франко, І. Зібрання творів у 50 тт. К.: Наукова думка, 1980. Т. 27, С. 117–122, тут 120–121.

4 Франко, І. Із секретів поетичної творчості. Франко, І. Зібрання творів у 50 тт. К.: Наукова думка, 1981. Т. 31, С. 115.

а навіть кепкує з цих положень. Скажімо, цитату «формальна естетика повинна не зважати на будь-який зміст і обмежуватися самою лише формою» супроводжує такий коментар: «...думка, без сумніву, глибока і вірна, та тільки, на жаль, не ясна для самого Канта»¹. Щодо останнього положення Франко зазначає: «...блиск дуже мудрої думки в тумані пустих слів ... приплутавши сюди містичні "ідеї", замість конкретних вражень і психічних образів, попсовано всю річ»². Зрештою, висновок поета невітінний: Кант «зовсім загородив собі і своїм наслідникам стежку до ліпшого розуміння сеї справи», тобто відповіді на питання, чи є краса формою, чи змістом³. Хай би як ми оцінювали Франкові міркування про Канта, вагомо підкреслити той момент, що Кантові ідеї вплетені тут у безпосередній контекст естетичного розмислу, що знову ж таки засвідчує поширення цих ідей наприкінці XIX ст. Щоправда, доводиться констатувати і те, що всі наведені місця не є справжніми цитатами з Канта, тобто в такому вигляді їх не знайти в творах філософа, що може означати, що Франко послуговувався «ідеями Канта» з других чи третіх рук.

Залишається відкритим питання, чи можна говорити про «активне творче освоєння ідей Канта» саме українськими дослідниками в XIX — на початку XX ст.⁴, якщо це відбувалося переважно за лекалом російськомовної рецепції Канта.

1 Франко, там само, С. 115.

2 Франко, там само.

3 Франко, там само, С. 116.

4 Лімборський, І. Імануїл Кант в українській літературно-естетичній думці (початок XIX ст.). *Київська старовина*, 2000, № 5, С. 129.

Згадана вище рецензія на український переклад «Прологомен» Канта у газеті «Діло» являє собою компетентну оцінку перекладу, що цілком могла б бути опублікована і в науковому часописі. Її автор досить критичний щодо виконаного перекладу, особливо в плані термінології, і неодноразово закидає «препоганий вплив російського та польського тексту»¹. Якщо залишити поза увагою, що йдеться про Кантовий текст з теоретичної філософії, то тут перед нами постає автентичний механізм рецепції: оригінал — переклад — рецензія.

Утім, не лише переклад рідною мовою виступає індикатором такої рецепції. Україномовні розвідки і статті теж постають невід'ємним її складником. У цьому плані вельми цікава стаття М. Гордієвського (1885–1938) «Кант і Песталоцці», що досліджує питання про вплив філософії Канта на педагогіку. Власне, тут висунута як «цілком правдоподібна» теза про «вплив на Песталоцці з боку Канта»², хоча, зрештою, автор обмежується «паралелями між етикою Песталоцці й етикою Канта»³. Мається на увазі теорія трьох станів Песталоцці (природного, громадського і морального), яку, на думку Гордієвського, Песталоцці запозичив у Канта. Її зародки містяться в статті Канта «Ідея загальної історії» (1784), а в розвинутому вигляді вона викладена у творі «Релігія в межах

1 Рудницький М. Український переклад Канта. Діло, № 130 від 14.06.1931, С. 3.

2 Гордієвський, М. Кант і Песталоцці. Ювілейний збірник на пошану академіка М. С. Грушевського. К.: УАН, 1928. Ч. 2, С. 444–448. Тут С. 447.

3 Гордієвський, там само, С. 448.

самого лише розуму» (1793)¹. Велике значення при цьому має не так вузькофахова педагогічна тематика розвідки, як науковий підхід автора до проблематики: цитати з оригінальних творів Канта і Песталоцці, використання додаткових джерел із обраної теми і, що вкрай вагомо, покликання на академічне видання творів німецького філософа. Усе це разом із україномовним викладом думки свідчить про те, що один із аспектів творчості німецького філософа стає предметом аналізу, певним чином інтерпретується в рамцях ширшого контексту і в такий спосіб засвоюється з огляду на дослідницьку настанову.

Не менш помітним явищем стала стаття Володимира Юринця «Естетика Канта в марксистському освітленні»², яка формально є рецензією на одну тогочасну монографію³, але за фактом більше схожа на окрему статтю про Кантову естетику. Написана в дусі свого часу, ця розвідка Юринця переконливо демонструє не лише ґрунтовну обізнаність автора з німецькою культурою загалом і критичною філософією Канта зокрема, а також авторську марксистську позицію стосовно ідеалізму Канта. Втім, на тлі оповіді висвічується інша перспектива написаного, яка торкається можливості коректного україномовного відтворення думок німецького філософа, враховуючи опосередкування російських перекладів. Спершу йдеться про передісторію естетичних поглядів Канта, що містить відомості про німецьку літературу

1 Гордієвський, там само, С. 447.

2 Юринець, В. Естетика Канта в марксистському освітленні. *Гарт*, 1927, № 2–3, С. 96–122.

3 Зивельчинская Л. Я. Опыт марксистской критики эстетики Канта. М. – Л.: Гос. изд-во, 1927, 210 с.

XVIII ст., значення Русо, Мендельсона, Лесінга, Вінкельмана, Гамана, Г'юма і Бьорка¹. Після короткої характеристики естетичних міркувань докритичного Канта Юринець переходить до викладу головних думок про естетику в «Критиці здібності судження», як називає цей твір автор статті. Логіка викладу в цілому відповідає ходу думки Канта, починаючи зі «Вступу» і закінчуючи теорією генія². Цей виклад не можна вважати безстороннім, оскільки він пересипаний оцінками судженнями й інвективами на адресу певних тез Канта, що було, мабуть, віянням того часу. Наприклад, твердження «загальне чуття є фіктивним поняттям», те, що воно «зіпсувало йому [sc. Канту] всю його систему», або висновок, що Кантова теорія піднесеного не пов'язана з теорією прекрасного і «стоїть на боці від головного шляху його естетичних поглядів»³, з наукового погляду не витримують жодної критики. А коли справа доходить до марксистської критики, то прямо заявлено про «хиби естетики Канта», про ідеалізм як «смертельний гріх» його естетики чи «глибоке внутрішнє роздвоєння Канта»⁴. Звісно, це не сильні сторони розглядуваної розвідки. А от сама спроба артикуляції Кантового естетичного вчення живою і зрозумілою українською мовою, знаходження влучних і вдалих українських відповідників для непростих понять оригіналу (наприклад, «вдоволення» для *das Wohlgefallen*, «споглядальність» для *die Anschaulichkeit*), нарешті, відтінювання властиво Кантової думки

1 Юринець, там само, С. 98–105.

2 Юринець, там само, С. 106–117.

3 Юринець, там само, С. 112, 113, 114.

4 Юринець, там само, С. 121, 122.

від нашарувань наступних інтерпретацій (наприклад, поняття «вільної краси» від самої лише пасивності)¹ — усе це позитивно вирізняє статтю В. Юринця як видатної постаті «розстріляного відродження».

Рецензії, огляди і дослідження такого ґатунку заклали добрий фундамент для рецепції Кантової філософії загалом і третьої «Критики» зокрема й інтеграції її в український інтелектуальний і культурний простір. Однак через відомі історичні й політичні причини такий процес був перерваний. Тож і зараз перед нами «відкритий горизонт» для того, щоб продовжити засвоєння доробку Канта, проте саме в Україні, а не на Україні.

ТЕКСТ І ПЕРЕКЛАД

В основу перекладеного твору «Критика сили судження» був покладений текст з академічного видання творів Канта: Kant I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, Reimer, 1913, Bd. V, S. 165–485, [527–543, *Erläuterungen, Lesarten*]. В основі цього видання лежить текст другого видання «Критики сили судження». Редактором цього академічного видання був Вільгельм Віндельбанд. Саме сторінки цього академічного видання наведені на берегах тексту перекладу у квадратних дужках []. Водночас на берегах перекладу подані сторінки оригінального другого видання твору Канта. Таке рішення зумовлено тим, що після публікації видання Вільгельма Вайшеделя (перше видання 1957 р.) у дослідницькій літературі твір Канта нерідко цитується зі вказуванням оригінальної пагінації. Певно, така подвійна нумерація сторінок

1 Юринець, там само, С. 109–110.

може дещо ускладнити роботу з твором, але вона точно уможливить дотримання дослідницьких стандартів. Варто зауважити, що через синтаксичну відмінність між німецькою і українською мовами не було можливості цілком точно відтворити зміну сторінок, тож коливання між оригіналом і вказаними номерами сторінок залишається в межах одного рядка.

Також були враховані інші видання цього твору Канта, що наведені під іменами їхніх редакторів.

Ердман, Б. — Immanuel Kant's Kritik der Urteilskraft. Herausgegeben von Benno Erdmann. 2. Aufl. Hamburg — Leipzig, Voss, 1884. S. 421, XLII.

Бюк, О. — Kant, I. Kritik der Urteilskraft. Hrsg. von Otto Buek. In: Immanuel Kants Werke. Hrsg. von Ernst Cassirer, Bd. V, Berlin, B. Cassirer, 1922, S. 233–568, [605–639, Lesarten].

Форлендер, К. — Kant, I. Kritik der Urteilskraft. 5. Aufl. Herausgegeben, eingeleitet und mit einem Personen- und Sachregister versehen von Karl Vorländer. Leipzig, Meiner, 1922, S. 394, XXXVIII.

Вайшедель, В. — Kant, I. Kritik der Urteilskraft. In: Kant, I. Werke. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. 8. unveränd. Aufl. Darmstadt, WBG, 2016, Bd. V, S. 233–620.

Клеме, Г. — Kant, I. Kritik der Urteilskraft. Mit Einleitungen und Bibliographie herausgegeben Heiner F. Klemme. Hamburg, Meiner, 2006, S. 633, CI.

Франк, М./Занетті, В. — Kant, I. Kritik der Urteilskraft. Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie. Hrsg. von Manfred Frank und Véronique Zanetti. FaM: Deutscher Klassiker Verlag, 2009, S. 479–880, [1206–1338, Kommentar].

В усіх сумнівних чи проблематичних місцях, де рішення сучасних видавців тексту розходяться, ми

апелювали безпосередньо до першого, другого і третього видань цього твору.

Critik der Urtheilskraft von Immanuel Kant. Berlin und Libau, bey Lagarde und Friederich, 1790. S. LVIII, 476.

Critik der Urtheilskraft von Immanuel Kant. Zweyte Auflage. Berlin, bey F. T. Lagarde, 1793. S. LX, 482.

Critik der Urtheilskraft von Immanuel Kant. Dritte Auflage. Berlin, bey F. T. Lagarde, 1799. S. LX, 482.

Пояснення скорочень в апараті

A — перше видання 1790 р.

B — друге видання 1793 р.

C — третє видання 1799 р.

AA — академічне видання творів Канта.

KU — скорочення (Kritik der Urteilkraft) позначає, що текст ідентичний в усіх трьох виданнях.

Інші видозміни тексту зазначені через вказівку їхнього автора. Пропозиції давніших авторів подані лише тоді, коли вони змістовно виправдані та згадані в сучасних виданнях.

Місце різночитання в апараті означає його пріоритетність. Тобто якщо в певному випадку перевага віддана варіанту першого видання або виправленню, запропонованому в академічному виданні, то на першому місці в апараті стоїть саме це різночитання.

Всі три видання «Критики сили судження» містять низку різночитань, але найбільше відмінностей між першим і другим виданнями. Всі такі різночитання, інколи навіть несуттєві, наведені в науковому апараті. Низку різночитань не відзначено в апараті, що зумовлено характером українського видання твору Канта. Оскільки це видання не є білінгвою, а презентує суто переклад твору, а відмінності між німецькою і українською мовами

є очевидними, то це позначилося також на можливості повного відтворення різночитань в апараті. Не подано те, що не можна відтворити засобами української мови: брак артиклів, відмінювання артиклів, зміни порядку слів, які неможливо відтворити, синонімічні слова (wie — als, wogegen — dagegen, indessen — während), які перекладаються в однаковий спосіб. Натомість усе те, що підлягало перекладові, наведено як різночитання, інколи навіть до літеральності.

Окремо слід зауважити про пунктуацію. Звісно, відмінності між двома мовами і тут досить безсумнівні, а довжелезні речення Канта, що інколи складають більше друкованої сторінки (наприклад, наприкінці §§ 82 і 88), його «барокова Цицеронова німецька»¹ стали притчею во язицех. Утім, ми виходили з того принципу, що за кожним таким реченням усе ж таки стоїть думка філософа, яку потрібно відтворити в перекладі. Тому ми зберігали такі складні періоди, відділяючи їх, як і в оригіналі, крапками. Але в рамцях таких речень були використані всі пунктуаційні засоби, що їх ми маємо.

Також слід звернути увагу на таку особливість, як наявність у тексті так званої внутрішньої риски (—). Згідно із заведеннями в оформленні наукових текстів того часу, вона позначає умовний абзац, тобто відмежування однієї частини тексту (думки) від іншої.

Ще одна особливість третьої «Критики» полягає в тому, що тут ми маємо два види вирізнення частин тексту, що в кожному виданні подається по-різному.

1 Höffe, O. Einführung in Kants Kritik der Urteilstkraft. In: Kant. I. Kritik der Urteilstkraft. Hrsg. von O. Höffe. Klassiker Auslegen, Bd. 33. Berlin, Akademie, 2008, S. 6.

Переважно має місце звичайне вирізнення, яке ми відтворюємо *курсивом*. Водночас трапляється подвійне вирізнення, яке тут відтворюємо курсивом у поєднанні з жирним *накресленням*.

Як було вказано, всі цитати з творів Канта подаються за академічним виданням, після аббревіатури АА (Akademie-Ausgabe) римські цифри позначають номер тому в наскрізній нумерації, арабські цифри — відповідну сторінку і, в разі потреби, після крапки номер рядка. «Критика чистого розуму» цитується з традиційним скороченням KrV (Kritik der reinen Vernunft), а літери А і В вказують відповідно на сторінки першого (1781) і другого (1787) видання.

При підготовці українського перекладу був врахований досвід перекладів цього твору на деякі інші мови.

Латинський переклад Ф. Г. Борна: Immanuelis Kantii Critice facultatis iudicandi. In: Immanuelis Kantii Opera ad philosophiam criticam. Latine vertit Fredericus Gottlob Born. Vol. III. Lipsiae, Schwickerti, MDCCLXXXVII, p. 169–516.

Англійський переклад П. Гаєра і Е. Метьюза: Kant, I. Critique of the Power of Judgment. Edited by Paul Guyer. Translated by Paul Guyer and Eric Matthews. New York, CUP, 2000, p. lii, 423.

Польський переклад Є. Галецького: Kant, I. Krytyka władzy sądzenia. Przełożył oraz opatrzył przedmową i przypisami Jerzy Galecki. Tłumaczenie przejrzał Adam Landman. Warszawa, PWN, 1986, st. XV, 550.

Також не можна не згадати перший український переклад цього твору Канта, який виконав Б. Гавришков: Кант, Іммануїл. Естетика / пер. з нім. Богдана Гавришкова. Львів: Аверс, 2007, С. 13–210. Незважаючи на те

що він є лише частковим перекладом (перекладено лише першу частину твору — «Критику естетичної здатності [сили] судження» і три із дев'яти розділів «Вступу»), попри те що переклад здійснено із застарілого видання К. Розенкранца і Ф. В. Шуберта (1838 р.), що з наукового погляду просто неприйнятно, а також незважаючи на те, що перекладач у своїх рішеннях часто-густо взорувався на російські переклади Канта, нехтуючи інколи можливості адекватнішого відтворення українською понять і термінів філософа, все ж таки слід визнати цінність цього перекладу для трансляції ідей Канта в україномовному культурному просторі.

**ПЕРЕЛІК ПОНЯТЬ І ТЕРМІНІВ,
ПЕРЕКЛАД ЯКИХ ПОТРЕБУЄ СПЕЦІАЛЬНОГО
ПОЯСНЕННЯ**

Пропонований переклад у значній мірі дотримується тих настанов і тих варіантів перекладу Кантових понять, які були напрацьовані в уже опублікованих українських перекладах творів філософа. Так, поняття *die Vernunft* традиційно перекладено як «розум», зважаючи передусім на заголовки двох перших «Критик». Поняття *der Verstand*, як відомо, є складнішим для відтворення українською мовою, але на сьогодні, здається, сформувався компроміс перекладати його як «розсуд». Принаймні для теоретичної філософії Канта цей варіант точно відбиває таку його характеристику, як «спроможність судити» (KrVB 94, 106). Однак *der Verstand*, як відповідник для лат. *intellectus*, тісно переплетений із цілою метафізично-теологічною традицією філософії, тож коли Кант у певних контекстах каже про такі «властивості Бога», як *der Verstand* і *воля* (KU § 59), саме

у зв'язку з цією традицією доводиться послуговуватися варіантом «розум». Утім, у телеологічній частині твору Кант пише про «архітектонічний» (§ 71), «початковий» (§ 77), «творчий» (§ 82) і приписує ці предикати *dem Verstand*, тлумачачи його як спроможність першостоти саме як причини світу. Вочевидь, згадана традиція і тут дає про себе знати, тому в усіх таких випадках *der Verstand* було перекладено як «ум». Також як «ум» перекладено *der Verstand* у контексті філософії Спінози, який послуговувався *intellectus*, що його в німецькій мові заведено передавати як *der Verstand*.

Оскільки йдеться про «сім'ю найвищих пізнавальних спроможностей», то потрібно спеціально зазначити, чому *die Urteilskraft* перекладено не як «здатність», «здібність» чи «спроможність», а як «сила судження». По-перше, у самого Канта стоїть «сила» (*-kraft*), а не «здатність» (*die Fähigkeit*) чи «спроможність» (*das Vermögen*). У вокабулярі Канта неодноразово трапляються аналогічні поняття: *die Einbildungskraft* (сила виображення), *die Fassungskraft* (сила охоплення/розуміння), *die Vorstellungskraft* (сила уявлення). У цьому він дотримується слововжитку німецької філософії середини XVIII ст.: А. Г. Баумгартен *facultas diiudicandi* перекладав німецькою як *die Beurteilungs-Kraft* (*Metaphysica*, VII Ed., §§ 606–609), також Г. Ф. Маєр називає «спроможність обсуджувати (*beurteilen*) речі силою обсуджування» [*Beurteilungskraft*] (*Anfangsgründe*, § 467)¹. По-друге, незалежно від того, чи йдеться про «визначальну», чи про «рефлектувальну» силу судження, вагомим

1 Що стосується перекладу *die Beurteilung* саме як «обсуджування», то про це нижче.

виявляється те, що для її функціонування потрібна не стільки потенційність як «здатність», скільки активність як «потуга» чи «сила» в оперуванні особливим і загальним. Зрештою, «брак сили судження» Кант називає «дурістю» (KrVB 173). По-третє, в контексті третьої «Критики», при розгляді «організованих істот», засаднича роль належить поняттю сили. Такі істоти вирізняються тим, що «посідають у собі *формувальну силу*» [*bildende Kraft*], яка лише дає змогу їм розмножуватися, і цим відрізняються від механізмів, для яких достатньо лише рушійної сили (§ 65). При цьому варто пам'ятати не лише про телеологічний погляд на природу, а й про той факт, що суб'єкт сили судження також є органічною істотою. Нарешті, по-четверте, у панівному для XVIII ст. вольфіанстві своєрідним топосом стало розглядати спроможності пізнання під титулом «сил людського розсуду», що програмово було закарбовано в заголовку «Німецької логіки» К. Вольфа¹. Тож цілком мають рацію згадані вище англійські та польський перекладачі, коли відтворюють оригінал саме як «силу судження» (the Power of Judgment, władza sądzenia).

Поняття *die Beschaffenheit* за замовчуванням перекладено як «влаштованість». Натяк на саме такий варіант дає одне місце в творі, де Кант мовить спершу про «телеологічну причиновість», яка «влаштована таким чином» [*so beschaffen ist*], а завершує цей пасаж словами про «властиво притаманну влаштованість» [*Beschaffenheit*] людини (§ 84). Але в тексті «Критики»

1 Wolff, Ch. Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkänntniß der Wahrheit. 11. Aufl. Halle, Rengerischen Buchhandl., 1754.

трапляється кілька місць, де це поняття, інколи вжите у множині, має значення «властивості» чогось. У всіх таких місцях подано оригінал.

Поняття *die Vorstellung* зазвичай перекладено як «уявлення» у сенсі ментальної репрезентації. Втім, Кант інколи вживає його в значенні «подання на розгляд» чи «зображування», тоді воно перекладено як «представлення».

Технічний термін *affizieren*, який вагомий передусім для теоретичної філософії Канта і який у дослідженні його філософії набув цілої проблеми афекції (*Affektion*), перекладений в активній формі як «афікувати», а в пасивній як «зазнавати афекції».

Поняття *die Menschheit*, що неодноразово трапляється в тексті та є одним із центральних для Кантової філософії, перекладено як «людськість» з тієї підстави, що такий варіант дає змогу відбити і поняття «людство», і поняття «людяність», які обидва імпліковані в понятті *die Menschheit*.

У творі відносно рідко подибуємо слово «органічний» (лише 6 разів), зате дуже часто слова «організований» і «організація». Ми залишили всіх їх у тих відповідних словоформах, які містить оригінал. Варто вказати на зв'язок всіх трьох форм, який можна увиразнити словосполученням «органічна будова», що, звісно, не обмежується тільки живими організмами.

Дієслово *beilegen* перекладено як «атрибутувати», що має тут значення лише «надавати (чому-небудь/кому-небудь) певної властивості, ознаки» тощо. Таке рішення було зумовлено тим, що переклад «приписувати» зарезервований за двома дієсловами *zuschreiben* і *vorschreiben*, причому останнє має в Канта «обов'язковий»,

прескриптивний характер. Аби не вносити непотрібну омонімію в текст там, де її немає, довелося вдатися до «латинізації» (пор. латинські еквіваленти: *zuschreiben* — *tribuere*, *vorschreiben* — *praecipere*, *beilegen* — *attribuere*)¹.

Поняття *das Interesse* мало бути перекладене просто як «інтерес», позаяк воно в Канта має специфічне значення. У третій «Критиці» «інтересом» називається «уподобання, яке ми пов'язуємо з уявленням існування певного предмета» (§ 2). В «Узасадненні до метафізики звичаїв» інтересом «є те, завдяки чому розум стає практичним, себто визначальною причиною волі» (AA IV, 459). Інтерес виступає підставою, що спонукає до дії, визначає спрямування діяльності. Різним вжиткам розуму Кант приписує різний інтерес: «*спекулятивний інтерес розуму*» (KrVB 715), моральний інтерес практичного вжитку розуму (AA V, 79) і «*незаінтересоване уподобання в судженнях смаку*» (§ 2), що відрізняється від інтересу до приємного (§ 3) та інтересу до доброго (§ 4). Щоправда, Кант визнає право інтересу в естетичній сфері, коли стверджує «*емпіричний та інтелектуальний інтереси до прекрасного*» (§§ 41, 42). Утім, він також недвозначно наголошує, що «*усякий інтерес, зрештою, є практичним*» (AA V, 121). Як видно, попри те що для естетичної проблематики природно напрошується ніби «цікавість» чи «зацікавлення», Кантовий вжиток цього поняття далекий від якогось «захоплення» чи «привабливості».

1 Див. послугування дієсловом «атрибутувати» в українському перекладі «Монадології». Ляйбніц, Г. В. Монадологія / пер. Павла Бартусяка; за ред. Олега Хоми. *Sententiae*, 2013, Vol. XXVIII/1, С. 167 (§ 49).

На жаль, не вдалося зберегти уніфікацію в перекладі такого вагомого поняття твору, як *die Kunst* (*künstlich*), яке перекладено і як «мистецтво» («мистецький»), і як «майстерність» («майстерний»). Справді-бо, певні контексти ніби опиралися вжитку узвичаєного «мистецтва», наприклад, слова про «інстинкт майстерності [*Kunstinstinkt*] у тварин» (§ 85), «майстерні чинення [*Kunsthandlungen*] тварин» або «майстерна спроможність [*Kunstvermögens*] у тварин» (§ 90). А проте в усіх таких випадках подані оригінали.

Поняття *die Intelligenz* і відповідний прикметник *intelligent* довелося відтворити як «інтелігенція» та «інтелігентний», щоб не спрощувати все розмаїття поняттєвої сітки Кантового мислення. Певна річ, тут у жодному разі не мається на увазі «соціальний прошарок, що складається з осіб, професійно зайнятих розумовою працею» — єдине значення цього іменника в сучасній українській мові. У другій «Критиці» Кант визначає «інтелігенцію» як «істоту, яка здатна до вчинків згідно з уявленням законів» (AA V, 125). В «Узаasadненні до метафізики звичаїв» Кант говорить про інтелігенцію як про «розумну і завдяки розуму активну, себто свobodно діяльну причину» (AA IV, 458). З погляду практичної філософії інтелігенція позначає такі вчинки, які впливають із волі людини, що «визначена згідно із законами розуму незалежно від природних інстинктів» (AA IV, 459). З погляду теоретичної філософії інтелігенція є «спонтанністю» мислення (KrVB 155–158). В усіх цих характеристиках потрібно враховувати те, що коли мовиться про людину як інтелігенцію, то людина в такому разі розглядається як «належна до інтелігібельного світу», як «свobodна істота», як «ноумен»,

і як частина інтелігібельного світу вона поділяє його з іншими інтелігенціями (AA IV, 452, 459, 462; V, 114, KrVB 842). Утім, Кант застосовує поняття «найвища інтелігенція» також у стосунку до Бога як першоістоти і причини світу, і це ж поняття позначає спроможність пізнання в Бога (KrVB 611).

Слово «карність» як відповідник до *die Zucht* може збити з пантелику читачів, бо означає воно не лише «покарання», а також «дисциплінованість» чи «муштрованість», і саме в цьому синонімічному до «дисциплінованості» значенні воно тут ужито.

Перекладаючи слово *dartun* як «доказувати», що є цілком літературним словом і означає «підтверджувати істинність/правильність чого-небудь фактами» чи доказами, доводилося керуватися двома міркуваннями. З одного боку, вживаніші в науковій мові «доводити»/«доказ» було закріплено за *beweisen/der Beweis*. З іншого боку, слово «демонстрація», спільнокореним з яким є «демонструвати», що влучно передає *dartun*, має в Канта цілком визначений поняттєвий статус: «аподиктичний доказ, оскільки він є інтуїтивним», тобто суто математичний доказ (KrVB 762).

Поняття *die Absicht* (*absichtlich*) перекладено дещо закрутисто як «зámір» («зámірний»), що, власне, є синонімом до «наміру» і «зadуму», але має певний значеневий нюанс якоїсь піднесеності. У Канта поняття *die Absicht* близьке до поняття цілі або мети. «Те, що є можливим лише завдяки силам якої-небудь розумної істоти, можна уявляти також як можливий зámір для якої-небудь волі» (AA IV, 415). Зрозуміло, що в такому разі потрібно буде визначити відповідні засоби. Але в Канта є поняття «зámіру *a priori*», яке схарактеризоване так: «ціль

[Zweck] як об'єкт (волі), яка уявляється як практично необхідна незалежно від усіх теоретичних засад завдяки (категоричному) імперативові, що безпосередньо визначає волю» (AA V, 134). У телеологічному контексті Кант приписує «заміри» органічним продуктам і природі взагалі лише за аналогією, і то в зв'язку з людськими властивостями (AA V, 360 sq., 383, 399 sq.). Також у Канта йдеться про «заміри природи» стосовно перебігу історії (AA VIII, 25, 24, 28). Такий широкий спектр ужитку *die Absicht* і, що найголовніше, те, що цей ужиток не обмежується лише моральною філософією, і спонукало до вибору саме такого відповідника.

Певні новотвори, до яких довелося вдаватися в перекладі, здаються природними для української мови, і їх містять навіть деякі словники. Так, *der Welturheber* перекладено як «світотворець», *die Weltbetrachtung* — як «світоспостереження».

Одним із найскладніших понять для перекладу було *die Beurteilung* (*beurteilen*), яке передано дещо незвично як «обсуджування» («обсуджувати»). Те, що воно є немалозначним поняттям, засвідчує його вжиток у тексті більш ніж у 150 місцях, зокрема в заголовках. Сучасне його значення здебільшого звужують до «оцінки». Однак для Канта виявляється вагомим його зв'язок із «судженням» (*das Urteil, urteilen*), а також із вищезгаданою «силою судження» (*Urteilstkraft*). *Die Beurteilung* досить вживане із середини XVIII ст. і мало тоді значення «оцінювати щось, виповідаючи певне судження». Поряд із естетичним «обсуджуванням» у Канта знаходимо також телеологічне, моральне і логічне *Beurteilung*. Кант вживає *Beurteilung* як німецький відповідник до латинського *diiudicatio*, відповідно, дієслово *diiudico*

означає: 1) розсудити; вирішити; 2) розрізняти (істинне/хибне). В одній із рефлексій Канта з цього приводу сказано: «Судження через уподобання і неуподобання є обсуджуванням: *Beurteilung*» (AA XV, 461. R. 1030)¹. Зрештою, у першій редакції вступу до третьої «Критики» рефлектувальна сила судження прямо співвіднесена зі «спроможністю обсуджування» [*Beurteilungsvermögen*] як *facultas diiudicandi* (Розділ V). Знайти такий еквівалент, який поєднував би і «оцінку», і «судження» та при цьому був придатний для відтворення естетичної тематики твору Канта засобами сучасної української мови, виявилось малоперспективною справою². Довелося ухвалювати рішення на користь «судження», оскільки триада «сила судження» — «обсуджування» — (естетичне/телеологічне) «судження» має засадничне значення для твору Канта. Водночас довелося відмовитися від варіанта «оцінне судження», що поєднував би і «оцінку», і «судження», оскільки таке словосполучення розмивало б поняттєвий статус слова, у певних контекстах спричинювало б незрозумілі асоціації (логічне чи телеологічне оцінне судження!) і — що цікаво — при

1 Пор. з цим пояснення А. Баумгартена: «Якщо я сприймаю (*percipio*) досконалість і недосконалість речей, то я обсуджую (*diiudico*)» (Baumgarten, A. *Metaphysica*. Ed. VII, § 606).

2 У 30-ті рр. XX ст. таким дуже влучним відповідником був «осуд» — слово, що поєднувало як оцінку, так і імпліцитно судження (суд), та було тоді цілком нейтральним. Принаймні таке враження справляють відповідні статті в Російсько-українському академічному словнику за ред. А. Кримського і С. Єфремова. Однак з погляду сьогодення слово «осуд» має лише негативні конотації, тож навряд чи прийнятне для тексту з естетики.

умовному зворотному перекладі могло б сприйматися як еквівалент для *das Werturteil*, одне слово, збивало б з пантелику читачів. Хоча дієслово «обсуджувати» має передусім «несимпатичне» значення (недоброзичливо, з осудом (!) висловлюватися про когось/щось, засуджувати, критикувати тощо), зате друге його так зване діалектне значення цілком нейтральне (обговорювати, обмірковувати) і слугує підставою взяти його для перекладу *die Beurteilung*. Треба увиразнити той момент, що «обсуджування» утворено цілком за нормами словотворення, на кшталт «обговорення», «обдумування» чи «обрахування», де префікс об- наголошує і процес, і результат дії, що виражена коренем. У зв'язку з цим слово «обсуджування» — це об-суджування, власне, утворення судження про щось, і нічого більше. Саме в такому значенні ми послуговуємося цим словом. Варто вказати також на те, що в такому суто нейтральному значенні це слово було використано в українському перекладі «Критики практичного розуму»¹.

Окремо варто відзначити переклад двох рідко-живаних дієслів, які, зрештою, є синонімами: *zumuten* (*etwas von jemanden*) перекладено як «доправлятися» (чогось) у кого-небудь, *ansinnen* (*einem etwas*) — як «допоминатися» (чогось) від кого-небудь. І те, й інше назагал позначає вимогу, перше у значенні «настирливо вимагаючи, добиватися чогось», а друге — «наполегливо вимагати чого-небудь, домагатися чогось». Друге дієслово в Кантовому контексті вагоміше, і при його вжитку завжди йдеться про «допоминатися»

1 Кант, І. Критика практичного розуму / пер. з нім., прим. та післямова І. Бурковського. К.: Юніверс, 2004, С. 86.

чого-небудь від кого-небудь. Поряд із цим Кант досить часто вживає інші, уживаніші дієслова, що позначають «вимогу» (fordern, erfordern, verlangen).

Низка іменників утворює спеціальну групу понять, які становлять кістяк естетичних міркувань філософа і переклад яких має вирішальне значення для розуміння твору. Поняття *das Wohlgefallen* перекладено як «уподобання», що зумовлено природністю дієслівних форм: *wohl-gefallen* — подобатися, бути до вподоби (буквально «добре западати»). Це найзагальніше поняття цієї групи означає, власне, відношення предмета чи уявлення до почуття (*Gefühl*). У «Метафізиці звичаїв» таке почуття схарактеризовано як «здатність мати втіху або невітху [*die Lust oder Unlust*] при якомусь уявленні» (AA VI, 211). У третій «Критиці» втіха окреслена дещо докладніше, як «свідомість причиновості певного уявлення стосовно стану суб'єкта, щоб зберігати його в тому самому стані»; відповідно невітху «є тим уявленням, яке містить підставу визначати стан уявлень (утримуючись від них або усуваючи їх) до їхньої власної протилежності» (§ 10). Іншими словами, йдеться про те, що втіха як певне уявлення має на меті збереження такого стану суб'єкта, в якому він перебуває, натомість невітху усвідомлюється як бажання змінити актуальний стан. При цьому вагомо, що «втіха» тут має досить широке семантичне поле, що і спонукало до такого варіанта перекладу. Поняття *das Vergnügen* перекладено як «насолада», що знову-таки зумовлено Кантовою думкою про те, що *das Vergnügen* завжди пов'язано із відчуттям (*Empfindung*), насамперед із «приємним» (§§ 3, 5), а протилежністю до цього поняття є біль і страждання як чуттєва невітху. Зрештою, поняття *der Genuß* (*das Geniessen*) перекладено як «розкіш»

(розкошування) у тому значенні цього слова, що вказує на «найвищий ступінь прояву» насолоди, щастя, радості тощо. Відповідно, «розкошувати» береться в значенні відчувати в найвищому ступені насолоду чи задоволення. В одному місці Кант описує *das Genießen* як «глибину насолоди» (*das Innige des Vergnügens*) (§ 3), а в іншому місці «насолада» (*das Vergnügen*) є «вподобанням розкоші» (*das Wohlgefallen des Genusses*) (§ 41). Щоправда, при цьому слід зауважити, що *der Genuß* має ще й значення «споживання» (їжі) та «користування» (чимось), тож інколи «розкіш/розкошування» можуть набувати дещо інших відтінків і зливаються із «насолодою».

Поняття *die Darstellung* (*exhibitio*) перекладено як «зображення», що лише почасти передає його зміст, на жаль, має конотації «образу» і не містить таких елементів, як «виставляти», «подавати» чи буквально «ставити щось перед» уявним поглядом.

Пара понять *die Auffassung/die Zusammenfassung* перекладена відповідно як «схоплення»/«співохоплення». Якщо перше не викликає жодних питань і давно використовується, то друге є дещо штучним на відміну від природності оригіналу. Втім, із відповідних місць «Критики» (§ 26–27), де проведено розмежування цих понять, стає зрозумілою потреба у відтворенні відмінності між ними, тож довелося вдаватися до новотвору.

На окрему увагу заслуговує переклад часто вживаного слова *gemein* як «поспільний». Це застаріле українське слово має значення «стосовного до всіх», «загального» (властивого загалові) чи навіть «масового» і «повального». Потреба у розмежуванні «поспільного» і «спільного» зумовлена тим, що, крім *gemein*, Кант послуговується ще словом *gemeinschaftlich*, яке

і передано як «спільний». Варіант «посполитий», що трапляється в перекладах Канта, видається не дуже вдалим, оскільки або має негативну конотацію, або пов'язаний з історичними реаліями. Тож коли Кант каже, наприклад, про «поспільний розсуд» [gemeiner Verstand], то під цим мається на увазі розсуд як спроможність пізнання, що властива всім людям, усьому загалові.

Поняття *der Zweck/die Zwecke/die Zweckmäßigkeit* перекладено відповідно як «ціль»/«цілі»/«доцільність». Гарне українське слово «мета», яке влучно відбиває німецьке *der Zweck*, довелося обмежити лише технічним вжитком, наприклад, «для цієї мети», «з метою» тощо. Підстава для такого рішення полягає в тому, що слово «мета» зазвичай уживається в однині, тоді як у тексті Канта часто-густо рясніє множина *die Zwecke*. Крім того, усталеним є поняття «доцільність», яке мовно пов'язане з «ціллю», а не з «метою». Очевидна узгодженість цих трьох понять неодмінна для розуміння ходу думки в третій «Критиці».

Певно, найскладніша проблема була пов'язана з перекладом поняття *das Gemüt*, яке ми врешті-решт наважилися перекласти як «помисел». Те, що це поняття не є другорядним, засвідчує як його ключова позиція у визначенні «цілком усіх спроможностей помислу» (*Gesamte Vermögen des Gemüts*) наприкінці «Вступу», так і частотність його уживання, що налічує майже півтори сотні випадків, зокрема, у складі складних слів. Зазвичай це поняття перекладають як «душа» чи «душевність», але такий варіант із низки причин здається неприйнятним у контексті Кантової філософії.

По-перше, традиційним відповідником для «душі» є *die Seele* в усіх можливих комбінаціях цього поняття.

Натомість *das Gemüt*, як буде показано далі, є ширшим поняттям, яке охоплює і *die Seele*, що постає ніби психологічним аспектом *das Gemüt*. В латиномовній традиції пара *das Gemüt/die Seele* передається через *animus/anima*, що можна було б відтворити як «дух/душа», якби не було окресленого поняття *der Geist*. Якщо виходити з того, що загальною характеристикою *das Gemüt* у Канта є «царина суб'єктивного і ментального» без подальших психологічних або метафізичних конкретизацій¹, то використання для перекладу поняття «душа» істотно розмиває структурованість трансцендентально-філософського мислення.

По-друге, сучасне тлумачення поняття *das Gemüt* обмежено трьома значеннями: 1) сукупність психічних і духовних сил людини; 2) духовно-психічна спроможність відчуття, сприйнятливість до вражень, що збуджують почуття; 3) людина (з огляду на її духовно-психічні порухи)². Нескладно помітити, що сучасне семантичне ядро слова справді сконцентровано на душі (психіці) людини та її почуттях (відчуттях), що дає підстави для його перекладу як «душа». Однак Кантове розуміння цього поняття досить далеке від сучасності та закорінене в слововжитку XVIII ст.

По-третє, *das Gemüt* є давнім, питомо німецьким словом, яке майже до кінця XVIII ст. поєднувало в собі семантику багатьох понять, які тільки згодом були розмежовані та диференційовані. Початкове значення *das*

1 Knappik, F. *Gemüt*. In: *Kant-Lexikon*. Hrsg. von M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin. Berlin, de Gruyter, 2015, S. 749.

2 Duden. *Deutsches Universalwörterbuch*. 8., überarbeitete und erweiterte Aufl. Hrsg. von Dudenredaktion. Berlin, Duden, 2015, S. 702.

Gemüt: «наше внутрішнє єство, нутро взагалі, на відміну від тіла»¹. У протокольному вигляді його значення в палітра, релевантна для філософського розгляду, є такою:

- йому властиві мислення, розсуд і розум [3296];
- часто воно майже ототожнювалося із «духом» (Geist), із чого випливало, що духовне міститься в житті das Gemüt [3297–3298];
- воно постає «місцем» уявлень, внутрішніх образів, ідей [3298];
- воно здавна збігалось з або тісно наближувалося до «душі» (die Seele) і «серця» (das Herz), причому і душа, і серце аж до XVIII ст. включно залишалися причетними до мисленнєвої діяльності [3299];
- Gemüt включає в себе не лише дух, а й чуття (Sinne) [3300];
- його широта охоплює не тільки «думку і мислення», а також «схильність і воління» [3300];
- воно позначає також окремі свої вияви, як-от душевний стан (der Mut), настрій, налаштованість, волю, замір, схильність, бажання тощо [3300];
- воно має значення і «самопочуття» чи «самосвідомості», а ще «обдарування, таланту чи характеру» [3304–3305];
- Gemüt пов'язано із відчуттями/почуттям, також із чуттєвістю (Sinnlichkeit), як і взагалі з чуттями (Sinne); але під його владою перебувають і уявлення (мислення), і відчуття [3315];

1 Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. Bearbeitet von R. Hilderbrand und H. Wunderlich. Leipzig, Hirzel, 1897, Bd. IV, Tl. 2 Gefoppe — Getreibs. Sp. 3294. Надалі посилання на статтю «Gemüt» у словнику братів Грім подаватимемо в тексті у квадратних дужках лише з вказівкою сторінки. Варто зазначити, що багатий лексикографічний матеріал, що наведений у статті, ми випускаємо через брак місця.

- йому приписується певна дія або чинення, тобто воно активне [3316];
- діяльність *das Gemüt* якнайбільше виявляється в силі виображення, яка відчуває і творить (Кант, Шилер, В. фон Гумбольдт) [3317];
- воно особливо належить до сфери мистецтва і всього прекрасного, інколи навіть збігається із ними [3316].

Починаючи з останнього десятиліття XVIII ст. і аж до 30-х рр. XIX ст. відбувався процес значеннєвої трансформації *das Gemüt*. Вирішальну роль у ньому відіграло протиставлення його, з одного боку, духові, з іншого боку, розсуду. У результаті поступово виформовується «вужче поняття *das Gemüt*», яке стає обмеженим суто почуттям і відчуттями, а згодом формується «найвужче поняття», в якому ці відчуття мають здебільшого пасивний характер [3320]. Масштабне раніше *das Gemüt* звужується до «душі»/«душевності». Цей процес задокументований у тогочасних словниках. У словнику Аделюнга (2-ге видання) *das Gemüt* відділено від «духу» і пояснено як «душа (*Seele*), з огляду на бажання і волю, а з огляду на розсуд і розум вона часто називається духом»¹. А словник Кампе фіксує на початку вже XIX ст., що «кілька років тому воно [*sc. das Gemüt*] перетворилося на модне слово для «душі» (*Seele*), і нові письменники вживають його часто щодо стану і виразу ніжнього любовного жадання»². Остання видозміна відбулася

1 Adelung, J. Ch. Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart. 2. Aufl. Leipzig, Breitkopf, Sohn und Com., 1796, 2. Teil, F — L, S. 556.

2 Campe, J. H. Wörterbuch der Deutschen Sprache. 2. T., F — K. Braunschweig, Schulbuchhandlung, 1808, S. 304–305.

внаслідок поширення творчості романтиків (Ф. Шлегель, Новаліс, Ф. Гьольдерлін, Л. Тик) [3321].

По-четверте, Кантове окреслення поняття *das Gemüt*, що дано в «Антропології з прагматичного погляду», як «самої лише спроможності відчувати і мислити» (AA VII, 161.16–17), з одного боку, залишається пов'язаним із давнім розумінням поняття, що охоплює як відчуття (почуття), так і уявлення (мислення); з іншого боку, воно не дозволяє редукувати це поняття до сфери психіки та емоцій (почуттів). Коли ж Кант у першій «Критиці» перераховує наступні сили «людського *Gemüte*: відчуття, свідомість, виображення, пригадування, дотепність, сила розрізнення, втіха, бажання тощо» (KrVB 677), то нескладно побачити в цьому згадані вище окремі його вияви, хоча вагомою залишається протилежність між «цілим *Gemüt* і окремими силами *des Gemüts*» [3305]. У першій «Критиці» ми не знайдемо чіткого визначення цього поняття. Але формулювання на кшталт того, що предмет «певним чином афікує *das Gemüt*» (KrVB 33) або що «внутрішнє чуття, за посередництвом якого *das Gemüt* споглядає самого себе або свій внутрішній стан, хоч і не дає жодного споглядання самої душі [*Seele*] як об'єкта» (KrVB 37), чи слова про «суб'єктивну влаштованість нашого *Gemüts*» (KrVB 38), про «рецептивність вражень» і «спонтанність понять» як «два основні джерела *Gemüts*» (KrVB 74) — усі вони свідчать, що *das Gemüt* тут виступає як сукупність пізнавальних спроможностей (чуттєвих і ментальних) і аж ніяк не може тлумачитися як «душа». У третій «Критиці» теж годі знайти бодай якесь визначення *das Gemüt* — і це при частотності вжитку майже півтори сотні разів! — воно справді «виконує функцію рамки, в межах якої діють

здатності [спроможності] в їхніх взаємних стосунках»¹. Дещо окресленіше зафіксовані поняття «сили помислу» (Gemütskräfte) і «стан помислу» (Gemütszustand) чи «настроєність помислу» (Gemütsstimmung). Перші розглядаються в їхній грі, у пропорції, а їхня культура як «пропедевтика до всіх красних мистецтв». Другі торкаються в естетичній перспективі «свобідної гри пізнавальних сил», проблеми суб'єктивної загальності та співвідношення естетичного та морального стану помислу. Утім, саме в третій «Критиці», при характеристиці «духу в естетичному значенні», поняття «духу» (Geist), «помислу» (Gemüt) і «душі» (Seele) найтісніше пов'язуються, попри всю їхню відмінність (§ 49). Тут знову дає про себе знати відзначена семантика das Gemüt, характерна для XVIII ст. Мабуть, найвагомніше значення для прояснення поняття das Gemüt у Канта має одна виноска з додатка Канта до праці Самуеля Томаса Зьомеринга «Про орган душі» (1796): «Під *помислом* [Gemüth] розуміють лише *спроможність* (animus), яка збирає дані уявлення і породжує єдність емпіричної апперцепції, ще не субстанцію (anima) згідно з її цілком відмінною від матерії природою, від якої потім абстрагуються; через це здобувають те, що з огляду на мислячий суб'єкт ми не маємо права переступати в метафізику, яка має справу з чистою свідомістю та її єдністю а пріорі в збиранні даних уявлень (із розсудом), а із силою виображення, споглядання якої (навіть без присутності їхнього предмета), як емпіричні уявлення, можуть допускатися відповідними враженнями у мозку (власне, habitus репродукції) та належними

1 Туар, Д. Gemüt. Європейський словник філософій: Лексикон неперакладностей / пер. з фр. К.: Дух і літера, 2016, Т. 4, С. 412.

до цілості внутрішнього самоспоглядання» (АА ХІІ, 32). Розрізнення між «помислом» (*das Gemüt*) і «душею» (*die Seele*), що так чи так завжди передбачається критичною філософією, в цій останній цитаті сформульовано найвиразніше. Мабуть, не буде перебільшенням стверджувати, що Кантовий вжиток поняття *das Gemüt* залишається вписаним у слововжиток його століття.

Але *das Gemüt* здавна перекладали латиною не лише як *animus*, а також як *mens*, наприклад *Göttlich Gemüt — Mens coelestis*¹. Така своєрідність залишалася аж до часів Канта, на що безспідставно вказано у словнику братів Грім із посиланням на вищенаведені рядки з додатка Канта до праці С. Т. Зьомеринга [3296]². І цей «ментальний» аспект поняття (мислення, розсуд і розум, дух) виступає на передній план не лише в теоретичній філософії, а також в усій «системі філософії» включно з третьою «Критикою»³.

З огляду на таке семантичне багатство *Gemüt*, яке навряд чи можливо відтворити іншими мовами⁴,

1 Див. Maaler J. *Dictionarium Germanicolatinum novum*. Tiguri, Fro-schoueris, 1561, S. 167–168. Прикметно, що Маалер експлікує саме німецьке слово *Gemüt* через розсуд і розум (*Verstand, Vernunft*)!

2 Цікаво відзначити, що в латинському перекладі третьої «Критики» Ф. Г. Борн послутовувався завжди *animus* як відповідником для *das Gemüt*.

3 Звісно, почуттєвий чи емоційний аспект, як природний складник цього багатозначного німецького слова, теж зберігає свою чинність, особливо в контексті такої спроможності, як «почуття втіхи/невтіхи», проте Кант якраз постійно акцентує увагу на ментальному устрої *Gemüt*.

4 Пор. цитовану вище статтю про «складнощі перекладу» цього поняття. Туар, Д. *Gemüt*. Європейський словник філософій:

виникає нагальна потреба вибору такого еквівалента, який найбільш влучно відбивав би саме ментальний аспект поняття. Зрозуміло, що в такому виборі не обійтися без втрат інших семантичних нюансів поняття, але якщо вага все ж лежить на диференційованому підході до вокабуляру Канта, то перекладати два різні поняття (Gemüt, Seele) одним словом «душа» означало б так чи так перекручувати й навіть спотворювати думку філософа.

У сучасній українській мові слово «помисел» має значення «думки, супроводжуваної певним наміром, задумом», а також «заглиблення думками в що-небудь, міркування»¹. Вочевидь, останній значеннєвий момент «міркування» є визначальним. Як засвідчують словники, слово «помисел» стосується як результату (перше значення), так і дії в сенсі процесу «помислення» чи міркування. Щоправда, у сучасному слововжитку цим словом послуговуються здебільшого саме в його результативному значенні, часто-густо також у множині. Зрозуміло, що це слово є похідним від «мислі», яке з погляду етимології зводиться до праслов'янського «myslь». Це останнє тлумачать на підставі його давнішого «попередника» *mūd-slь або *mūd-tlь, яке вважається спорідненим із гр. μῦθος «мовлення, слово, замисел». Крім того, фахівці в подвійний спосіб тлумачать його значення: або як пов'язане із «нагадувати»/«тужити; пристрасно бажати; досадувати»/«думаю» у відповідних словах-прототипах готської, литовської

Лексикон неперекладностей / пер. з фр. К.: Дух і літера, 2016, Т. 4, С. 411–413.

¹ Див. напр., Словник української мови: в 11 томах. К.: Наукова думка, 1976, Т. 7, С. 122.

та східно-ірландської мов; або як пов'язане із індоєвропейським коренем *men-, тобто «думати»¹. При цьому деякі дослідники дедалі більше відходять від традиційного етимологічного пояснення і схиляються до наближення праслов'янського «*myslь» до індоєвропейського гнізда *men — «думати»². У кожному разі зв'язок між «помислом» і «мислю» є очевидним і неспростовним, а із індоєвропейським *men дуже вірогідним.

Слово «помисел» належить до питомих лексем давньої української мови. У XV ст. воно у формі «*помысль» трапляється в значенні «замисел, задум, намір». А дієслово «*помыслити» у той час означало «подумати» (про щось), «обдумати, обміркувати» (щось)³. Якщо хронологічні межі староукраїнської мови датують інтервалом XIV–XVIII ст., то писемні пам'ятки давньоруської чи давньоукраїнської мови сягають аж X–XI ст. І тут сучасні лексикографи подають нам уже класифіковані за значеннями способи вжитку слова «помысль». Вагомо, що всі такі семантичні розрізнення ґрунтуються на відповідних ретельно дібраних писемних свідченнях, які, певна річ, можуть бути верифіковані.

І при зануренні в семантику давнього українського слова перед нами відкривається неочікуване багатство

-
- 1 Етимологічний словник української мови. Т. 3. Кора — М. К.: Наукова думка, 1989, С. 466.
 - 2 Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / под ред. академика О. Н. Трубачева. М.: Наука, 1994, Вып. 21 (*mъrskovatъь — *naděъnъь), С. 50.
 - 3 Словник староукраїнської мови XIV–XV ст. К.: Наукова думка, 1978, Т. 2, С. 192.

змістів цього збідненого на сьогодні слова «помисел». Іменник «помысль» мав такі значення: 1) думка, помисел; бажання, намір; 2) дурний намір, злий помисел, тілесне бажання; 3) розмисли, міркування; 4) ум, розум, розсуд; 5) сенс, значення; 6) припущення, підозра; 7) підстава, привід¹. Віддієслівний іменник «помышлени|ю» так само вирізняється багатою семантикою: 1) думка, помисел; бажання, намір; 2) злий помисел, тілесне бажання; 3) розмисел, міркування; 4) ум, розум, розсуд; 5) припущення, здогад про можливість чого-н; 6) сумнів, вагання; 7) злий намір проти кого-н². Нарешті, і дієслово «помышлѣ|ти» має низку відповідних значень: 1) думати, міркувати/продумувати, обдумувати/пам'ятати, думати про що-н; 2) задумувати, заміряти/бажати, хотіти; 3) помышлѣ|ти на кого — заміряти щось лихе щодо когось; 4) претендувати / мати намір заволодіти чим-н / мати хтивість; 5) визнавати, уважати, гадати³.

Певна річ, в розвитку мови змінюється також сенс окремих слів, відбувається збагачення або збіднення семантики, і такий процес є незворотним. І все ж таки той факт, що «помисел» безпосередньо пов'язаний із низкою «ментальних» діяльностей (думка, розмисли, міркування), а також виступає загальною назвою для недиференційованих іще інтелектуальних спроможностей (ум, розум, розсуд), тобто почасти є відповідником для

1 Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.) / РАН. Ин-т рус. яз.; гл. ред. В. Б. Крысько. Т. VII (поклепанъ — прашоуръ), М.: Рус. яз., 2004, С. 150–151.

2 Там само, С. 152–153.

3 Там само, С. 153–156.

лат. *mens*, дає підстави для реституції ширшого, ніж зазвичай сьогодні, значеннєвого поля цього слова. Якась невизначеність того, що стоїть за «помислом», і водночас цілковита визначеність зв'язку із «мислю», тобто здатністю мислити взагалі, тільки підсилює таке рішення. Звичайно, значеннєва палітра слова «помисел» лише частково збігається з відповідним спектром значень у *das Gemüt*. Однак переклад за визначенням припускає певні втрати багатства оригіналу, питання лише в мінімізації таких втрат.

Акцент на «ментальному» в *das Gemüt* можна спостерігати і на прикладі перекладів третьої «Критики» англійською (*mind*) і польською (*umysł*) мовами. Варте уваги, що на «помисел» як варіант перекладу для *das Gemüt* вже було вказано в «Українсько-німецькому словнику» Є. Желехівського і С. Недільського, які посилаються при цьому на творчість П. Куліша¹. Але сучасніші словники таку можливість не допускають, обмежуючись звичними відповідниками — *der Einfall, die Idee*². Ясно, що в XIX ст. ужиток «помислу» був значно ширший, аніж сучасний, що по-своєму наближує його до Кантового широкого вжитку *das Gemüt* і, з іншого боку, підкріплює запропонований тут його варіант перекладу. У кожному разі варто пам'ятати, що йдеться про переклад тексту кінця XVIII ст., який

1 Желеховский Е., Недільский С. Малоруско-німецкий словарь. Львів: Тов. им. Шевченка, 1886, Т. 2, С. 696. У цьому контексті було б цікаво дослідити слововжиток «помисел» у Куліша з огляду на його перекладацьку діяльність.

2 Кузеля З., Рудницький Я. Українсько-німецький словник. Ляйпціг, Гаррасовіц, 1943, С. 794.

у багатьох аспектах залишається далеким від прозорості та ясності навіть для рідномовців.

Цей переклад і видання Кантової «Критики сили судження» стало можливим завдяки допомозі й участі багатьох небайдужих колег. Насамперед маю висловити свою подяку панові *Анатолію Єрмоленку* та панові *Ігорю Бурковському*, які в рамцях семінару «Лабораторії наукового перекладу», що його модерував пан *Вахтанг Кебуладзе*, висловили низку слушних пропозицій щодо перекладу твору Канта¹. Також мої слова вдячності адресовані всім членам Кантівського товариства в Україні, на засіданнях якого неодноразово обговорювалися і плідно дискутувалися питання перекладу Кантової термінології, а особливо панові *Віктору Козловському* та панові *Іванові Іващенку*. Маю подякувати також пані *Ользі Кочерзі* та панові *Анатолію Цінку* за їхні ґрунтовні міркування щодо можливостей україномовного відтворення думки Канта. Зрештою, я хочу подякувати панові *Анатолію Лою*, першому голові Кантівського товариства в Україні, за його неоціненні зусилля та ініціативи, спрямовані на поширення і популяризацію творчості Канта у вітчизняному інтелектуальному просторі, зокрема, і за інспірацію автора цих рядків узятися за переклад третьої «Критики» Канта. Окрема дяка тим, хто уможливили реалізацію цього перекладу — панові *Павлу Гайдаю*, засновнику програми перекладів

¹ Див. матеріали цього обговорення: Переклад твору Імануеля Канта «Критика сили судження». *Філософська думка*. 2018/5, С. 124–130. Варто лише додати, що перекладацькі рішення, що були ухвалені на час обговорення, почасти відрізняються від остаточних, які запропоновані й обґрунтовані в цьому виданні книжки.

філософської літератури, та панові *Тарасу Лютому* — кураторові серії. Очевидно, що будь-які недоліки чи недогляди, що можуть трапитися в цьому виданні, мають зараховуватися на адресу автора цих рядків.

Віталій Терлецький