

НІМЕЦЬКА ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА

УДК 111.8 + 165.171

Андрій Баумейстер

ОНТОЛОГІЯ ТА АНАЛІТИКА ЧИСТОГО РОЗСУДКУ

Стаття присвячена проблемі буття у критичній філософії Канта. Автор досліджує кантівське перетлумачення традиційної онтології у трансцендентальній логіці. Таке перетлумачення породжує ряд апорій, що уможливають легітимацію положень класичної метафізики

Переходячи до другої частини трансцендентальної логіки, Кант удосить рішучому виразі засвідчує "важливий результат" першої частини (трансцендентальної аналітики). Оскільки справа розсудку - це антиципація¹ форми можливого досвіду, оскільки лише явище може бути предметом досвіду, - то розсудок ніколи не може переступити за межі чуттєвості (а саме в її межах нам подаються предмети). І тому основоположення розсудку суть тільки принципи експозиції² явищ, "і горде ім'я онтології... повинно поступитися місцем (muss... Platz machen) скромному імені просто аналітики чистого розсудку" (В 303).

Вираз є характерним для Канта. У передмові до першої Критики він проголошує своє бажання "здобути місце вірі" (Glauben Platz zu bekommen) (В XXX). - Але тут не йдеться про усунення (скасування) знання (хоча й використовується дієслово *aufheben*), тоді як у фрагменті В 303 мається на увазі саме кардинальна зміна дисциплін. При цьому не треба випускати і зв'язок між двома фрагментами. Щоб допустити (*annehmen*) Бога, свободу та безсмертя (тобто здобути місце вірі), необхідно позбавити (*benehmen*) спекулятивний розум його претензії на нічим не обмежене пізнання

(В XXX). (Ich kann also Gott, Freieit und Unsterblichkeit... nicht einmal annehmen, wenn ich nicht der speculativen Vernunft zugleich ihre Anmassung überschwenglicher Einsichten benehme... - Останнє словосполучення Лоський перекладає як "притязание на трансцендентальніє знання").

* А.Претендуючи на це пізнання, спекулятивний розум повинен використовувати такі основоположення, які стосуються лише предметів можливого досвіду. Саме тут онтологія поступається місцем аналітиці чистого розсудку (В 303).

В.Застосовуючи ж основоположення відносно речей, що не можуть бути предметом досвіду, ми перетворюємо такі речі на явища, чим унеможливуємо практичне розширення чистого розуму. Коли шляхом критики розум позбавляється своєї самовпевненості здобувається місце вірі (В XXX).

Таке обмеження (*Einschränkung*) (В XXVI) теоретичного пізнання дає можливість практичному використанню розуму переходити межі чуттєвості таким чином, що необумовлене (*das Unbedingt*, тобто головна мета метафізичних спрямувань) мислиться без протиріччя (В XX), свобода (осмислення якої є одною з головних цілей філософування) не

А. Баумейстер

суперечить сама собі і не повинна поступатися місцем механізму природи (dem Naturmechanismus den Platz einräumen (В XXIX)), а навпаки: вчення про моральність та вчення про природу утримують кожне своє місце (so behauptet die Lehre der Sittlichkeit ihren Platz und die Naturlehre auch den ihrigen) (В XXIX).

Підґрунтям цих міркувань є зміна методу метафізики (В XXIII), що дозволяє вирішити головну (для Канта) апорію метафізичного мислення і тим самим здійснити "цілу революцію" (eine ganzliche Revolution) в метафізиці.

"... Власне кінцевою метою критики розуму є побудова "практично-догматичної" метафізики, котра... хоче бути відаючим підступом до "надчуттєвого", до буття самого по собі... Взаємодія практичного та теоретичного розуму, під певним приматом першого, дає дійсне метафізичне "розширення" нашого пізнання буття (Seinserkenntnis) за межі можливого досвіду" [2].

Отже, проблематичність пізнання спекулятивним розумом буття як такого знаходить своє вирішення в "розведенні" частин метафізики, що перебували у невиправданому "змішанні".

"Перша частина" (В XIX) метафізики (де йдеться про апріорні поняття (тобто - про сферу нечуттєвого)), завдяки критиці отримує впевнений науковий поступ (in den sichern Gang einer Wissenschaft gebracht worden) на ґрунті трансцендентальної аналітики.

"Друга частина" метафізики (В XIX - XX) (де йдеться про можливість за допомогою апріорного знання виходити за межі досвіду в сферу понадчуттєвого, що є найсуттєвішою справою цієї науки (die wesentlichste Angelegenheit dieser Wissenschaft)), завдяки трансцендентальній діалектиці отримує зовсім іншу форму - форму "практично-догматичної" метафізики.

Але, по-перше, невтішний результат для головного поняття всієї попередньої традиції (наприклад, для Бонавентури: esse igitur est quod primo cadit in intellectu

- "отже буття є те, що перше попадає у розум" - Itin.V, 3, чи у Томи Аквіната: "ens est proprium obiectum intellectus" "сущє є власним предметом розуму" - S.Th.I, q.5, a.3) хоча і вражає, та при уважному розгляданні цілком залежить від цієї традиції.

По-друге, проблема розуміння буття не тільки не прояснюється, а навіть дещо ускладнюється (хоча це ускладнення вельми продуктивне).

Тут ми повинні звернути увагу на три моменти:

1. Оглянути в загальних рисах - як "аналітика чистого розсудку" модифікує поняття буття.

2. Указати на апорії в розумінні буття, що витікають з кантівської постановки питання.

3. Відштовхуючись від цих апорій, окреслити (також в загальних рисах) те підґрунтя, на якому стверджується можливість побудування теоретичної метафізики.

I

1. Кант цілком свідомо переймає лейбніцивське ускладнення онтологічної проблематики³. З тим, одразу помітним фактом, що "Кант замість розрізнення між царством природи та царством благодаті покладає розрізнення між явищем і річчю у собі" [1], - постає знову проблема співвідношення обох "царств". І знову можна засвідчити, що кантівське рішення цієї проблеми не є проясненим до кінця. Разом з тим, розуміння буття набуває тут небувалого витончення. Хоча "онтологічні" питання утворюють прихований контекст всіх трьох Критик, але пряма тема буття називається дуже рідко. Відома "теза про буття" в першій Критиці звучить так: "Буття явно не є реальним предикатом, тобто не є чимось таким, що можна було б приєднати до поняття речі. Воно є тільки покладанням речі (die Position eines Dinges) чи певних визначень самих по собі (В 626)".

В якому значенні йдеться про "реальний предикат" та про "приєднання

до поняття"? Щодо роз'яснення Хайдеггера [6], то з ним можна погодитися лише частково. Чи саме проти "уречевленого" розуміння "буття" та "є" спрямовує Кант першу частину тези? Почасти так (якщо брати метафізику раннього Канта, де простір є "безкінечним охоптом божественної всюдисущості", а час - "безкінечним полем всемогутності" [цит. за 2]). "Приєднання" буття до поняття речі пов'язане з розумінням основи, підстави. Про це йдеться на початку quaestionis I першої диспутації "Про істину" (De veritate) Томи Аквінського.

"Те, що розум схоплює спочатку як найочевидніше і те, у що розум розкладає всі поняття - є суще". - ...*Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens.* - De ver.q.I, a.1.

"... Тому необхідно, щоб всі інші поняття розуму були зрозумілими, виходячи з додавання (приєднання) до [поняття] сущого". - *Oporet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens.* (Там само). Нерозкладне основопоняття сущого розгортається в структуру чистих понять сущого (*res, unum, aliquid, bonum, verum* - річ, єдине, щось, блага, істинне), які витлумачують способи його наявної присутності. "Не існує ніякого позитивного змісту розуму, ніякого "предмету", котрий не іменувався б... сущим... Розрізнення може мати місце тільки в межах значення "сущого"; інакше кажучи, суще виступає відразу в різних "ступенях буттєвості" (*gradus entitatis*), в особливих способах буття" (*modi essendi*)" [7].

А. Сущє є найвідомішим, оскільки воно робить відомим і розкриває все інше.

В. Сущє є невідоме, тому що згідно із структурою нашого мислення, завдяки сущому спочатку мислиться інше, тоді як саме суще залишається непомисленим. Сущє як таке розкривається лише остільки, оскільки воно розкриває інші змістовності [8].

Отже, приєднання- додавання буття

до будь-якого поняття - є вказівкою на обґрунтування тої чи іншої речі, що стверджується чи з боку її змістовності (*ens* - підґрунтя усякого поняття), чи з боку способу перебування речі (можливість, дійсність та ін.).

2. Кант запитує: що ж пізнається в процесі розкриття рівнів змісту в тій чи іншій речі? Що ж пізнається в процесі розкриття "чистих" смислів сущого (при розгортанні визначень *ens*)?

А. Модуси сущого ніяк не змінюють самого поняття речі ("сто дійсних талерів не містить в собі ні на йоту більше, ніж сто можливих талерів" - В 627).

В. Якщо, наприклад, "дійсність" щось додає до поняття речі (наприклад, "можливої" речі), то останнє не виражає цілої речі і не є відповідним поняттям про неї (*mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrucken und also audi nicht der angemessene Begriff von ihm sein*). (Там само).

С. Очевидний висновок, що для додавання до поняття предмету "існування" (*die Existenz*) ми повинні вийти за межі цього предмету (*aus ihm herausgehen*) (В 629), і що всяке екзистенціальне судження (*jeder Existenzialsatz*) повинно бути синтетичним (В 626) (а тому наше усвідомлення усякої екзистенції належить цілком до єдності досвіду (В 629)), - все це потребує пояснення, де ж ми зустрічаємо це існування? Як у досвіді нам подається існування? Якщо в пізнанні ми маємо справу з предметами, то з чим ми маємо справу, коли йдеться про існування? Адже в речах (в поняттях про речі) існування не міститься. І якщо ми все ж таки мислимо існування, то на яких підставах?

Нехай я маю поняття каменя, тобто мислю камінь. Тепер нехай я мислю існування каменя. Останній акт мислення не може спиратися на поняття каменя (адже в понятті каменя не мислиться його існування). На що він спирається (окрім поняття предмету)? На досвід. Що містить досвід окрім поняття? Звичайно, сприйняття.

Окрім розсудка, який мислить

поняттями (через розсудок предмети мисляться (В 30), а мислити - значить мислити в поняттях), існує ще чуттєвість, **завдяки якій** предмети подаються нам (там самої. Тобто, в досвіді, коли предмет подається нам завдяки чуттєвості, ми пізнаємо його завдяки поняттю. Маючи такі- ось сприйняття, ми утворюємо поняття каменя. Ми мислимо камінь. Але через той же самий досвід я утворюю ще одне поняття - існування (яке не виводиться з поняття цього предмету, каменя). Чи я, мислячи камінь, мав не повне поняття каменя (і повним воно стало після домислення існування) - що неможливо, чи мислячи існування каменя я маю зовсім інше поняття - що повне безглуздя? Чи може мені погодитися з Томою, що, хоча наше пізнання і починається з чуттєвості, але я можу не тільки дійти до поняття речі (що сприймається), а навіть досягти поняття смислового підґрунтя цієї речі, котре є щось більше, ніж мислимо мною поняття. В такому випадку я "приєдную" до поняття речі ще й поняття буття (котре не може розглядатися як лише ментальне утворення, хоча воно, разом з тим, співприсутнє поняттю каменя).

Кант вважає, що він знає відповіді на ці питання. Це взагалі не є теоретичною проблемою (як і проблемою взагалі). Чому?

Перетлумачення теми буття значить - перетлумачення того начала, що уможливує виступ - розкриття предмету як з боку його смислу, так і відносного його наявної присутності⁴.

Яким чином, за Кантом, предмет є присутнім для нас, і яким чином ця наявна присутність набуває свого змісту (осмислюється)? На перше питання повинна відповісти трансцендентальна естетика (наука про всі апіорні принципи чуттєвості, адже "все мислення повинно, прямо чи побічно, ... відноситись до споглядань, тобто, у нас, - до чуттєвості (В 33)).

3. Чуттєвість - це здатність отримувати уявлення (Yorstellungen)

згідно зі способом, яким предмети впливають на нас (durch die Art, wie wir von Gegenstanden afficirt werden).

Головний висновок трансцендентальної естетики ("всі наші споглядання є тільки репрезентуванням явищ"; якими є предмети поза сприйнятливостю нашої чуттєвості - нам невідомо; ми знаємо тільки спосіб їх сприйняття, що нам притаманний (die uns eigenthumlich ist) і саме з цим способом ми тільки і маємо справу; "простір та час суть тільки чисті форми цього способу (sind die reinen Formen derselben [d.i. der Art der Wahrnehmung - А.Б.] і тільки їх ми можемо пізнавати а priori та ін.) - не заважає Канту використовувати терміни "існування" (Dasein) та "об'єкт" в дещо іншому значенні (не тільки в значенні явища). Кант постійно використовує поняття дії, діяння. Це діяння описується як зовнішньо-об'єктивне існування, що впливає на нашу чуттєвість і певним чином фіксується останньою. Споглядання містить "тільки явище чогось і спосіб дії цього "дещо" на нас (enthalt... bloss die Erscheinung von etwas und die Art, wie wir dadurch afficirt werden В 61) (порівняти з В 69). Найважливіше місце тут - В 72 (котре ми даємо в дуже буквальному перекладі, щоб не втратити головної думки).

Наш спосіб споглядання "тому і називається чуттєвим, що він не є первісним, тобто таким, через котрий дається буття об'єкту споглядання..., а [навіпаки він] є залежним від буття [цього] об'єкту, і тому [такий спосіб споглядання] є можливим через те, що здатність уявлення суб'єкту зазнає на собі вплив буття "об'єкту". - (...Die [Anschauungsart] darum sinnlich heisst, weil sie nicht ursprunglich, d.i. eine solche ist, durch die selbst das Dasein des Objects der Anschauung gegeben wird ..., sondern von dem Dasein des Objects abhangig, mithin nur dadurch, dass die Vorstellungsfahigkeit des Subjects durch dasselbe afficirt wird, moglich ist.)

Наша чуттєвість (як саме наша) є певний спосіб упорядковуючого відобра-

ження дії, впливу "об'єктивного існування". Чисті форми чуттєвості (апріорні простір та час) зображують, тлумачать цю дію, "оформлюють" її. А виходячи з того, що характер впливу повинен бути безкінечно-різноманітним (у зв'язку з безкінечним різноманіттям індивідуальних речей самих по собі, котрі ми не можемо уявляти), - то наша чуттєвість є не просто пасивним відображенням, але - перетворюючим відображенням, коли різноманіття відчуттів (відчуття є виразом зовнішньої дії - В 34) упорядковується в єдність форми (там само, також - В 60).

Але упорядковано зображуючи дію Dasein зовнішніх об'єктів, сприйняття не відображає саме ці об'єкти. "... Все, що в нашому пізнанні належить до споглядання... містить [у собі] ніщо інше як тільки відношення (blosse Verhältnisse)... Однак річ сама по собі не може бути пізнаною тільки через відношення..." Тому "оскільки через зовнішнє чуття даються тільки уявлення про відношення (Verhältnissvorstellungen), то [це] чуття може мати в своєму уявленні тільки відношення предмету до суб'єкту". (В 67).

Здається, таке розуміння дозволяє стверджувати, що зовнішній предмет є відображеним в нашому спогляданні і а) хоча відрізняється від чуттєвого образу (similitudo) але в) водночас якимось ототожнюється з останнім, присутній в ньому. Кант, наголошуючи на активній діяльності зовнішнього об'єкту відносно нашої чуттєвості, здається, повинен погодитись з цим твердженням схоластики. Але кантівська думка, раптом, стає надто категоричною: хоча наші споглядання і зазнають впливу "об'єктивного буття", але саме це буття ("зовнішні об'єкти", речі самі по собі) ніяк не представлено в нашому спогляданні. Наші споглядання - це зовсім інше, ніж об'єкти, що впливають на нашу чуттєвість (В 59)⁵. Існування явищ та існування речей самих по собі - ніяк не співвідносяться.

4. Якщо ж ми перейдемо до

проблеми осмислення існування, то питання значно ускладниться. Пізнання створюється діяльністю (Handlung), що зв'язує різноманіття чистого апріорного споглядання. Ця дія, поєднуючи різноманітні уявлення одне з одним, осягає це різноманіття в єдиному пізнанні і має своє ім'я - синтез (В 102 -103). Синтез передбачає складання. Навіть коли йшлося про чисті форми чуттєвості, то складання вже імпліцитно було присутнє [9].

"Оскільки складання не може бути сприйняте почуттями, і ми самі повинні утворювати його, то воно належить не до сприйнятливості чуттєвості, а до спонтанності розсудку як апріорне поняття" [9].

Це складання як дія розсудку (eipe Verstandeshandlung) іменується синтезом для прояснення того, "що ми не можемо уявити собі нічого поєднаним в об'єкті, що попередньо не поєднали самі" (В 130).

Щоб різні типи поєднання різноманітних елементів (а, в, n; cdz та ін.) мали своє змістовне підґрунтя, необхідно передбачити таку загальну основу, на якій вони вже здатні до будь-якого конкретного поєднання. Це означає: будь-яке конкретне синтезування передбачає основу, згідно з якою воно вже є синтезованим. Інакше кажучи (мовою традиції): щоб щось могло мислитись, воно повинно а) вже бути помисленим та б) існувати як вже помислене.

Будь-який синтез передбачає "первинно-єдину дію" (Handlung ursprunglich einig), рівнозначну для кожного поєднання. "Я мислю" повинно супроводжувати всі мої уявлення; інакше мною може бути уявлено те, що зовсім не може бути мислимим... все різноманіття споглядань має необхідне відношення до "я мислю", в тому ж самому суб'єкті, в якому має місце це різноманіття" (В 132). Оскільки це уявлення ("я мислю") є актом спонтанності (тобто не належить до чуттєвості), воно є чистою апперцепцією (die reine Apperception), або первинною апперцепцією (ursprungliche Apperception). Єдність присутня не у предметах, а

А. Баумейстер

є справою розсудку, "котрий є здатністю поєднувати а ргіогі і підводити різноманіття даних уявлень під єдність апперцепції, що є основоположним, найвищим у всьому людському пізнанні" (В 135).

Хоча це основоположення необхідної єдності апперцепції саме є аналітичним, тотожним, але воно "пояснює" синтез різноманіття (поданого у спогляданні) як необхідний. Без цього синтезу "не може бути мислимою суцільна тотожність самосвідомості" (*durchgangige Identitat des Selbstbewusstseins*) (В 135). Уявлення про просту самість не дає ще ніякого різноманіття. Останнє дається в спогляданні, котре є відмінним від "я" і може бути мислимим через поєднання в одній свідомості. Таким чином, йдеться про єдиномножинність, єдиномножинну цілісність. "Всі можливі явища належать, як уявлення, до цілого можливої самосвідомості". (А 113). Єдність самосвідомості є передумовою для розуміння пізнання. "У самосвідомості мислиться єдиний суб'єкт мислення у відношенні до невизначеної множини можливих мисле-актів" [4]. Але ключове слово кантівського міркування - тотожність (*Identitat*). Тотожність самосвідомості вимагає досягнути дійсне взаємовідношення множинності мисле-актів в єдинороздільній цілісності. Що значить: досягати це взаємовідношення між різними мисле-актами - "я мислю" (тобто актами мислення, що супроводжуються уявленням "я мислю") в їх тотожності? Це означає "що розуміється можливість мислено (*in Gedanken*) переходити від кожного мисле-акту - "я мислю" (*von jedem "Ich denke" - Gedanken*) до кожного іншого мисле-акту - "я мислю" тієї ж самої сутності (*zu jedem anderen "Ich denke" - Gedanken desselben Wesens*). Іншими словами: кожна мисль, яка є моєю, повинна мислитись так, що вона може бути досягнутою, виходячи з кожної даної мислі..." [4].

"Отже із свідомості "я мислю" треба вивести наслідок з трьох взаємо-

пов'язаних моментів: 1) вона є принципом тотожності; 2) ця тотожність включає [в себе] відношення багатьох актів мислення єдиної тотожної самості; 3) і це відношення треба розуміти як перехід від кожного мисле-акту "я мислю" до кожного іншого в межах єдиної самосвідомості [4]. Подальший наслідок: в самосвідомості повинно бути покладене також знання про загальні умови переходу від одного мисле-акту до іншого.

"Усвідомлення невизначеної множини переходів від актів "я мислю" до актів "я мислю" (що передує будь-якому знанню про дійсні переходи) може бути тільки певним знанням про закони, згідно з якими відбуваються ці переходи" [4]. Структурно така цілісність має багато спільного з другою гіпотезою платонівського "Парменіду", де йдеться про "єдине існує" і де виписана смислова сфера (яка з'являється саме як розгортання слова "є", "існує"). Ця спільність не повинна нас дивувати, адже у Канта теж йдеться про дієслово "є", але вже не як про принцип всілякого смислу і втілення цього смислу в те чи інше існування. У Канта йдеться про "принцип досвіду" [9], який обґрунтовує загальні умови досягнення не буття самого по собі, а буття, що є покладеним "первинно - єдиною дією". Це природа (що є групою уявлень в душі).

Як же тоді в зв'язку з цим треба розуміти "існування"?

Ми знаходимо "існування" (*Dasein*) в четвертій групі таблиці категорій ("модальності"). Якщо тотожність самосвідомості - принцип будь-якого складання, (зв'язку), то категорії ("умови мислення" А 111, "чисті поняття розсудку, що а ргіогі відносяться до об'єктів" В 105, "первинні чисті поняття синтезу" В 106, "чисті форми мислі" В 151) суть "види усвідомленого складання" [9]. Вони є певним розгортанням "первинно-єдиної дії" згідно із загальними типами поєднання - зв'язування, вони є тими загальними умовами "переходів", які

уможливають знання як таке. "Категорії суть поняття, що а ргіогі диктують закони явищам, тобто природі як сукупності всіх явищ" (Natur als dem Inbegriffe aller Erscheinungen) (В 163). Всі ймовірні зв'язки природи підлягають категоріям (unter den Kategorien stehen), від яких природа залежить "як від первинної основи своєї необхідної закономірності" (als dem ursprunglichen Grunde ihre nothwendigen Gesetzmässigkeit) (В 165).

Але категорії четвертої групи (до якої віднесене "існування") - мають ту особливість, що як визначення об'єкту вони поняття (до котрого вони додаються як предикати) ніскільки не збільшують [за змістом] (sie den Begriff, dem sie als Prädicate beigefügt werden, als Bestimmung des Objects nicht im mindesten vermehren), "а тільки виражають відношення до здатності пізнання, (sondern nur das Verhältniss zum Erkenntnissvermögen ausdrücken)" (В 266). Якщо звернути увагу на кантівське beigefügt werden, то можна побачити певну паралель з "additio entis" схоластики. Саме проти такого розуміння буття і виступає Кант (Sein ist offenbar kein reales Prädicat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne - фр. В 626).

Sein у фрагменті В 626 не є реальним предикатом, що може бути приєднаним, доданим (hinzukommen) до поняття. Dasein (як і модальності можливість - необхідність) є предикатом, що додається, приєднується (beifügen) до поняття, але не як реальний предикат, а як предикат трансцендентальний (в кантівському розумінні). Тобто йдеться про подвійні відношення (відношення до відношення), яких, за Кантом, три типи. Вони розкриваються як "постулати емпіричного мислення взагалі" (В 266):

1. Що узгоджується з формальними умовами досвіду, є можливим (ist möglich).
2. Що пов'язано з матеріальними умовами досвіду, є дійсним (ist wirklich).
3. Те, зв'язок чого з дійсністю є визначеним згідно з загальними умовами досвіду, існує необхідно (ist

(lexistirt) nothwendig).

Тобто постулати покликані виражати саме першовідношення даності до суб'єкта, яка пов'язана з "зовнішньою" дією на суб'єкт взагалі (але це вираження - вже на рівні чистих понять). Три типи відношень виражають ту даність (дію - Dasein des Objects), яку через чуттєвість та понятійне синтезування подано тут (в групі модальностей, на рівні "відношення до відношення") як приєднану до предмету в актах предмето-покладання, але відносно певних модусів досвіду.

Тим самим, перед нами - знову онтологічна проблематика, що перетлумачується Кантом.

II

Коли Арістотель прискіпливо оцінює теорію ідей Платона (піддаючи сумніву окреме існування загальних сутностей), то, здавалося б, його власне вирішення проблеми повинно набути нового значення. Але Стагірит переобгрунтовує "окреме існування" "першого й найголовнішого начала" (Met.К 7 1064 b 1), котре, як "вічне, нерухоме та існуюче окремо" (E1, 1026 a 10), є предметом першої філософії. Зважаючи на те, що відношення загального та одиничного (Met.В 4, 999 a 25) є однією з головних апорій, що покладають фундамент метафізичної побудови (і від розв'язання цих апорій залежить успіх самої справи), - обгрунтування Розуму як вічної сутності та діяльності (aidion kai ousia kai energeia - Met.Л1 7, 1072 a 25), як сутності цілого (ε του παντος ουσια - Л 10, 1076 a 1), ще більш ускладнює проблему онтологічного статусу загального. Адже Розум, як вище суще є: а) конкретно-одиничною сутністю, але (оскільки таке суще є причиною буття всього) водночас, в) воно є загальним та властивим всьому сущому.

Повертаючись до Канта, ми бачимо що у нього загальне визначається як діяльність мислення (Handlung des Denkens) [1].

А. "...Судження, категорії, схеми та основоположення суть дії мислення. Але

тоді з необхідністю постає питання: що це за мислення, дії котрого тут аналізуються? Хто мислить?" [1].

В. Друге важливе питання: як співвідноситься буття речей самих по собі з буттям явищ? (Відповідь на це запитання не так очевидна, як це здається).

С. Вирішуючи проблему свободи (наприклад, в третій антиномії), Кант непрямо визнає смислову обмеженість "модальних" категорій (існування - можливість - необхідність), якщо брати їх тільки з погляду на аналітику.

Не маючи за мету докладно розглядати тут ці питання, ми обмежимося трьома прикладами, які повинні вказати на проблему.

і. У фрагменті В 153 - 156 першої Критики, Кант має намір пояснити ту незвичайну для більшості думку, що навіть своє "я" ми можемо пізнавати тільки як явища, а не як річ саму по собі.

Але на початку параграфа 25 ми читаємо: "У синтетичній первинній єдності апперцепції... я собі усвідомлюю тільки [те], що я є" (ich bin) (В 157). "Але усвідомлення самого себе ще не є пізнанням самого себе" (В 158), для цього потрібно мати у самому собі споглядання різноманіття".

"Таким чином, я існую як інтелігенція (ich existire als Intelligenz), яка усвідомлює тільки свою здатність поєднання..." (В 159). У примітці: "Я мислю" виражає акт, що визначає мое існування" (...Ich denke, druckt den Actus aus, mein Dasein zu bestimmen). "Інтелігенція" є тут корелятом до існування. Саме існування виражається як здатність поєднувати, як діяльність зв'язування. Це Demsein - Dasein вказує на традицію...

Лотц розмірковує над цим фрагментом так: "Як єдність, що має місце в акті "поєднання" не співпадає з категорією єдності, а як щось первинне стоїть над останньою, так само і в Dasein (в існуванні) я", розуміється буття, котре не співпадає з категорією "Dasein - Nichtsein ("існування - неіскування"), а (як

щось первинне) перевищує останнє. Внаслідок цього, завдяки "самосвідомості я", Кант виводить трансцендентальний метод за межі категорій та уводить [його] у надкатегоріальну глибину буття..." (ЗЮ 75). Але Кант залишає цей крок без наслідків, хоча його слова свідчать, "що "я" підступається до "самого по собі" (zum An-sich) не тільки відносно "що" мого існування ("Dass" meines Daseins), але також відносно "як" цього самого існування ("Wie" desselben Daseins), оскільки я усвідомлюю самого себе як здатність поєднання" [3].

2. Щодо питання про співвідношення буття речей самих по собі з буттям явищ, то у Канта можна знайти, принаймні, три можливості для відповіді.

А. Можна інтерпретувати це співвідношення як наївну теорію двох світів (що далеко від істини) [1].

В. Можна інтерпретувати феномени тільки як чисті уявлення (В 59, В 518) [1].

С. Можна розуміти Phaenomena та Noumena як одне і те ж саме, але розглянуте з різних точок зору.

У фрагменті В 579 - 584 Кант розмірковує про два типи причинності. Та ж сама річ може розглядатися з двох точок зору (einerseits... andererseits В 571), чи з двох різних боків (людина, з одного боку є феноменом (ist... eines Theils Phenomen), а з другого боку - тільки інтелігібельним предметом (anderen Teils [ist] ein bloss intelligibeler Gegenstand)) (В 574).

Емпіричний характер є визначеним у характері інтелігібельному. Але останній ми не можемо знати і визначаємо його за допомогою явищ (котрі дають знання тільки про характер емпіричний). Тому, за Кантом, моральність дії (заслуга чи провина) залишається для нас невідомою.

Умова, що міститься в розумі, не є чуттєвою. "Умова послідовного ряду подій сама може бути емпірично необумовленою" (В 580). "Однак, та ж сама причина (dieselbe Ursache) в іншому відношенні (in einer anderen Beziehung) належить також до ряду явищ". Тобто

вчинки людини, хоча і підкоряються емпіричній послідовності, але в інтелігібельному характері "немає ніякого "перед" та "після", і кожна дія ... є безпосереднім наслідком інтелігібельного характеру розуму, котрий... діє вільно" (В 581). Це дозволяє нам дорікати людині за неморальний вчинок, не дивлячись на "емпіричну" виправданність такого вчинку (бідність, погане виховання, тощо). "Докір ґрунтується на законі розуму..." (В 583).

Отже: емпіричний характер ґрунтується на інтелігібельному, а інтелігібельний виражається в емпіричному. Інтелігібельний характер певним чином присутній в емпіричному, але, водночас, не присутній у ньому (саме як в емпіричному). Ми б тут згадали платонівське вчення про присутність (parousia) ідеї в тих речах, що покладаються через цю ідею.

У Канта читаємо (В 584): "Він, розум, є присутнім і незмінним у всіх діях людини, за всі обставини часу, але сам не перебуває в часі...; він визначає [стан людини], але не визначається [через цей стан]". Кант, показуючи два типи існування, не пояснює характер їх відношення. Тим самим проблема, що постала перед Лейбніцем (точніше, вже перед Платоном) не є проясненою. "Завдання розрізнити різні значення буття та різні модуси буття, з необхідністю веде до апорії" [1].

3. Дуже коротко торкнемося третього питання. Третя антиномія, що

розглядає можливість свободи, розкриває цю можливість не в значенні категорії "можливість". І коли доведено існування свободи, її необхідність - мова йде не про "необхідність" четвертої групи категорій.

Свобода та природна необхідність є взаємозалежними і можуть існувати не перешкоджуючи одна іншій (durch einander ungestort stattfinden können) (В 585). У фрагменті В 594 Кант говорить про дійсність у тому значенні, що перевищує "категоріальні межі". Ми допускаємо поза межами всієї чуттєвості "[самостійно] для себе існуючу дійсність" [eipe fur sich bestehende wirklichkeit]. Тут (де мова йде про інтелігібельні предмети, до яких нас примусив прямувати розгляд двох останніх антиномій) ми повинні виводити своє знання з того "що є необхідним саме по собі" (was an sich notwendig ist).

"Таким чином, перший крок, що ми зробили за межі чуттєвого світу, примушує нас починати наші нові знання з розгляду абсолютно необхідної сутності (von der Untersuchung des schiechthin hothwendigen wesens)" (В 595).

Таке ускладнення онтологічної проблематики у Канта створило нові можливості для вирішення проблем буття (Вже досвід Фіхте виявився вельми продуктивним). Навряд чи треба вважати, що після Канта онтологія, як дисципліна, є неможливою. Для нас тут головне те, що апорії кантівського розуміння буття засвідчують можливість побудови теоретичної метафізики.

ПРИМІТКИ

1. Латинське anticipo 1 [scipio] має значення: "наперед засвоювати собі", "наперед приймати"; наприклад: a. aliquid mente наперед створити собі поняття про щось. До цього ж - Цицеронівське id est anticipatum mentibus nostris ("це є вродженим нашій свідомості"). Цікаво, що Кант, виступаючи проти вроджених ідей, не може позбутися характерної термінології.

2. expositio, onis (нім. - Exposition) - від дієслова expropono. Можна дотримуватись перекладу: "принципи виразу явищ", але, мабуть, точніше: "принципи тлумачення явищ". Тобто - не просто "виражати" явища, але так їх показувати, що цей показ є водночас поясненням - тлумаченням. Сам термін expositio натякає на це (в латинсько-німецькому словнику "expositio" - Darlegung, Schilderung, Auslegung, Erklärung).

3. Лейбніц стверджує поділ на субстанції (монади, unum per se) та феномени. Цей розподіл

Д. Баумейстер

на метафізичну та фізико-математичну сфери (з одного боку - "метафізичні точки", точки - субстанції як гарант реальності [5, 277], з другого боку - "математичні точки", які є "тільки модальностями" і засобом виразу універсуму для точок-субстанцій [там само, 276] та "фізичні точки", що є неподільними тільки за видимістю [там само] має, за Лейбніцем, міцний фундамент у традиції. Зокрема у Платона [5, 541], в Арістотеля [5, 273], Томи Аквінського [5,133 - 134] та ін.

"Монади, чи прості субстанції, лише тільки і є справжніми субстанціями", а матеріальні речі є нічим більшим ніж феноменами [5, 531]. Наприклад: простір не є субстанцією та буттям. "Це порядок, як і час, порядок співіснування, як і час є порядком серед існувань, що не перебувають разом... Рух є феноменом змінення відносно місця та часу; тіло є феноменом, котрий змінюється" [5 - 540].

Такий поділ (на субстанції та феномени) допомагає вирішити апорію відносно структури неперервності [5, 533], проблему відношення необхідності та випадковості [5, 135 - 137], проблему співвідношення між "фізичним царством природи" та "моральним царством благодаті" [5,428]. Але напередустановлена гармонія не є достатнім підґрунтям для прояснення тих проблем, що постають саме з таким поділом. Особливо це стосується онтологічних проблем, але не менш - і проблем пізнання. Вчення про істини розуму та істини факту [5, 418], чийм підґрунтям є принцип протиріччя і принцип достатньої підстави, носить дещо фрагментарний характер. Дуже цікаві натяки на можливість витлумачення зв'язку розподілених сфер, скоріше подають привід для роздумів.

Наприклад: "Я тишу себе надією, що сягнув гармонії розрізнених царств, і я переконався, ... що у феноменах природи все здійснюється водночас і механічно, і метафізично, але джерело механіки - в метафізиці" [5, 531]. Цікаво, що розподіл на *unum per se* (єдине само по собі) та *unum per accidens* (єдине через вторинні визначення) [5, 556] відсилає нас до середньовічної схоластики.

Хто наполягає на наївному реалізмі томістів і вбачає в кантівській дихотомії "річ сама по собі - явище" щось дуже нове, повинен пам'ятати деякі положення Аквіната щодо пізнання.

А. Сприймаючи річ, ми сприймаємо не сутність її, а подобу, образ. (*Res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solum per suam similitudinem. S.Th.I q.XII, a.2*). Згідно ще з Арістотелем (*De an* III 8, 430a).

В. Пізнаючи річ, ми не можемо пізнати її саму по собі, бо "сама по собі річ відноситься до розуму, від якого вона залежить своїм буттям" (*per se quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse*) (*S.Th.I.q.XVI, a.1*). (До речі *secundum suum esse* навіть граматично співпадає з кантівським *dem Dasein nach* у параграфі 14 першої Критики).

Отже, ми пізнаємо річ тільки *per accidens*. В трактаті "De ente et essentia" (cap V) Тома підкреслює; оскільки нам невідомі суттєві видові відзнаки навіть тих речей, що чуттєво сприймаються, то ми повинні визначати ці *ipsae differentiae essentialia* через відзнаки акцидентальні (*per differentias accidentales*).

4. Наприклад у Бонавентури: "Тому дивна сліпота розуму, котрий не розглядає те, що бачить найперше (*quod prius videt*), і без чого він ніщо не може пізнавати... Буття як такого ... через котре [розкривається все] інше" (*Itin.V, 127*).

5. "Речі, що ми споглядаємо не є тими речами, що суть самі по собі... також і відношення їх не такі, якими ми їх уявляємо собі, і якщо б ми скасували наш суб'єкт чи тільки суб'єктивні властивості чуттєвості взагалі, то всі властивості об'єктів і всі відношення об'єктів у просторі та часі, навіть самі простір та час - [все це] зникло б: як явища [вони] можуть існувати тільки в нас, а не самі по собі".

1. *Gottfried Martin. Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methode. - Berlin. 1965. - S 185, 256, 271-272, 275.*

2. *Heinz Heimsoeth. Metaphysik der Neuzeit. - Munchen - Berlin. 1929. - S 88,101*

3. Lotz Johannes B. Die transzendente Methode in Kants "Kritik der reinen Vernunft" und in der Scholastik. // Kant und die Scholastik heute. Pullach bei Munchen, -1955. - S. 35 -108.
4. Dieter Henrich. Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie. - Stuttgart 1982. - S. 179, 180 - 182.
5. Лейбниц Готфрід Вільгельм. Сочинения. - Т. 1. - М., 1982.
6. Хайдеггер Мартин. Время и бытие. - М.: Республика, 1993. - С.365.
7. Kluxen Wolfgang. Thomas von Aquin: Seiende und seine Prinzipien. in: Grundprobleme der grossen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters. - Gottingen, 1972 - P. 190 -191.
8. Lotz Johannes B. Das Sein selbst und das subsistierende Sein nach Thomas von Aquin. In: Johannes B.Lotz. Der Mensch im Sein. - Freiburg, 1967. - S. 55 - 56
9. Кант. Сочинения.- М.: Мысль, 1966. -Т.6. -С. 198,193.

RESUME

This article is devoted to the problem of being in Kant's critical philosophy. The author researched the transformation of traditional ontology into the transcendental logic by Kant. This kind of change gives rise to a few different aporiae. The above makes possible the legitimation of the theses of traditional metaphysics.