



„КЛЮЧ ВІД МАЙБУТНЬОГО - 2007”

Бакалаврська робота лауреата з філософії (1/2):

„за оригінальне висвітлення першопринципу Абсолюту
в німецькій трансцендентальній онтології”

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

Філософський факультет

Катедра філософії

АБСОЛЮТ ЯК ПЕРШОПРИНЦИП ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ОНТОЛОГІЇ

Кваліфікаційна робота зі спеціальності 6. 030100 – онтологія,
гносеологія, феноменологія на здобуття академічного звання бакалавра
філософії

Студент-виконавець:

Івашенко Іван Георгійович

4 курс, 2 група_____

Науковий керівник:

Лой Анатолій Миколайович

Доктор філософських наук

Професор_____

Допущено до захисту:

Зав. катедри Лой А. М.

Доктор філософських наук

Професор_____

Рецензент:

“___”_____2007 р.

Бойченко Іван Васильович

Доктор філософських наук

Професор_____

ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ 1. ТЕМАТИЗАЦІЯ ЗАВДАННЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ОНТОЛОГІЇ	6
РОЗДІЛ 2. АБСОЛЮТ ЯК ОНТОЛОГІЧНА ЗАСАДА ПІЗНАННЯ В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ ІМАНУЕЛЯ КАНТА	16
2.1. Трансцендентальний ідеал як мета Критики чистого розуму	18
2.2. Трансцендентальний ідеал як першопринцип і конститутивна функція буття	26
2.3. Співвідношення трансцендентальної апперцепції і трансцендентального ідеалу	31
РОЗДІЛ 3. АБСОЛЮТНЕ ЗНАННЯ ЯК САМООБҐРУНТУВАННЯ ДУХУ В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ ГЕОРґА ВІЛЬГЕЛЬМА ФРИДРИХА ГЕҒЕЛЯ	34
3.1. Гегелева теорія абсолютного знання як нова теорія буття	35
ВИСНОВКИ	39
СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ І ДЖЕРЕЛ	40
ДОДАТОК	43

Der Anspruch des Seins räumt den Menschen erst in sein Wesen ein
Martin Heidegger

ВСТУП

Актуальність теми. Питання про буття є головним питанням західноєвропейської філософії. Онтологія, як універсальна теорія буття, є квінтесенцією філософського пошуку. Зрештою, запитування про буття є найконкретнішим (найзмістовішим) запитуванням, до здійснення якого має прагнути будь-яка людина, *оскільки* вона людина. Наважусь стверджувати, що саме з питання про буття має розпочинатися філософія як спекулятивний пошук *засад* пізнання і дійсності. Чим вирізняється запитування про буття в межах трансцендентальної онтології, як осереддя трансцендентальної філософії? Таке запитування має на меті пошук не *засад* (принципів) бутнього (das Seiende), а *джерела* таких принципів, себто першопринцип. З цього огляду видається слушним визначення Дитером Генрихом спекулятивного мислення: «Спекулятивне мислення – це мислення із завершальної думки розуму (aus einem Abschlußgedanken der Vernunft)»¹ [25, S. 128]. *Мислення першопринципу не обґрунтовує ні пізнання, ні дійсності, – лише засади пізнання і дійсності.*

Те, що головним завданням трансцендентальної філософії є відповідь на питання про буття, стверджував ще Кант: «Отже, тепер ми маємо одну з потрібних частин для з'ясування загального завдання трансцендентальної філософії: як можливі синтетичні положення а ріогі?» [27, В 73] Чому Кантова постановка питання про можливість синтетичних суджень (положень) а ріогі витлумачується мною як питання про буття, я викладу в § 3 цієї роботи. У роботі я спробую довести твердження про те, що Абсолют має не лише регулятивну силу, котра обмежує зазіхання емпірично зумовленого пізнання (глузд) на

формулювання стверджувальних чи заперечувальних суджень про безумовне, а *обґрунтовальну* і *конституювальну* силу, себто мислення Абсолюту не лише *приписує* глуздові правила його вжитку, через вплив на трансцендентальний зміст предикатів стверджувальних чи заперечувальних суджень, а й *покладає* ядро досвіду (емпіричного чи трансцендентального) – трансцендентальну апперцепцію. У доведенні цього твердження я спиратимусь на онтологічну інтерпретацію спадщини представників класичного німецького трансценденталізму – Імануеля Канта (1724-1804) і Георга Вільгельма Фридриха Гегеля (1770-1831). У творах цих мислителів така постановка питання набула найвиразнішого вигляду. Зокрема, ядром емпіричного досвіду в Канта, себто його об'єднувальним і обґрунтовальним чинником, є трансцендентальна апперцепція. «Найвища засада можливості будь-якого споглядання в стосунку глузду є те, що будь-яке розмаїття споглядання перебуває під умовами первинно-синтетичної єдності апперцепції» [27, В 136]. У Гегеля, натомість, трансцендентальна апперцепція (самосвідомість) є ядром трансцендентального досвіду (досвіду свідомості), в чім, як на мене, полягає взаємодоповнюваність трансцендентальної онтології Канта і Гегеля.

Ступінь наукової розробки. У своїй інтерпретації я відштовхуватимусь від засадничих робіт, присвячених онтологічному тлумаченню спадщини Канта і Гегеля. Це роботи Мартина Гайдегера «Кант і проблема метафізики» [21], «Гегелеве поняття досвіду» [20]; роботи Дитера Генриха «Кант і Гегель. Спроба об'єднання їхніх засадничих думок» [24, SS. 173-208], «Основа і хід спекулятивного мислення» [25, SS. 85-138]; від коментаря Гайнца Гаймзета до трансцендентальної діалектики [23, SS. 409-486]; від коментаря Андреаса Грезера до «Вступу» до «Феноменології духу» Гегеля [18].

¹ Тут і далі цитати німецькомовних джерел наводяться в моїх перекладах.

Однак перед тим як безпосередньо переходити до викладення стосунку Абсолюту до трансцендентальної апперцепції в трансценденталізмі Канта і Гегеля, я зупинюсь на удокладненні завдання трансцендентальної онтології, котре стане провідною ниткою дослідження.

Об'єкт дослідження. Співвідношення трансцендентального ідеалу і трансцендентальної апперцепції в «Критиці чистого розуму» Імануеля Канта; Гегелеве вчення про Абсолютне знання.

Предмет дослідження. Абсолют як першопринцип.

Мета дослідження. Моєю метою є зображення, на прикладі трансцендентальної філософії Канта і Гегеля, походження (джерела) *трансцендентальности* трансцендентальної апперцепції.

Основні завдання дослідження. Спробую обґрунтувати те, що (1) Абсолют покладає ядро досвіду (емпіричного чи трансцендентального) – трансцендентальну апперцепцію, але (2) він не покладає безпосередньо самого досвіду, адже це здійснює трансцендентальна апперцепція, тобто (3) Абсолют покладає досвід упосередковано.

Теоретико-методологічна база. Компаративістський метод, метод реконструкції, діалектичний метод.

Розділ 1. ТЕМАТИЗАЦІЯ ЗАВДАННЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ОНТОЛОГІЇ

Очевидно, що в межах трансцендентальної онтології має експліцитно порушуватись питання про буття. Зрештою, онтологія як універсальна теорія буття, про що йшлося у § 1, має передувати будь-якому іншому філософському запитуванню, наприклад, запитуванню про об'єктивну значливість та походження пізнання чи значливість та джерело вчинків (гносеологія та практична філософія).

Так, наприклад, «Етика» Баруха де Спінози складається з п'яти частин, перша з яких присвячена Богові (De Deo), який є джерелом природи і походження скінченного духу (*natura et origine mentis*), зрештою, мовою філософії Спінози саме Бог є буттям. Квінтесенція онтології Спінози увиразнена, як на мене, у теоремі VII, частини II (prop. 7 p. 2), а саме: «*Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*» [32, S. 108] – «порядок і зв'язок ідей той самий, що й порядок і зв'язок речей», тобто пізнаючи онтологічний порядок і зв'язок (ідеї), – ми пізнаємо реальний порядок і зв'язок (речі), або, іншими словами, – пізнаючи онтологічний порядок ми конституюємо порядок реальний. Розгляньмо визначення I, частини I (defin. 1 p. 1), де Спіноза визначає Бога: «*Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens*» [32, S. 4] – «під причиною себе я розумію те, чия сутність містить (involvit) існування, або те, чия природа не може схоплюватись (concupi) без існування». Тобто Бог, як першопринцип, є (1) самим буттям (*cujus essentia involvit existentiam*), себто абсолютною дійсністю, і (2) абсолютною необхідністю (*cujus natura non potest concipi nisi existens*), адже його сутність не може містити неіснування, тобто можливості. Можливість міститься в природі скінченного людського духу (*mentis humanae*), адже людина

може як існувати, так і не існувати. Буття не становить сутності людини, що Спіноза прояснює в аксіомі I, частини II (axiom. 1 p. 2): «*hominis essentia non involvit necessariam existentiam...*» [32, S. 100] – «сутність людини не містить необхідного існування», але людську сутність *конституують* (constituitur) модуси атрибутів Бога, наприклад, модуси мислення (modis cogitandi), адже мислення є атрибутом Бога. Отже, Бог *конститує* сутність скінченного людського духу (humanae mentis essentiam constituit – coroll. prop. 11. p. 2).

До речі, надзвичайно показовою є помилка, котрої припустився німецький перекладач «Етики» Вольфганг Бартушат, коли переклав Спінозове *cōnstituo*, *uī*, *ūtum*, *ere*, як *ausmachen*, що означає: становити, складати. Але Бог не становить сутності людини, він конститує цю сутність, через свої атрибути. Якби Бог становив сутність людини, то її існування мало б бути необхідним, що не так. ***Сутністю людини є мислення, а не існування.*** Спіноза формулює це стисло – *homo cogitat* аксіома II, частини II (axiom. 2 p. 2) [32, S. 102]. Таким чином, мислення буття є необхідністю людської природи (*suae naturae necessitate*), що робить людину свобідною річчю (*res libera*), себто свобода є сутністю людини. Але не всі люди свобідні, отже, не всі люди мислять.

Мислячи першопринцип, а немає жодних сумнівів, що для Спінози Бог є першопринципом, Абсолютом, ми покладаємо *необхідність* існування одичної речі (*rei singularis*). Таким чином, у філософії Спінози онтологія передує теорії пізнання і конститує її. Хоча й філософія Спінози містить теорію буття, але в ній не знайти експліцитної постановки питання про буття. Тому, для тематизації завдання трансцендентальної онтології, онтологія Спінози не може бути відправною точкою.

Таким відправним пунктом, як на мене, може бути фундаментальна онтологія Мартина Гайдегера, в межах якої здійснена

експліцитна постановка питання про буття. Розгляньмо центральні положення фундаментальної онтології.

Центральні положення фундаментальної онтології, про які стисло йтиметься, викладені в центральній праці Гайдегера “Буття і час”. Поступування мого огляду полягатиме в загальній реконструкції питання про смисл буття взагалі, що його порушує Гайдегер у §§ 1-11. Слід почати із завдання, котре Гайдегер ставить перед своїм твором: “Конкретна розробка питання про смисл “*буття*” є задумом (Absicht) нижченаведеного твору. Інтерпретація *часу* як можливого горизонту кожного розуміння буття взагалі є його попередньою ціллю” [19, S. 1]. Гайдегер починає зі *смислу буття взагалі* – така постановка питання абсолютно не властива добі, за якої це питання порушувалось, а тому Гайдегерові, окрім безпосередньої розробки питання про смисл буття, треба подолати панівні гносеологічні упередження, а, отже, підважити європейську метафізику суб’єктивності. З цією метою він упроваджує поняття деструкції.

Таким чином, метафізика європейської суб’єктивності є забуттям смислу буття взагалі і зосередженням на бутньому, не на бутті. Але для того, аби провести послідовну реконструкцію Гайдегерового поняття деструкції, треба з’ясувати і окреслити те, з допомоги чого проводитиметься деструкція. Адже § 6 починається так: “Будь-яке дослідження – і не востаннє те, що обертається в колі центрального питання про буття – є онтичною можливістю тут-буття. Чиє буття віднаходить свій смисл у часовості” [19, S. 19]. Отже, слід зупинитись на понятті тут-буття (das Dasein), котре впроваджується в § 2, понятті екзистенції (die Existenz), понятті фундаментальної онтології та її стосунку до регіональних онтологій.

Гайдегер зумисно вживає термін тут-буття, аби відмежуватись від метфізичного суб’єктивізму, предметом розгляду котрого є людина як

бутне серед іншого бутнього, та від регіональних онтологій. У жодному разі не можна утотожнювати тут-буття з трансцендентальною суб'єктивністю. Для фундаментальної онтології таке твердження є принциповим. Спробую пояснити перебіг Гайдегерового доведення.

Почну із визначення самим Гайдегером тут-буття: “Це бутнє, котрим є ми самі та котре серед іншого бутнього має буттєву можливість запитання, термінологічно ми схоплюємо як *тут-буття*. Виразна і прозора постановка питання про смисл буття вимагає попередньої належної експлікації певного бутнього (тут-буття), з огляду на його буття” [19, S. 7]. Отже, структура тут-буття не відповідає структурі суб'єктивности, оскільки структура останньої розбудовується за принципом предикативного судження і ґрунтується на предикативному досвіді. Предикативний досвід є досвідом наукового (сцієнтистського) пояснення бутнього, а, отже, людина пояснюється також предикативно (наприклад, у таких науках як біологія, антропологія, психологія тощо), тобто як бутнє серед іншого бутнього. Тут-буття, натомість, є допредикативною (дотеоретичною) цариною, в якій стає можливим запитання про смисл буття взагалі. Буття не може бути схопленим у предикативному судженні, а відповідно й структуру буття не можна висувати зі структури бутнього, як це намагався здійснити Макс Шелер (1874-1928) у своїй праці “Становище людини в космосі” (“Die Stellung des Menschen im Kosmos”, 1927). Щоправда, тут-буття має онтичний вимір, котрий має темпоральний характер. Справді-бо, питання про смисл буття взагалі порушується в часі, як горизонті такого запитання. Часовість тут-буття є його долею, зрештою, часовість є трансцендентальним визначенням тут-буття, чи, мовою Гайдегера, екзистенціалом.

З другого боку, тут-буття має й онтологічний вимір, котрий Гайдегер термінологічно позначає *екзистенцією*. На означенні цього

поняття слід зупинитись докладніше. У § 4 Гайдегер розводить поняття людини як бутнього, що досліджується наукою і поняття тут-буття. Мислитель чітко вказує на онтологічний вимір тут-буття: “Саме розуміння буття є буттєвою визначеністю тут-буття. Онтичне позначення тут-буття полягає в тому, що воно онтологічно є” [19, S. 12]. Іншими словами, онтичність тут-буття полягає в його перебуванні у чуттєвому світі. Більше того, запитування про смисл буття взагалі, що є буттєвою визначеністю тут-буття, можливе лише доти, доки тут-буття онтично наявне. Правочинність такого висновку підтверджує й сам Гайдегер: “Щоправда, лише доти, доки є тут-буття, тобто онтична можливість розуміння буття, «наявне» буття” [19, S. 212]. Отже, лише тут-буття запитує про смисл буття взагалі, а екзистенція є долученням тут-буття до смислу буття взагалі, себто екзистенція є способом, через який буття розкривається для тут-буття. “Саме буття, до якого тут-буття може так або так ставитись і завжди як-небудь ставиться, ми йменуємо *екзистенцією*” [19, S. 12]. Для Гайдегера, як для послідовного трансценденталіста, сутністю тут-буття може бути лише екзистенція: “«Сутність» тут-буття полягає в його екзистенції” [19, S. 42]. В його розумінні екзистенція є мисленням (*ставленням* тут-буття до самого буття про що йдеться в попередній цитаті), а таке ставлення до мислення як до призначення людини ми здибуємо в попередній традиції.

У свою чергу екзистенція відрізняється від суб’єкта тим, що запитує про смисл буття взагалі, суб’єкт, натомість, запитує про буття конкретного бутнього, оскільки не здатен досягнути смислу буття взагалі, через фатальну обмеженість предикативним судженням. Достеменним фундаментом онтології є не трансцендентальний суб’єкт, а буття в його відмінності від бутнього. Можна лише цілком погодитись із сучасним українським трансценденталістом А. Богачовим, коли він пише, що Гайдегер: “...намагається показати універсальну

передвизначеність, тобто такий буттєвий вимір, якому підпорядковане будь-яке розуміння і стосовно якого будь-яка трансцендентальна рефлексія завжди обмежена ... вказує на такий вимір, якого не здатна сягнути жодна трансцендентальна рефлексія, бо цього виміру не сягає активність суб'єктивности” [4, с. 116].

Додаткову увагу на роль екзистенції Гайдегер звертає наприкінці § 25: “Сама «*субстанція*» людини не є духом як синтезом душі і тіла, натомість є екзистенцією” [19, S. 117]. Вище я зазначав, що Гайдегер розводить поняття людини і тут-буття, а у цьому уривкові немовби йдеться про протилежне. Ні. Йдеться про субстанцію людини, що не схоплювана в предикативному судженні, а, отже, про тут-буття.

Слід зауважити, що Гайдегер упроваджує поняття сутності екзистенції, котру позначає термінологічно як **екзистенціалітет** (die Existenzialität). Екзистенціалітет є зв'язком теоретичного упрозорення (Durchsichtigkeit) онтологічної структури екзистенції та з'ясуванням того, що конститує екзистенцію. Надзвичайно важливо збагнути, що саме екзистенціалітет *покладає* екзистенцію. Для позначення розуміння екзистенціалітету Гайдегер упроваджує неологізм – existenzial (екзистенціальний), на відміну від властивого німецькій мові – existenziel (екзистенційний). Аналітика екзистенціалітету і є предметом фундаментальної онтології. “Аналітика екзистенціалітету має характер не екзистенційного, а *екзистенціального* розуміння. Завдання екзистенціальної аналітики тут-буття з огляду на її можливість і необхідність, передвизначене в онтичній конституції (Verfassung) тут-буття ” [19, S. 12-13]. Аналітика як метод розуміння екзистенціалітету, як на мене, застосовується Гайдегером саме внаслідок онтичної конституційованості тут-буття, а це становить трансцендентальний вимір тут-буття, котрий є сукупністю екзистенціалів, як трансцендентальних визначень тут-буття.

Навіщо Гайдегерові потрібна екзистенціальна (онтологічна) аналітика тут-буття, якщо метою фундаментальної онтології має бути смисл буття взагалі? З огляду на вищенаведені міркування на це запитання-закид можна легко відповісти. Авжеж, фундаментальна онтологія переймається винятково смислом буття взагалі, але запитувати про смисл буття взагалі, як я вже пояснив, здатне лише тут-буття – це його сутність (екзистенція). Тому для того, аби перейти до смислу буття взагалі, ми маємо з'ясувати, що таке тут-буття, себто зрозуміти те, що здатне запитувати про смисл буття взагалі. Це є метою екзистенціальної аналітики тут-буття.

Фундаментальна онтологія відрізняється від регіональних через те, що переймається смислом буття взагалі. А регіональні онтології, як вже вище зазначалось, переймаються буттям конкретного бутнього, що розглядається крізь структуру предикативного судження. Відповідно регіональні онтології не обґрунтовують себе, адже залежні від предикативної причиновості (у Гусерля їх обґрунтовував трансцендентальний суб'єкт, котрий був залежним від дихотомії онтичного та онтологічного рівнів). Гайдегер указує на джерело фундаментальної онтології: “Тому *фундаментальна онтологія*, з якої уперше можуть виникнути усі інші, має шукатися в *екзистенціальній аналітиці тут-буття*” [19, S. 13]. Ще раз слід наголосити, що фундаментальна онтологія не є обґрунтуванням значливості регіональних. Якби це було так, то тут-буття перетворилося б на трансцендентального суб'єкта. Але фундаментальна онтологія висвітлює не трансцендентальну умову можливості предикативного досвіду, натомість трансцендентальне передвизначення будь-якого можливого досвіду, навіть досвіду предикативного. Адже екзистенціали, як трансцендентальні визначення тут-буття, заступають поняття категорій як універсальних форм предикативного досвіду. Адже

екзистенціальна аналітика тут-буття не може здійснюватись тими ж засобами, що й екзистенційна аналітика бутнього. Оскільки в першому випадку йдеться про дотеоретичне буття.

Отже, на тлі стислого огляду головних понять, що використовуватимуться під час деструкції історії онтології, можна сформулювати її завдання. Деструкція історії онтології є унаочненням справжнього *фундаменту* онтології, котрим є не суб'єктивність, а буття в його відмінності від бутнього.

Гайдегер чітко формулює *завдання фундаментальної онтології* в § 7, а саме: “Виокремлення буття від бутнього та експлікація самого буття є завданням онтології” [19, S. 27]. Таке виокремлення здійснюватиметься з допомоги екзистенціальної аналітики тут-буття, головні засади якої були розглянуті вище. Поряд із завданням онтології слід розглянути центральне твердження усього “Буття і часу”, а саме: *буття є час*. Смысл буття взагалі як домагання (*der Anspruch*) тут-буття розгортається в часі як горизонті такого домагання, адже не забуватимемо, що тут-буття укорінене (*verwurzelt*) в бутньому, саме тому екзистенціальна аналітика тут-буття врешті-решт приречена бути екзистенційною. Істина буття не може бути остаточно зб'ягненою, оскільки її пошук здійснює необхідно часова істота. Тому шлях до істини буття нескінченний, а остаточною, чи радше абсолютним, може бути саме домагання істини буття – це сутність тут-буття, себто екзистенція. Істина буття є своєрідним колом, Гайдегер назве його герменевтичним колом, котре потребує постійного руху розуміння, інтерпретації. Однак така інтерпретація має відбуватись за встановленими самим буттям правилами, котрі Гайдегер унаочнив в екзистенціальній аналітиці тут-буття. Слід зазначити, що від того, який шлях обирає тут-буття в інтерпретації смыслу буття взагалі – шлях справжності (*die Eigentlichkeit*) чи несправжності (*die Uneigentlichkeit*)

– залежить модус його існування, або його у-світі-буття (In-der-Welt-sein). До модусу несправжності належать, наприклад, такі екзистенціали як: хтось (das Man § 27), чутки (das Gerede § 35), цікавість (die Neugier § 36).

Отже, фундаментальним завданням онтології, за Гайдегером, є прояснення (die Klärung) смислу буття взагалі, котрий уможливорює будь-яке інше запитування. Гайдегер безпосередньо твердить про те, що «питання про буття, тому, має на меті апріорні умови можливості не лише наук, що досліджують бутнє як таке й таке бутнє, і при цьому вже рухаються в розумінні буття, натомість умови можливості самих онтологій розташованих перед онтичними науками та їх засновувальних» [19, S. 11]. У цьому уривкові увиразнена класична трансценденталістська настанова на пошук апріорних умов можливості досвіду, що, однак, розгортається в питанні про буття, а не в питанні про трансцендентальну структуру суб'єктивності, хоча питання про походження трансцендентальної структури суб'єктивності також є питанням про буття, що я спробую показати на прикладі співвідношення трансцендентальної апперцепції та ідеалу розуму в «Критиці чистого розуму».

Отже, Гайдегер відновлює постановку питання про буття у вигляді питання про смисл буття взагалі. Це означає, що без експлікації цього питання мислити по-філософськи неможливо, зрештою, неможливо мислити взагалі. Питання про буття є питанням про першопринцип, засаду засад. Буття є засадою, підставою мислення. У пізній творчості Гайдегера, а саме в його роботі «Положення про засаду» (Der Satz vom Grund) (1957) необхідність вирішення питання про буття формулюється радикальніше: «Чи лунає останнє слово, яке можна сказати про буття: буття значить засада?», «Це питання. Це світове питання мислення. Від

відповіді на нього вирішується, що стане із землею та із буттям людини на цій землі» [22, S. 210-211].

На тлі наведеної вище тематизації завдання трансцендентальної онтології, сформулюю її засадниче питання: *Як взагалі може мислитись буття (Абсолют, безумовне) обумовленою істотою?*

РОЗДІЛ 2. АБСОЛЮТ ЯК ОНТОЛОГІЧНА ЗАСАДА ПІЗНАННЯ В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ ІМАНУЕЛЯ КАНТА

У цьому параграфі, у річищі спекулятивної реконструкції «Критики чистого розуму» (далі – КЧР), я спробую відновити Кантове поняття Абсолюту. Вихідним положенням для мене є те, що Кантова постановка питання є питанням про буття. Саме від тлумачення уривка В 19, де Кант порушує засадниче питання КЧР, залежить загальне бачення КЧР – або як теорії пізнання (досвіду), або як трансцендентальної онтології. Я цілком пристаю до точки погляду Гайдегера, яку він формулює в роботі «Кант і проблема метафізики», що стала епохальною для світового кантознавства, а саме: «Критика чистого розуму не створює «теорії пізнання». Якщо взагалі тлумачення могло б визнаватися за теорію пізнання, тоді слід було б сказати: Критика чистого розуму є не теорією онтичного пізнання (досвіду), натомість теорією онтологічного пізнання» [21, S. 17]. Однак на відміну від Гайдегера, котрий обґрунтовує свою точку погляду тлумаченням Кантового поняття трансцендентальної сили виображувати (die Einbildungskraft), я спробую реконструювати Кантове поняття трансцендентального ідеалу та його стосунку до трансцендентальної апперцепції. Тобто я хочу з'ясувати: *чи відбувається трансцендентальний синтез між трансцендентальною апперцепцією і трансцендентальним ідеалом?*

Але погляньмо на Кантову постановку питання: «Тепер властиве завдання чистого розуму міститься в питанні: *Як можливі синтетичні судження a priori?*» [27, В 19]. Іншими словами, що уможливорює об'єктивну значливість стосунку між суб'єктом і предикатом у синтетичному судженні, котре позбавлене стосунку до можливого

емпіричного досвіду? Адже наявність таких суджень Кант констатує в чистій математиці і чистому природознавстві. Надзвичайно важливо не проочити *подвійну* постановку питання Кантом у Вступі до другого видання КЧР. Розгляньмо уважніше уривок В 19 – В 25.

В уривках В 20 і В 22 Кант удокладнює властиве завдання чистого розуму, а саме: (1) як можливі чиста математика і чисте природознавство? (2) як можлива метафізика як наука? У першому питанні увиразнена проблема про можливість трансцендентального синтезу між категоріями (чистими поняттями глузду) та чистим спогляданням (простір і час як трансцендентальні форми чуттєвості). Справді-бо, трансцендентальний синтез відбувається винятково між трансцендентальними формами пізнання, у випадку наук – це трансцендентальні форми чуттєвості і глузду. Кантові важливо з'ясувати, що є ядром такого синтезу, що його покладає, тобто уможлиблює? Але це перший шлях, котрий викладається Кантом у трансцендентальній аналітиці. Саме на тлумаченні цього шляху буде своє бачення КЧР Гайдегер у роботі «Кант і проблема метафізики». Мене ж цікавить другий шлях, а саме: шлях з'ясування можливості метафізики як науки. Себто можливості синтезу трансцендентальних ідей (чистих понять розуму – *die reine Vernunftbegriffe*) та категорій. Чи конституують чисті поняття розуму чисті поняття глузду? Чи покладає трансцендентальний ідеал ядро первинного світу (*die primäre Welt*)² – трансцендентальну апперцепцію? Це другий шлях, який Кант викладає в трансцендентальній діалектиці.

Отже, Кантова постановка питання іншими словами лунає так: як можливий трансцендентальний (апріорний) синтез (1) чистого споглядання і категорій (синтез I) та (2) категорій і чистих понять

² Первинний світ – термін, який вживає Дитер Генрих у своїй реконструкції основи і ходу спекулятивного мислення. Цим терміном він позначає попереднє конституювання світу через трансцендентальний синтез категорій та чистого споглядання. Таке конституювання Генрих називає

розуму (синтез II)? Таким чином, в уривку В 19 не йдеться про можливість апофантичних синтетичних суджень, що позбавлені стосунку до емпіричного досвіду, натомість про можливість трансцендентального синтезу, отже, про онтологічне джерело самого синтезу (питання про *копулу*).

Отже, через реконструкцію поступовання Кантового доведення – я спробую увиразнити стосунок трансцендентального ідеалу до трансцендентальної апперцепції.

2.1. Трансцендентальний ідеал як мета Критики чистого розуму

В українській кантознавчій традиції панівними є гносеологічні викладки “Критики чистого розуму”, в яких Кантова критика розуму розглядається як теорія пізнання, а й, відповідно, трансцендентальний ідеал зображується як суто гносеологічний ідеал [8, С. 71-74]. З такого розуміння трансцендентального ідеалу й висновується суперечність критики розуму, а саме: принципово непізнавану річ саму по собі (*das Ding an sich selbst*) Кант робить засадою, а отже й причиною пізнавальної єдності, що немовби і є метою трансцендентальної діалектики. Причина ж є однією з категорій, себто апіорною формою глузду (*der Verstand*). Категорії ж, за Кантом, хоч і є апіорними формами глузду, що незалежні від емпіричного досвіду та чуттєвих споглядань як матеріялу (*der Stoff*) такого досвіду, однак без повсякчасної взаємодії з останніми – утрачають будь-який сенс. А отже, висновують критики Кантової речі самої по собі, принципово пізнавально трансцендентна річ сама по собі (а так воно в трансцендентальній аналітиці і є), як причина пізнавальної єдності,

діяльною формою єдності (*die fungierende Einheitsform*), якій протиставляє єдність через ідеї, або *інтегративну* єдність (*die integrative Einheit*) [25, SS. 119–120].

починає взаємодіяти з чуттєвістю (die Sinnlichkeit) – суперечність очевидна.

З такою точкою погляду я погодитись не можу, що й спробую обґрунтувати в цій роботі. Принагідно сформулюю ті положення, які я доводитиму. По-перше, трансцендентальний ідеал є не гносеологічним, а онтологічним ідеалом. По-друге, функція речі самої по собі в трансцендентальній аналітиці та трансцендентальній діалектиці цілком відмінна, адже в першій розглядається теоретичний вжиток розуму (наука), який хоч і є первинно трансцендентальним, однак повсякчас узаємодіє з чуттєвістю, натомість у діалектиці розглядається спекулятивний вжиток розуму (метафізика), який жодного стосунку до чуттєвості не має.

У трансцендентальній логіці загалом ідеться про глуздове пізнання, про що пише сам Кант у першому абзаці “Аналітики засад” (die Analytik der Grundsätze): “Загальна логіка побудована за планом, який цілковито збігається з розподілом вищих пізнавальних спроможностей. Цими спроможностями є: **глузд, сила судити, розум.** Тому такій доктрині в її аналітиці йдеться про поняття, судження та умовисновки, в прямій відповідності функціям і порядку таких сил душевности, які взагалі розуміються під широким йменням глузд” [27, В 169]. Але якщо в трансцендентальній аналітиці Кант переймається зображуванням властиво наукового пізнання (синтез I), а саме його трансцендентальних форм, що *передують* будь-якому емпіричному досвідові та *уможливлюють* його, себто категорій, або чистих глуздових понять (die reine Verstandesbegriffe), які, проте, мають повсякчас узаємодіяти із чуттєвістю, бо інакше перетворяться на голу форму мислення (die bloße Form des Denkens), що не буде в змозі уявити жодного предмета, – то в трансцендентальній діалектиці йдеться про пошук такої аподиктичної підстави, відштовхуючись від якої можна

було б досягнути найвищої єдності пізнання (інтегративної єдності, про яку пише Д. Генрих), через конституювання трансцендентальної апперцепції.

Властиво в глузді такої підстави немає, а тому й істина, якої досягає глузд є лише формальною, а не змістовою, адже формальне істини полягає в узгодженні законів глузду з чуттєвістю: “А в узгодженні із законами глузду полягає формальне будь-якої істини” [27, В 350]. Досягнути найвищої єдності пізнання, повсякчас узаємодіючи із чуттєвістю, себто з розмаїттям чуттєвого світу, – не є можливим, але така попередня (діяльна) єдність є необхідною, адже, як зауважує Д. Генрих: «щоправда діяльний сенс єдності має перевагу, тому що без нього не виникло б ані жодного поняття світу, і тому що лише разом з таким поняттям світу може утворюватися також розумовий центр, з якого в поле бачення можуть також потрапляти ідеї, а отже також інтегрувальне поняття єдності: ідеї задіяні лише через те, що вони мають адресатів у розумі суб’єктів свідомого життя» [25, S. 120]. Така єдність має відштовхуватись від принципів, а не від правил, які творить глузд. Така найвища єдність може ґрунтуватись лише на принципах, спроможністю творення яких є розум.

Для того, аби безпосередньо наблизитись до трансцендентального ідеалу, як мети критики чистого розуму та джерела будь-яких принципів, слід, як на мене, бодай в загальних рисах зобразити шлях, яким рухається Кант у керунку до найвищої єдності пізнання, яка здобувається саме через поняття трансцендентального ідеалу. Шлях, що його пропонує Кант – є шляхом поступового очищення від розмаїття чуттєвого світу, чуттєвості. Кант наголошує, що критика розуму й покликана для того, аби впоратись із догматичним безладом, щоб “...замість нього поставити тверду критику, що як істинне очищення (Kathartikon), вдало відведе облуду, разом з її супроводом,

усезнайством” [27, В 514]. Отже, критика чистого розуму є поступуванням до істини буття, себто змістової істини, на відміну від суто формальної істини глузду.

Таким чином цей шлях починається з чистої чуттєвості, що зображена в трансцендентальній естетиці. Чуттєве споглядання має свої апріорні форми – простір і час (чисте споглядання а ріорі – В 73), без яких таке споглядання унеможлиблюється. Простір і час є трансцендентальними формами чуттєвого споглядання, які не виснувати з жодного відчуття. Ці форми впорядковують будь-яке чуттєве споглядання, однак у ньому самому міститись не можуть, бо в такому разі вони були б частиною емпіричного споглядання. У цьому полягає трансцендентальна ідеальність простору й часу, як перший крок до трансцендентального ідеалу, який, як стане зрозуміло згодом, і уможлиблює цю ідеальність. Саме відкриття трансцендентальності простору і часу є необхідною умовою для вирішення загального завдання трансцендентальної філософії і КЧР, оскільки в трансцендентальному синтезі брати участь можуть лише трансцендентальні форми, іншими словами в судженні а ріорі синтетично можуть сполучатися (*synthetisch verbunden werden kann*) лише трансцендентальні форми.

Наступним кроком до трансцендентального ідеалу є трансцендентальна аналітика, в якій зображується поступування глуздового пізнання, себто науки. Глуздове пізнання складається з двох спроможностей, а саме: властиво глузд і сила судити (*die Urteilskraft*). Глузд, трансцендентальними формами якого є категорії, є спроможністю творення правил, а сила судити є спроможністю підведення під правила, себто вирішення того, чи дещо підпадає під дане правило, а чи ні [27, В 171]. Однак як глузд, так і сила судити повсякчасно взаємодіють із чуттєвістю, себто із цариною емпіричної причиновості. Така взаємодія

відбувається через ще одну спроможність, яку Кант іменує силою виображувати (*die Einbildungskraft*). Сила виображувати підводить глуздові поняття під кореспондувальні їм споглядання. Через те, що сила виображувати а priori визначає чуттєвість, вона є спонтанністю (*die Einbildungskraft als eine Spontaneität*), котра діє усупереч емпіричній причиновості, а тому є трансцендентальним синтезом.

М. Гайдегер, наприклад, зазначає, що саме трансцендентальна сила виображувати є формувальним осередям (*die bildende Mitte*) онтологічного пізнання. «Однак трансцендентальна сила виображувати центральною темою стала не вперше у вченні про трансцендентальний схематизм, натомість вже в попередній стадії підставопокладення (*Grundlegung*), у трансцендентальній дедукції» [21, S. 127] Спонтанність сили виображувати є нижчою формою спонтанности на шляху до трансцендентального ідеалу.

Отже, категорії, як чисті глуздові поняття, містять умови можливості будь-якого емпіричного досвіду. Сила ж судити надає засади (*die Grundsätze*) такої можливості. Таким чином, у трансцендентальній аналітиці зображені трансцендентальні форми глуздового пізнання, що передують та уможливають будь-який емпіричний досвід, проте за відсутности такого досвіду, як конкретного знання, ці форми виявилися б порожніми. А це значить, що глуздове пізнання, хоч і містить умови можливості будь-якого чуттєвого досвіду, однак саме є залежним від такого досвіду, або від чуттєвості. А отже, глуздове пізнання не може обґрунтувати саме себе, а тому єдність пізнання, що досягається в глузді, лише формальна, тобто об'єктивна реальність ще не є речовістю (*die Sachheit*), про яку йтиметься в трансцендентальному ідеалі, натомість лише об'єктивною значливістю (*die objektive Gültigkeit*), яка полягає в мірі зіставности категорій та чуттєвих споглядань. Саме в цьому полягає формальне істини. Кант

констатує, що глузд повністю залежить від умов можливого емпіричного досвіду, хоча самі умови такого досвіду перебувають виключно в самому глуздові, тобто є трансцендентальними.

Як допіру зазначалось, глузд не здатен зглибити джерела свого пізнання, а отже, він й не може визначити межі свого власного вжитку, тому такий вжиток є завжди неповним. Адже, якщо глузд намагався б визначити такі межі, то він з необхідністю був би змушений переступати умови можливого емпіричного досвіду, а на це, з огляду на його природу, він не здатен. Для того, аби вказати такі межі вже в трансцендентальній аналітиці, Кант уводить поняття речі самої по собі (ноумен), яке може мати лише негативне застосування. “Поняття ноумена є, отже, суто *граничне поняття* (ein Grenzbegriff), для того, щоб обмежувати домагання чуттєвості, і таким чином має лише негативний вжиток” [27, В 311]. Хоча категорії і мають трансцендентальне значення, проте не можуть мати трансцендентального вжитку, оскільки будь-який предмет, за Кантом, міститься в чуттєвому спогляданні. Через поняття ноумена глузд обмежує чуттєвість, але так само ставить границі собі самому, адже глузд не може пізнати річ саму по собі через жодну категорію, бо категорія має лише емпіричний вжиток, хоч і трансцендентальне значення, котре уможлиблює такий вжиток. Кант звертає додаткову увагу на виключний емпіричний вжиток категорій в §30 “Прологомен”: “Тому, отже, чисті глуздові поняття цілком і повністю не мають жодного значення, якщо вони відваблюються (abgehen) від предметів досвіду та прагнуть покликатися на речі самі по собі (ноумени)” [30, S. 79].

Останнім кроком до ідеалу чистого розуму є трансцендентальна діалектика. Слід зауважити, що діалектика виконує притьмом дві функції: по-перше, тут досягаються правила повного вжитку глузду, себто змістового; по-друге, діалектика є самостійною частиною КЧР,

оскільки тут ідеться не просто про підставопокладення глуздового пізнання, а про здобуття змістової істини (трансцендентального змісту), себто істини буття.

Як на мене, поширеним недоглядом в інтерпретації тексту Канта є твердження, що умовами можливості досвіду є апіорні форми споглядання (чисте споглядання) та чисті поняття глузду (категорії). Такої точки погляду, зокрема, дотримується М. Мінаков [9, С. 67]. Я певен того, що таке твердження суперечить Кантовому задуму, про що свідчить текст КЧР: «Так само ми можемо чекати, що форма умовисновків, якщо ми застосуємо її до синтетичної єдності споглядання, у відповідності з категоріями, міститиме джерело особливих понять а ріогі, які ми можемо назвати чистими поняттями розуму, або т р а н с ц е н д е н т а л ь н и м и і д е я м и, котрі визначатимуть за принципами ужиток глузду в цілому сукупного досвіду» [27, В 378]. Я спробую обґрунтувати, що, за Кантом, трансцендентальні ідеї також є умовами можливості досвіду, причому умовами найпосутнішими, без яких такий досвід був би неповним, і, зрештою, неможливим.

Отже, апіорними формами розуму є чисті розумові поняття (die reine Vernunftbegriffe) – трансцендентальні ідеї, що їм у чуттях не може бути даний адекватний предмет. Трансцендентальні ідеї розглядають емпіричне (глуздове) пізнання, як визначене через абсолютну тотальність умов (eine absolute Totalität der Bedingungen), що закінчується в повністю безумовному. Але для розуму з його ідеями виникає небезпека трансцендентальної позірности (der transzendentale Schein), коли предмет таких ідей шукають у можливому емпіричному досвіді, себто плутають спосіб глуздового пізнання із розумовим. Саме внаслідок цього виникають паралогізми, антиномії, а також докази існування Божого. Кант дає влучне й стисле формулювання природи

антиномій в рефлексії №1400: “Усі антиномії породжені тим, що безумовне шукають у чуттєвому світі” [6, С. 280]. Це ж твердження можна застосувати й до паралогізмів. Оскільки трансцендентальні ідеї жодного стосунку до емпіричного досвіду не мають, то й, відповідно, немає такого споглядання, в якому був би даний їх предмет.

Для того, аби подолати таке утруднення Кант уводить поняття спонтанності розуму (*die Spontaneität der Vernunft*), яка, на відміну від спонтанності сили виображувати, є незалежною від чуттєвості. Таким чином емпіричній причиновості протистоїть трансцендентальна, себто свобода, яка здійснювана в практичному вжитковій розуму, через спонтанність розуму, як можливість чинити всупереч емпіричній причиновості та творити власну причиновість згідно з трансцендентальною ідеєю свободи. Але така причиновість має характер речі самої по собі, оскільки визначає людину, як інтелігібельну істоту, яка перебуває в глуздовому світі (*die Verstandeswelt*), що не підлягає умові часу, на відміну від емпіричної причиновості, що має характер речі в явищі та такій умові кориться. З цього стає зрозумілим, що розум не підпорядкований умові часу, а отже й часовій послідовності. Тому розум: “...не погоджується з тією підставою, що дана емпірично, та не йде за порядком речей, як він постає в явищі, натомість із повною спонтанністю творить свій власний порядок згідно з ідеями, до яких він допасовує емпіричні умови...” [27, В 576]. Чинення згідно з трансцендентальною ідеєю свободи виявляється через поняття належного (*das Sollen*), що ґрунтується саме на понятті розуму, а не на явищі, адже в чуттєвому світі глузд пізнає лише те, що є в часовій послідовності, а належне трансцендентне такій послідовності. Отже, причиновість згідно з свободою є інтелігібельною підставою як учинків, так і пізнання. Для остаточного обґрунтування цього першого, як каже

Кант, нами зробленого кроку за чуттєвий світ, і потрібне поняття трансцендентального ідеалу.

Саме тут і порушується питання синтезу II, і проблематичність його вирішення, адже умовою синтезу I є час як чисте споглядання. Синтез II не передбачає чистого споглядання, адже трансцендентальні ідеї не взаємодіють із чуттєвістю. Кант шукає принцип синтезу II, якщо принципом синтезу I була трансцендентальна апперцепція, то принципом синтезу II є трансцендентальний ідеал.

2.2. Трансцендентальний ідеал як першопринцип і конститутивна функція буття

Надзвичайно важливим є те, що під ідеалом чистого розуму Кант розуміє трансцендентальну ідею не лише *in concreto*, а й *in individuo*, цей пасаж, як на мене, слід розуміти таким чином, що ідеал розуму може бути реалізовним лише особистістю, або мислячою річчю, адже далі Кант удокладнює свою думку так: "...тобто як одиничну річ, визначувану або зовсім визначену лише через ідею" [27, В 596]. Як зазначалось вище людина, як інтелігібельна істота, визначувана через трансцендентальну ідею свободи, яка має характер речі самої по собі. Адже в чуттєвому світі перебувають усі люди згідно своєї природи, а в глуздовому світі перебувають лише особистості, чи, на мові Канта, індивіди. Кант навіть проводить паралель із Платоном, говорячи про те, що для нього ідеалом є те, що Платон розумів під ідеєю божественного глузду (*eine Idee des göttlichen Verstandes*), цебто ідея *in individuo*.

Через поняття трансцендентального ідеалу Кант упроваджує регулятивну функцію буття – *суцільне визначення* (*die durchgängige Bestimmung*). Спробуймо реконструювати Кантове поняття суцільного визначення, адже воно є підставовим для онтологічного прочитання

КЧР. Суцільне визначення неможливо пізнати через синтез категорій та чистого споглядання, адже воно є умовою можливості такого синтезу, про що пише сам Кант у рефлексії № 844: «Через досвід я пізнаю існування (Existenz), але не суцільну детермінацію: це відбувається завдяки розуму» [6, С. 166]. Під час критики розуму світ підлягає суцільному визначенню, себто людина збагає світ, через поширення буття як трансцендентального ідеалу, що захоплює пізнання в єдність. Буття, для Канта, перебуває поза відношенням між суб'єктом і предикатом, себто емпіричною причинністю, якій підлягає глуздове пізнання (наука). Буття не може бути жодним реальним предикатом, адже предикат передбачає суб'єкт, а це емпірична причинність, що передбачає час як апіорну форму чуттєвого споглядання – буття ж (річ сама по собі) трансцендентне часові й чуттєвому світові (die Sinnenwelt), який в своєму визначенні підлягає цій апіорній формі. Буття є радше трансцендентальним предикатом, тобто предикатом, який покладає трансцендентальний зміст будь-яких реальних предикатів. Іншими словами, буття не взаємодіє з чистим спогляданням, а покладає його. «*Буття*, вочевидь, не є жодним реальним предикатом, тобто поняттям дечого, що може приєднуватися до поняття речі. Воно є лише покладанням речі або певних визначень самих по собі» [27, В 626]. У трансцендентальному ідеалові буття втрачає свою трансцендентність чуттєвому світові, яку воно мало в трансцендентальній аналітиці, де поняття речі самої по собі лише обмежувало зазіхання глузду вийти за рямця емпіричного пізнання, і застосовувати свої категорії трансцендентальним чином. Себто річ сама по собі стає причиною пізнання, але причиною трансцендентальною, тобто такою, що стосується трансцендентального змісту, а отже змістової істини, істини буття.

Як зазначає в своєму коментарі Г. Гаймзет, поняття суцільного визначення вже використовувалось Крістіаном Вольфом, який казав про “*existentia est omnimoda determinatio*” та навпаки “*omnimodo determinatio est existentia*” [23, S. 427]. Зрештою про *principium omnimodae determinationis* говорить і сам Кант у рефлексії №1622 і №1623 [6, С. 328]. Суцільне визначення є засадою, якій підлягає кожна **рiч**, за своєю можливістю, на відміну від засади визначуваності (*die Bestimmbarkeit*), якій підлягає кожне **поняття** з огляду на те, що в ньому самому не міститься. Тобто у випадку поняття йдеться лише про формальне підведення з двох протилежних предикатів того, яке відповідає визначуваності цього поняття. У випадку ж речі, з усіх можливих предикатів речей, оскільки вони порівнюються зі своїми протилежностями, має відповідати лише один. З цього видно, що визначуваність понять є умовою об’єктивної значливості, себто формального істини, а суцільне визначення речей є властиво реальністю (речовістю), себто істиною буття. У § 76 «Критики сили судити» Кант, як на мене, удокладнює цю дихотомію, говорячи про можливість та дійсність, котрим відповідає поняття та річ (речовість). «Але тепер усе наше розмежування суто можливого та дійсного ґрунтується на тім, що перше означає лише покладання уявлення речі відповідно нашому поняттю і спроможності мислити взагалі, однак останнє означає покладання речі самої по собі (*поза цим поняттям*)» [29, S. 354]. Тобто буття (річ сама по собі) є умовою дійсності трансцендентального змісту предикатів, про що йшлося вище.

Для прояснення поняття суцільного визначення слід докладніше розглянути рефлексії №№ 826–833, 1594, 1626.

У рефлексії № 826 Кант стверджує, що поняття суцільного визначення є стосунком до всезнання (*Allwissenheit*) [6, С. 163]. У рефлексії № 1594 Кант удокладнює цю думку, говорячи, що

«можливість речі є суцільно визначена лише через сукупну можливість Усього; і хто хоче цілком пізнати щось, мусить пізнати все» [6, С. 322]. Суцільне визначення підпорядковує трансцендентальний зміст предикатів першопринципу, тому в суцільному визначенні можливість і дійсність збігаються, що не відбувається в частковому визначенні, оскільки «субстрат суцільного визначення є те, що містить матерію для всіх визначень речі взагалі» [6, С. 329]. Іншими словами, субстратом суцільного визначення, або його джерелом є трансцендентальний ідеал.

Оскільки трансцендентальний ідеал лежить у підставі суцільного визначення, то з точки погляду трансцендентального змісту він розмежовує речі, що виражають буття і утворюють реальність (речовість), що здійснюється через трансцендентальне ствердження (*die transzendentale Bejahung*), та небуття саме по собі, через трансцендентальне заперечення (*die transzendentale Verneinung*), а де воно мислиться, там уявляється усунення будь-якої речі. Трансцендентальне ствердження є більшим засновком суцільного визначення всіх речей, оскільки його скеровує саме буття через трансцендентальний ідеал, що є "...уявлення про сукупність усієї реальности, не лише поняття, яке *підпорядковує собі* всі предикати за їхнім трансцендентальним змістом, а й поняття, що *осягає їх у собі*" [27, В 605]. У цьому уривкові яскраво увиразнена хитрість Канта, адже він стверджує, що його ідеал, не є творчим (*schöpferisch*) як у Платона, а має лише регулятивну практичну силу, і саме таким він був би, якби Кант зупинився в цьому пасажі на тому, що трансцендентальний ідеал є поняттям, що *підпорядковує собі* усі предикати за їхнім трансцендентальним змістом, але Кант на цьому не зупиняється кажучи, що ідеал *осягає їх у собі* (*in sich begreift*). Саме в цьому трансцендентальний ідеал виступає як конститутив, адже трансцендентальний зміст предикатів не може бути даним у глуздовому

пізнанні, що узалежнено від чуттєвості, а лише в мисленні самого буття, безумовного, зрештою, в мисленні скінченною істотою Бога.

Отже, поняття речі самої по собі або буття завдяки трансцендентальному ідеалові стає суцільно визначеним, зумовлюючи, таким чином, усе пізнання й приписуючи глуздові правила його повного, себто змістового, вжитку. Річ сама по собі (буття) у властивому значення з'являється лише під час критики розуму в трансцендентальному ідеалі, через який стає не лише регулятивним принципом усього пізнання та чинення, а й конститутивом, без якого уся споруда чистого розуму руйнується. Цебто усе пізнання є залежним від трансцендентального ідеалу, якому людина, як інтелігібельна істота, намагається уподібнюватись. Цим закінчується шлях очищення (Kathartikon) – чистий розум уподібнюється буттю, а, отже, здобувається істина буття.

У понятті речі самої по собі немає нічого радикально суперечливого, а тим більше Кант не збочує до жодного агностицизму, оскільки буття не може постати в глузді, який залежить від чуттєвості, а тому на етапі трансцендентальної аналітики лише вказує глуздові границі його вжитку, та упереджує його зазіхання на пізнання безумовного, себто трансцендентальний вжиток, який може призвести до омани, позірности.

Підбиваючи проміжні висновки, зазначу таке:

- Трансцендентальний ідеал є онтологічним ідеалом, оскільки буття (річ сама по собі) в його понятті стає не суто регулятивним принципом, а й конститутивним, адже лише через ідеал чистого розуму стає можливою найвища єдність пізнання, а разом з нею й властиво реальність (речовість);
- Трансцендентальний ідеал, як мета критики чистого розуму, в практичному вжиткові розуму перетворюється на найвище добро (das

höchste Gut), що визначає і підпорядковує всі вчинки людини, як інтелігібельної істоти;

- Річ сама по собі, як трансцендентальна причина, не є категорією, а трансцендентальною ідеєю, що унеможлиблює закиди в агностицизмі на адресу Канта, що він, мовляв, робить емпіричною причиною емпірично трансцендентне.
- Через поняття суцільного визначення Кант уводить конститутивну функцію трансцендентального ідеалу, котрий покладає трансцендентальний зміст предикатів.

2.3. Співвідношення трансцендентальної апперцепції і трансцендентального ідеалу

Залишилось у загальних рисах окреслити стосунок трансцендентального ідеалу як першопринципу до трансцендентальної апперцепції як ядра досвіду первинного світу. Я вже показав, що трансцендентальні ідеї конституують трансцендентальний зміст категорій, надаючи принципи для застосування категорій у цілому сукупного досвіду. Але має бути джерело таких принципів, котре скеровує їхнє застосування до категорій. Таким джерелом (*der Ursprung*) є трансцендентальний ідеал, котрий через суцільне визначення конституує *трансцендентальність* трансцендентальної апперцепції, яку Кант називає ще трансцендентальною єдністю самосвідомости «для того, аби позначити можливість пізнання а ріогі з неї» [27, В 132].

Отже, у цьому полягає зміст синтезу II. Надзвичайно важливо зрозуміти, що трансцендентальний ідеал не створює трансцендентального змісту предикатів (трансцендентальні форми пізнання), а покладає (конституує) його. Правочинність такого висновку підтверджує сам Кант у рефлексії № 848: «Усе, що існує, є всуціль

детермінованим; але ця суцільна детермінація не витворює поняття існування (*der Existenz*), а [зумовлює те,] що річ покладається абсолютно, а не лише у відношенні до свого поняття» [6, С. 166]. Причому таке покладання, себто покладання через суцільне визначення, є абсолютним, про що йдеться також в рефлексії № 849: «Усе, що існує, є всуціль детермінованим, бо воно покладається об'єктивно, себто абсолютно» [6, С. 167]. Лише мислення першопринципу дозволяє *вперше* побачити трансцендентальний вимір свідомості. Конститутивність Ідеалу розуму полягає в тім, що через нього ми уперше бачимо об'єктивну реальність як речовість, тобто ми немовби пристаємо до абсолютної точки погляду, до точки погляду Бога, коли світ стає суцільно визначеним, тобто дійсність та можливість речі збігаються.

Для того, аби вказати на стосунок трансцендентальної апперцепції до трансцендентального ідеалу Кант, як на мене, уживає прикметника *ursprünglich* – первинний (той, що стосується джерела, початку). Для удокладнення цієї думки розгляньмо коротке поняття трансцендентальної дедукції (В 168–169). Наведу повністю текст короткого поняття в моєму перекладі:

«Вона (трансцендентальна дедукція – I. I.) є викладенням чистих понять глузду (і з ними усього теоретичного пізнання а *priori*) як принципів можливості досвіду, але цих принципів, як визначення явищ у часі і просторі *взагалі*, – урешті-решт викладенням цих принципів з принципу *первинної* синтетичної єдності апперцепції, як форми глузду в стосунку до простору і часу, як первинних форм чуттєвості» [27, В 168–169].

Отже, первинна синтетична єдність апперцепції як принцип сполучує чисте споглядання та категорії, тобто надає простій логічній формі судження трансцендентального змісту. Більше того, Кант розрізняє об'єктивну та суб'єктивну єдність даних уявлень, через

указівку на джерело такої єдності, а саме: джерелом суб'єктивної єдності є репродуктивна сила виображувати, що має лише суб'єктивну значливість (В 141), натомість джерелом об'єктивної єдності уявлень є об'єктивна або трансцендентальна єдність апперцепції: «судження є нічим іншим, як способом підводити дані пізнання під об'єктивну єдність апперцепції. Слівце-зв'язка Є в даних пізнаннях слугує тій меті, щоб відрізнити об'єктивну єдність даних уявлень від суб'єктивної» [27, В 141–142] Іншими словами, трансцендентальна апперцепція в логічному вжитку є копулою судження, тобто синтезувальною зв'язкою. А в логічному вжитку, буття і є копулою судження [27, В 626]. Отже, принцип Синтезу II стає принципом Синтезу I. Таким чином, можливість трансцендентальної апперцепції сполучувати чисте споглядання з категоріями є буттєвою можливістю, котра углибає в конституювальну силу Абсолюту, котрим є трансцендентальний ідеал.

Додам ще один надзвичайно важливий нюанс. Я вже наводив слова Канта про те, що трансцендентальний ідеал діє через трансцендентальний зміст предикатів (В 605). Трансцендентальним змістом предикатів є *трансцендентальні форми пізнання*, а саме: чисте споглядання (трансцендентальність простору і часу); категорії; синтетична єдність апперцепції, як трансцендентальний принцип ужитку категорій; трансцендентальні ідеї. Завершує цей перелік трансцендентальний ідеал, котрий покладає зміст усіх нижчих форм та є умовою можливості їхнього синтезу. Ще раз наголошу, що, за Кантом, апріорний синтез відбувається та має відбуватися виключно між трансцендентальними формами пізнання. Отже, як питання про можливість синтезу I, так і питання про можливість синтезу II є питанням про буття.

РОЗДІЛ 3. АБСОЛЮТНЕ ЗНАННЯ ЯК САМООБҐРУНТУВАННЯ ДУХУ В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ ГЕОРГА ВІЛЬГЕЛЬМА ФРИДРИХА ГЕГЕЛЯ

У «Феноменології духу» Гегель викладає свою теорію буття. Як влучно зазначає Д. Генрих, Гегель «розвинув форму мислення, котра за всіма пунктами протиставляється Кантовій» [24, S. 175]. Справді-бо, Гегелева діалектика як поступування (das Verfahren) до Абсолютного знання цілковито відрізняється від Кантової трансцендентальної дедукції. Значно відрізняється від попередників й Гегелеве розуміння досвіду. Це стосується, передовсім, Канта і Йогана Готліба Фіхте. Кантове поняття досвіду було розглянуте в попередньому параграфі, тож докладно на ньому я не зупинятимусь.

Першим філософом конкретности серед німецьких ідеалістів був Фіхте. Саме він у «Викладенні вчення про науку (1801/02)» (Darstellung der Wissenschaftslehre) відмовляється від Кантового розуміння досвіду. У § 2 Фіхте розмежує поняття об'єднувальної свідомості (das zusammenfassende Bewußtsein) та свідомості окремого (das Bewußtsein des besonderen). Іншими словами, свідомість окремого Фіхте йменує сприйняттям або досвідом, котрі протилежні знанню. «З'ясоване те, що в знанні ми маємо відмовлятися від голого сприйняття» [16, S. 13]. У примітці до цього параграфу Фіхте радикалізує своє твердження: «Через досвід ми зовсім не можемо знати» [16, S. 13]. Для Фіхте, отже, чуттєве сприйняття (чуттєвий досвід) позбавлене змісту, не є його носієм, іншими словами воно є абстрактним. Конкретність свідомості досягається лише в знанні, абсолютно конкретним образом свідомості є абсолютне знання. Бачимо, що Фіхтеве поняття досвіду повністю протилежне Кантовому. У Гегеля ж ми здимуємо поняття досвіду відмінне як від Кантового, так і від Фіхтевого.

3.1. Гегелева теорія абсолютного знання як нова теорія буття

«Das Sein ist absolut vermittelt» [17, S. 29] – «буття є абсолютно упосередкованим», твердить Гегель у «Передмові» до «Феноменології духу» (далі – ФД). Пояснення цього твердження вимагає попереднього розгляду поняття «досвід свідомости» (die Erfahrung des Bewußtseins), котре углибає в Гегелів проєкт науки досвіду свідомости, який він викладає у «Вступі» до ФД. Для Гегеля абсолютна упосередкованість буття полягає в його попередній беззмістовості, себто абстрактності, адже шлях душі (der Weg der Seele) в керунку до абсолютного знання починається з чуттєвої вірогідности, котра покликається на природні уявлення, що позбавлені змісту, чи, радше, не є його носіями. Масштаб природної свідомости, котра є носієм природних уявлень, не збігається із масштабом абсолютного знання, а тому природна свідомість не може досвідчувати себе. Гегель упроваджує поняття «досвід свідомости» для того, аби розвести емпіричний досвід (досвід природознавчих наук, котрий був зразком для просвітниченої свідомости XVIII-XIX сторіч) і досвід трансцендентальний (досвід свідомости). З цього огляду є слушною заувага Андреаса Грезера: «... вид досвіду, котрий Гегель має на увазі, є, вочевидь, видом трансцендентального досвіду» [18, S. 158]. Шлях до абсолютного знання є шляхом від найабстрактнішого досвіду чуттєвої вірогідности, котра, щоправда, є носієм конкретного змісту, адже шлях досвіду свідомости, полягає у виявленні лише змістових моментів свідомости, – до найконкретнішого досвіду істини буття. Досвід свідомости здійснюється з допомоги обертання свідомости (die Umkehrung des Bewußtseins), котре є поступовим підведенням досвіду свідомости під масштаб абсолютного знання. Але з того, що масштаб свідомости і масштаб буття збігаються в абсолютному знанні, не

впливає те, що такий збіг є історичним (у такому разі було б правочинним твердження про принцип онтогносеологічної відповідності, що, буцімто, міститься в філософії Гегеля) – навпаки, історичний шлях досвіду свідомости зупиняється на духові, як найконкретнішій формі свідомости, натомість спекулятивний шлях досвіду духу вимагає логічного досвіду духу. Адже абсолютне знання не може бути досягнуто історично – лише логічно. Дух є історично конкретне свідомости, абсолютне знання – логічно конкретне духу. Отже, шлях феноменології духу розгортається через обертання абсолютно упосередкованого буття на абсолютне знання. Досвід свідомости є діалектичним рухом (*die dialektische Bewegung*), тобто рухом від абсолютно беззмістового до абсолютного змісту, тобто до Абсолютного знання. «Цей діалектичний рух, який свідомість здійснює в собі самій, як над своїм знанням, так і над своїм предметом, *оскільки для неї з цього виникає новий істинний предмет*, є властиво тим, що зветься *досвідом*» [17, S. 66]. Для Гегеля чуттєвість є найабстрактнішою, найбеззмістовішою. Тому на початку спекулятивного шляху досвіду свідомости буття, як чуттєва вірогідність, є найабстрактнішим, себто абсолютно упосередкованим. Буття ще не є знанням. Шлях ФД, як досвіду свідомости духу, полягає в обертанні абсолютно упосередкованого буття на Абсолютне знання. Сутність діалектичного руху Гегель прояснює в «Передмові» до ФД: «Тому праця полягає зараз не так у тім, щоб очистити індивіда від безпосереднього чуттєвого кшталту (*aus der unmittelbaren sinnlichen Weise*) та припасувати його до мисленої та мислячої субстанції, як радше в протилежному, з допомоги зняття непохитно визначених думок, справджувати та надихати загальне» [17, SS. 26–27]. Діалектичний рух постає тут як справдження та надихання загального, котре є змістовим, адже навіть чуттєва вірогідність (*die sinnliche Gewissheit*), з якої починається діалектичний

рух досвіду свідомости, є змістовим моментом свідомости. Такий рух є рухом абсолютно беззмістового до абсолютного змісту, тобто абсолютного знання. Відбувається, сказати б, спекулятивне насичення досвіду свідомости.

Однак Гегелеве розуміння досвіду свідомости піддається, як на мене, безпідставній критиці з боку Г. Г. Гадамера, котрий зазначає: «Втім, за Гегелем, необхідно, щоб шлях досвіду, здійснюваного свідомістю, привів до такого знання себе (*Sichwissen*), яке вже узагалі не має поза собою нічого іншого, чужого. Завершенням досвіду постає для нього «наука», впевненість у собі, в знаннях, масштаб, з яким він підходить до досвіду, становитиме, таким чином, обсяг знання-себе. Тому діалектика досвіду мусить завершитись подоланням усякого досвіду, досягнутого в абсолютному знанні, тобто у завершеній ідентичності свідомости й предмета» [5, С. 329–330]. Гегель ніколи не зазіхав на подолання досвіду, навпаки, коли він пише про сутність істини знання він стверджує протилежне: «те, що ми стверджували б як його сутність є радше не його істиною, а лише нашим знанням про нього» [17, S. 64]. Підведення масштабу досвіду свідомости під масштаб Абсолютного знання вимагає постійного діалектичного руху, оскільки Абсолютне знання не може посідатись остаточно.

З перспективи Гегелевого розуміння досвіду свідомости видаються сміховинними закиди на його адресу, котрі полягають у звинуваченні Гегеля в тім, що він, начебто, здійснює уречевлення трансцендентального горизонту досвіду свідомости, адже *універсальність такого досвіду не означає його загальної приступності*, що не враховується критиками Гегелевого вчення. Навпаки, Гегель приписував таку властивість (уречевлення горизонту досвіду) природній свідомості, з її «уявленням про досвід як поводження з речами» [18, S.

157]. Уречевлення – це упосередкування, в якому втрачається зміст свідомости. Шлях же досвіду свідомости є, сказати б, розуречевленням.

ВИСНОВКИ

Загальний висновок роботи такий. Домагання буття як мислення першопринципу не просто вперше впроваджує людину до її сутності, про що йдеться у вислові Гайдегера, який я взяв епіграфом до своєї роботи, мислення першопринципу водночас покладає цю сутність. Безперечно тут не місце для відповіді на загальне питання трансцендентальної онтології, яке я порушив у першому розділі, я спробував здійснити лише експліцитну постановку питання про буття. На прикладі трансцендентальної філософії Канта (1) я спробував показати, що Абсолют конститує сутність первинної синтетичної єдності апперцепції – її трансцендентальність. У цьому полягає упосередковане покладання досвіду Абсолютом. На прикладі трансцендентальної філософії Гегеля (2) я спробував увиразнити, що Абсолют конститує трансцендентальний досвід свідомости. Це здійснюється через зміну масштабу досвіду свідомости, та підведення його під масштаб Абсолютного знання.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ І ДЖЕРЕЛ

1. Баумейстер А. Трансцендентальний ідеал як несуперечливе мислення безумовного. Перетлумачення першопринципу метафізики у критичній філософії І. Канта // Кантівські студії 1999: Щорічник Кантівського товариства в Україні. – К.: Тандем, 2000. – 226 с.
2. Баумейстер А. Трансцендентальний схематизм и схема интеллигибельного мира. Кант и Платон. Часть I. // Sententiae. 2000. № 2.
3. Баумейстер А. Трансцендентальний схематизм и схема интеллигибельного мира. Кант и Платон. Часть II. // Sententiae. 2001. № 1.
4. Богачов А. Л. Філософська герменевтика. Навчальний посібник. – К.: Видавництво “Курс”, 2006. – 406 с.
5. Гадамер, Ганс-Георг. Істина і метод. Основи філософської герменевтики / Пер. з нім. О. Мокровольського. – Т. 1. – К.: Юніверс, 2000. – 464 с.
6. Кант Імануель. Рефлексії до критики чистого розуму/Пер. з нім. й латини та прим. І. Бурковського. – К.: Юніверс, 2004. – 464 с.
7. Корет Эмерих. Основы метафизики: Пер. с нем. – Киев: Тандем, 1998. – 248 с.
8. Мінаков М. А. Вчення Канта про віру розуму. – К.: Центр практичної філософії, 2001. – 140 с.
9. Мінаков М. А. Історія поняття досвіду: Монографія. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2007. – 380 с.
10. Светлана Неретина, Александр Огурцов. Пути к универсалиям. – СПб.: РХГА, 2006. – 1000 с.
11. Рассел, Бертран. Історія західної філософії / Пер. з англ. Ю Лісняка, П. Тарашука. – К.: Основи, 1995. – 759 с.

12. Терлецький Віталій. Трансцендентальна філософія і онтологія // Кантівські студії 1999: Щорічник Кантівського товариства в Україні. – К.: Тандем, 2000. – 226 с.
13. Терлецький Віталій. «Пролегомени» І. Канта: трансцендентальна філософія in statu nascendi // Кант Імануель. Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука. К.: ППС-2002, 2005. С. I– LIV.
14. Хайдеггер Мартин. Тезис Канта о бытии // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
15. Dilthey Wilhelm. Die Jugendgeschichte Hegels. – Verlag der königl. Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1905.
16. Fichte, Johann Gottlieb. Darstellung der Wissenschaftslehre : aus d. Jahren 1801/02. – Hamburg : Meiner, 1977.
17. Hegel G. W. F. Phänomenologie des Geistes. – Hamburg : Meiner, 1988.
18. Hegel G. W. F. Einleitung zur Phänomenologie des Geistes. Kommentar von Andreas Graeser. – Philipp Reclam jun. Stuttgart, 2000.
19. Heidegger Martin. Sein und Zeit. – Tübingen : Niemeyer ¹⁸, 2001.
20. Heidegger Martin. Hegels Begriff der Erfahrung, In: Heidegger Martin. Holzwege. – Vittorio Klostermann. Frankfurt am Mein, 1994.
21. Heidegger Martin. Kant und das Problem der Metaphysik. – Vittorio Klostermann. Frankfurt am Mein, 1998.
22. Heidegger Martin. Der Satz vom Grund. – Klett-Cotta. Stuttgart, Neunte Auflage, 2006.
23. Heimsoeth Heinz. Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Dritter Teil: Das Ideal der reinen Vernunft; die spekulativen Beweisarten vom Dasein Gottes; dialektischer Schein und Leitideen der Forschung. – Berlin, 1969.
24. Henrich Dieter. Selbstverhältnisse. Philipp Reclam jun. Stuttgart, 1993.

25. Henrich Dieter. Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik. – Philipp Reclam jun. Stuttgart, 1999.
26. Henrich Dieter. Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft // Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln (Hrsg. G. Prauss). – Koeln, 1973; ss. 223-254.
27. Kant Immanuel. Kritik der reinen Vernunft. – Hamburg : Meiner, 1998.
28. Kant Imanuel. Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. – Suhrkamp. Frankfurt am Mein, 2004.
29. Kant Immanuel. Kritik der Urteilskraft. – Suhrkamp. Frankfurt am Mein, 2004.
30. Kant Immanuel. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. – Philipp Reclam jun. Stuttgart, 2001.
31. Pöggeler, O.: Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes. Verlag Karl Alber. Freiburg/München. 1993.
32. Baruch de Spinoza. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch – Deutsch. – Hamburg : Meiner, 1999.

ДОДАТОК

Словник українських відповідників німецькомовної термінології з обґрунтуванням перекладацьких рішень.

1. Das Seiende – іменник «бутнє» є, безперечно, новотвором, але має коріння в українській мові. Зокрема, відомі дві форми на позначення прийдешнього часу – майбуття і майбутнє. У першому випадку смислове навантаження перебуває на іменникові буття, в другому на іменнику бутнє. Німецьке das Seiende особливо важливе для філософії Гегеля, у межах якої стає поняттям. Надалі традицію розмежування буття і бутнього продовжить М. Гайдегер, котрий позначатиме ціма поняттями онтологічний та онтичний виміри тут-буття. Застосування Гегелем цього іменника свідчить про ущільнення буття, котре стає першопринципом, себто буття не лише обґрунтовує пізнання, а й конститує реальність. Започаткував цю тенденцію Кант, розвівши трансцендентальний ідеал і трансцендентальну апперцепцію. Українське «бутнє» указує на радикальну укоріненість останнього в бутті, про що свідчить спільний корінь у цих іменниках. Так само, як і у німецьких das Sein і das Seiende.
2. Die Urteilskraft – принципний термін для філософії Канта. Наведу контекст: «...so ist Urteilskraft das Vermögen, unter Regeln zu subsumieren, d. i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (casus datae legis) stehe, oder nicht...» [27, В 172]. Збагнено, що в разі, якщо цей термін перекладати як «спроможність судження», то даний уривок перетвориться на нісенітницю. Якщо ж перекладати як «здатність судження», то

Кант припиняє бути філософом Просвітництва, адже тоді важко збагнути такий його вислів В 173: «Der Mangel an Urteilskraft ist eigentlich das, was man Dummheit nennt, und einem solchen Gebrechen ist gar nicht abzuhelfen». Насправді ж, здатність до судження притаманна усім людям як живим розумним істотам, і саме визнання за кожним наявності такої здатності, лежить у підставі такого терміну Кантової практичної філософії як *die Zurechnungsfähigkeit* (*imputatio*), цебто осудність. Без здатності судження інститут покарання за скоєний злочин, перетворився б на безглуздя. Відсутність здатності судження є неосудністю, як нездатністю підводити загальне правило під конкретний випадок. Інша річ, коли йдеться про силу судити (*ingenium* у латиномовній традиції, зокрема у Декарта), котра дійсно є даром, якому не можна навчитись. Таке твердження – провідна нитка усього німецького трансценденталізму від Канта до Гайдегера.

3. *Die Einbildungskraft* – засадничий термін філософії Канта. Наведу визначення Канта В 151: «*Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen*». Отже, даний уривок унаочнює, що в разі перекладу «спроможність виображення», цей пасаж перетвориться на нісенітницю. Кант так само йменує силу виображувати здатністю або спроможністю душі (*Fähigkeit oder Vermögen der Seele*). Отже, єдиний можливий відповідник Кантового терміну в українській мові – сила виображувати. Важливість точного перекладу цього терміну надзвичайно велика. Наприклад, М. Гайдегер, спираючись на поняття сили виображувати, виокремлює два шляхи трансцендентальної дедукції [21, S. 76–84].

4. Das natürliche Bewußtsein, die natürliche Vorstellung – надзвичайно важливі терміни філософії Гегеля, котрі ні в російському, ні в українському перекладах ФД не передані адекватно. Природна свідомість як джерело природних уявлень протистоїть досвідові свідомості. Іншими словами, Гегель протиставляє природний досвід досвідові трансцендентальному, на чому, зокрема, наголошує Андреас Грезер у своєму коментарі до ФД, зрештою, Грезер починає свій коментар тлумаченням поняття «природне уявлення» [18, S. 24-25, 157-158]. А М. Гайдегер, у своєму коментарі, взагалі зазначає, що «Die Erfahrung ist das Gespräch zwischen dem natürlichen Bewußtsein und dem absoluten Wissen» [20, S. 202].
5. Die Umkehrung des Bewußtseins – центральний термін усієї ФД, котрий позначає, сказати б, шлях душі (вислів Гегеля зі «Вступу») до абсолютного знання. Свідомість обертається з абсолютної беззмістовості (чуттєва вірогідність) на абсолютний зміст (абсолютне знання).