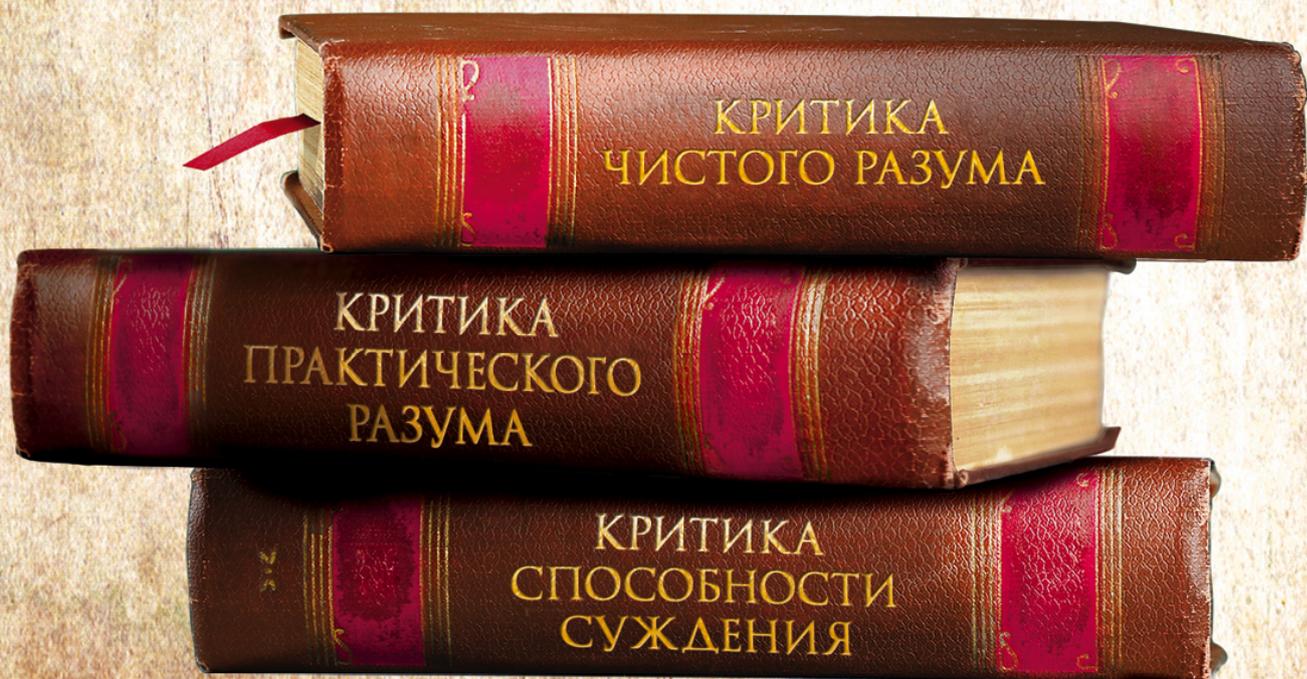


~ БИБЛИОТЕКА ИЗБРАННЫХ ~  
СОЧИНЕНИЙ



# Иммануил Кант

Любовь к жизни —  
это значит любовь к правде



Библиотека избранных сочинений

Иммануил Кант

**Иммануил Кант. Критика  
чистого разума. Критика  
практического разума. Критика  
способности суждения (сборник)**

«ЭКСМО»

УДК 1(091)(430)  
ББК 87.3(4Гем)

## **Кант И.**

Иммануил Кант. Критика чистого разума. Критика практического разума. Критика способности суждения (сборник) / И. Кант — «Эксмо», — (Библиотека избранных сочинений)

ISBN 978-5-04-091830-0

Иммануил Кант не искал ответов на простые вопросы. Он всегда рассуждал о наиболее сложном — и наиболее важном для человека. Как осуществляется процесс познания и как далеко может зайти человек по этому пути? Как соотносятся друг с другом познание и нравственное начало в человеке? Возможно ли достижение святости? Что такое прекрасное? Является ли представление о нем субъективной категорией или объективной? Размышления философа имеют не только теоретический характер. Нравственное, прекрасное — эти категории важны для нас. А границы познания человечество определяет и по сей день. В настоящем издании представлены фрагменты базовых работ одного из величайших философов всех времен. В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

УДК 1(091)(430)  
ББК 87.3(4Гем)

ISBN 978-5-04-091830-0

© Кант И.  
© Эксмо

## Содержание

Вопросы, на которые дает ответ эта книга	7
Иммануил Кант. «Имей мужество пользоваться собственным умом»	9
Критика чистого разума	10
Введение	10
I. Различие чистого и опытного познания	10
II. Мы имеем некоторые познания априори, и даже обыкновенный рассудок не лишен их	10
III. Для философии необходима наука, определяющая возможность, принципы и объем всех познаний априори	11
IV. Различие аналитических и синтетических суждений	13
V. Синтетические суждения априори содержатся во всех теоретических науках разума в качестве принципов	14
VI. Общая задача чистого разума	15
VII. Идея и разделение науки, называемой критикою чистого разума	16
Первая часть трансцендентального общего учения	19
§ 1. Трансцендентальная эстетика	19
Трансцендентальной эстетики первый отдел. О пространстве	20
§ 2. Метафизическое изложение понятия	20
§ 3. Трансцендентальное изложение понятия о пространстве	21
Трансцендентальной эстетики второй отдел. О времени	23
§ 4. Метафизическое изложение понятия времени	23
§ 5. Трансцендентальное изложение понятия времени	23
§ 6. Выводы из указанных понятий	24
§ 7. Объяснение	25
§ 8. Общие замечания к трансцендентальной эстетике	26
Конец ознакомительного фрагмента.	30

**Иммануил Кант**  
**Критика чистого разума.**  
**Критика практического разума.**  
**Критика способности суждения**

Оригинал-макет подготовлен издательским центром «НОУФАН»  
nofunpublishing.com  
valery@nofunpublishing.com  
+7 (903) 215-68-69

© ИП Сирота Э. Л. Текст и оформление, 2018  
© Оформление. ООО «Издательство «Э», 2018

\* \* \*



Иммануил Кант (1724–1804)

## **Вопросы, на которые дает ответ эта книга**

### **ЧТО ВНАЧАЛЕ – ОПЫТ ИЛИ ПОЗНАНИЕ?**

Познание следует за опытом и возможно только при его наличии.

### **КАК РАЗУМ ПРИХОДИТ К ПОТРЕБНОСТИ В НАУКЕ?**

За счет того, что человек наделен способностью к критике. Догматизм породить науку не способен.

### **МОГУТ ЛИ У ОДНОЙ ВЕЩИ БЫТЬ ДВА ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ ПРИЗНАКА?**

Да, если они разделены во времени.

### **ЧТО ТАКОЕ ПРИКЛАДНАЯ ЛОГИКА?**

Всеобщая логика становится прикладной, если она имеет дело с правилами деятельности рассудка при субъективных опытных условиях, о которых говорит психология.

### **ЧЕМ ПОНЯТИЯ ОТЛИЧАЮТСЯ ОТ ЧУВСТВЕННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ?**

Первые основываются на деятельности и получаемом в ее процессе опыте, вторые – на переживаниях.

### **КАКОЙ КРАТКОЙ ФОРМУЛОЙ МОЖНО ВЫРАЗИТЬ ДЕЙСТВИЕ, КОТОРЫМ ОПРЕДЕЛЯЕТСЯ БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА?**

«Я мыслю». Я существую, поэтому как разумное существо подчинен своему внутреннему чувству.

### **ЧТО ТАКОЕ ПРИРОДА?**

В самом общем смысле слова – существование вещей, подчиненное законам.

### **ЧТО ТАКОЕ СВЯТОСТЬ?**

Полное соответствие воли с моральным законом, совершенство, недоступное ни одному разумному существу в чувственно воспринимаемом мире ни в какой момент его существования.

### **ЧТО ТАКОЕ СЧАСТЬЕ?**

Это такое состояние разумного существа в мире, когда все в его существовании происходит согласно его воле и желанию; следовательно, оно основывается на соответствии природы со всей его целью и с главным определяющим основанием его воли.

### **СКОЛЬКО ОБЛАСТЕЙ ИМЕЕТ НАША ПОЗНАВАТЕЛЬНАЯ СПОСОБНОСТЬ?**

Две – область понятий природы и область понятия свободы, ибо через эти понятия она является априори законодательной. Соответственно этому философия делится на теоретическую и практическую.

### **ЧЕМ ОГРАНИЧИВАЕТСЯ СВОБОДНЫЙ ВЫБОР?**

Там, где говорит нравственный закон, объективно уже нет свободного выбора по отношению к тому, что надо делать.

**ЧТО МОЖНО СЧИТАТЬ ПРЕКРАСНЫМ?**

Прекрасно то, что всем нравится без понятия.

## **Иммануил Кант. «Имей мужество пользоваться собственным умом»**

Иммануила Канта (1724–1804) считают родоначальником немецкой классической философии, или немецкого идеализма. Представители этого философского направления, отчасти являясь «наследниками» вольнодумцев-просветителей, рассуждали о сути знания, о свободе, вере, возможности постижения окружающего мира... В философии Иммануила Канта с одной стороны отразилось наследие прошлых веков, а с другой была создана основа для множества философских течений будущего.

Он был невероятно разносторонним ученым и мыслителем. Кант писал о Солнечной системе и разрабатывал новые классификации животного мира, изучал приливы и землетрясения, писал о процессе познания, об этике, о государстве и праве, о «целесообразности», о сущности человека. Даже те, кто никогда не интересовался философией, наверняка знают о «категорическом императиве Канта»: «Поступай лишь согласно такому правилу, которое ты мог бы желать возвести в общий закон».

С чего начать знакомство с обширным наследием великого философа? Мы отобрали для вас несколько фрагментов из самых известных его работ.

«Критику чистого разума» часто называют главным трудом Иммануила Канта. В ней рассматривается суть познания, деятельность разума; но мыслитель не ограничивается этим, он рассуждает о возможности «доказать существование Бога», о времени и пространстве, о механизмах мыслительного процесса. Есть ли разница между знанием, полученным эмпирически, то есть опытным путем, и знанием, полученным при помощи «чистого» разума? Как мы получаем достоверную информацию об окружающем нас мире, как вырабатываем свою систему суждений?

Продолжением этого сложного, но увлекательного произведения является «Критика практического разума», посвященная этике, вопросам долга и морали, рассуждениям о счастье. Именно долг, с точки зрения Канта, является тем краеугольным камнем, на котором можно построить хрупкое здание истинной нравственности. Только переступая через себя, только преодолевая свои негативные склонности, можно стать нравственным человеком!

И, наконец, вы познакомитесь с избранными фрагментами работы Иммануила Канта «Критика способности суждения». В ней он рассуждает о красоте и особо останавливается на понятии целесообразности. Кстати, именно Канту принадлежит определение искусства, которое многие художники считают самым лучшим: «созидание через свободу».

Те, кому уже довелось познакомиться с произведениями Канта, говорят: «Это сложно, но очень интересно и... современно!» Истинная философия существует вне эпохи и вне политики – она актуальна всегда. Так давайте же обратимся к шедеврам классической философии XVIII столетия! Ведь, по словам самого Иммануила Канта, «умение ставить разумные вопросы уже есть важный и необходимый признак ума...»

# Критика чистого разума

## Введение

### I. Различие чистого и опытного познания

Нет сомнения, что всякое познание наше начинается опытом. Чем может быть возбуждена познавательная способность к деятельности, как не внешними предметами? Они будят внешние чувства и частью прямо возбуждают в нас представление, частью подвигают нашу рассудочную деятельность к тому, чтоб сравнивать их, соединять или разъединять и таким образом грубый материал чувственных впечатлений перерабатывать в познание предметов, называемое опытом. **По времени, следовательно, всякое познание следует за опытом и с ним начинается.**

Впрочем, не все наше познание происходит из опыта, хотя оно возникает вместе с опытом. Возможная вещь, что само наше опытное познание есть нечто сложное, – с одной стороны, оно состоит из того, что мы воспринимаем посредством впечатлений, с другой – из того, что наша познавательная способность (именно по поводу чувственных впечатлений) производит из себя: только это добавление из себя мы научаемся сознавать не прежде, как после долгого упражнения, когда мы сделаемся способными к самонаблюдению.

Поэтому возникает вопрос, требующий ближайшего исследования и нерешимый с первого взгляда: возможно ли такое познание, независимое от опыта и от всех чувственных впечатлений? Это познание называется априори и различается от опытного, которого источники – апостериори – именно в опыте.

Выражение это довольно неопределенно, чтоб означать полный действительный смысл предложенного вопроса. О многих познаниях, приобретенных из опытных источников, говорят обыкновенно, что мы способны к ним, или участны в них априори, потому что мы добываем их не прямо из опыта, а из общих положений, также выведенных из него. О человеке, подкопавшем основание своего дома, говорится: он мог априори знать, что дом в таком случае упадет, т. е. ему не было нужды на опыте ждать действительного падения. Правду сказать, он не мог бы вполне знать этого и апостериори. Ведь опыт должен научить его, что все тела подвержены закону тяжести и непременно упадут, если лишить их опоры.

В нашем труде познаниями априори мы будем называть только те, которые безусловно независимы от всякого, а не от того или другого опыта. Им противоположны опытные познания, или возможные только апостериори, или из опыта. Из познаний априори чистыми называются те, в которые не привнесено ничего опытного. Например, суждение «всякое изменение имеет причину». Есть суждение априори, но чистым назвать его нельзя, потому что изменение есть понятие, полученное из опыта.

### II. Мы имеем некоторые познания априори, и даже обыкновенный рассудок не лишен их

Нам следует обратить внимание на признак, по которому, наверное, можно было бы отличать чистое познание от опытного. Опыт указывает нам на те или другие свойства предметов, но не ручается, чтоб иначе не могло и быть. Следовательно, если 1) суждение мыслится как необходимое, то оно есть априори; если, сверх того, оно и выведено может быть только

из необходимого, то оно есть суждение безусловно априори; 2) всеобщность суждений опыта всегда только принимается на веру, есть сравнительная, но не строго достоверная (наведение); собственно говоря, она означает «на основании собственных наблюдений мы можем сказать, что нет исключений из того или другого правила». Напротив, если суждение мыслится строго всеобщим, т. е. не допускается в нем возможности исключений, то оно безусловно априори, а не выведено из опыта. Всеобщность опыта, следовательно, имеет источником своим произвол, преувеличивающий значение суждения «из приложимости его в немногих случаях выводится приложимость ко всем»; таково суждение «все тела имеют тяжесть». Там же, где строгий характер всеобщности принадлежит суждению по существу, всегда следует предполагать особый источник его происхождения, именно способность познания априори. Итак, необходимость и всеобщность суть верные признаки познания априори и нераздельны одна от другой. При употреблении их часто, впрочем, случается, что легче доказать ограниченную приложимость суждения, чем случайность; или неограниченная всеобщность суждения кажется очевидней его необходимости. Поэтому гораздо лучше пользоваться указанными двумя критериями отдельно, тем более что каждый из них, несомненно, верен.

**Легко доказать, что в человеческом познании действительно есть такие необходимые и в строгом смысле всеобщие, следовательно, чистые суждения априори.** Если нужен пример, то стоит только обратиться к математическим положениям; если угодно поискать такого суждения в обыкновенной практике рассудка, то для сего может годиться суждение «всякое изменение должно иметь причину», именно в последнем понятие причины так необходимо и всеобще соединено с действием, что оно совершенно ни к чему не годилось бы, если бы заодно с Юмом мы стали выводить его из частой ассоциации того, что случается с тем, что ему предшествует, и возникающей отсюда привычки (следовательно, субъективной необходимости) соединять вместе последнее с первым. И без этих примеров, доказывающих действительное существование чистых суждений априори в нашем познании, легко видеть, что только посредством их самый опыт становится возможным, а это составляет самое лучшее доказательство их происхождения априори. Каким образом опыт получил бы характер достоверности, если б все правила, руководящие им, также были бы опытными, следовательно, случайными; всем таким опытным правилам никак нельзя придавать значение руководящих суждений. Здесь, впрочем, можно довольствоваться простым указанием на чистую деятельность нашей познавательной способности как на факт. И не в одних только суждениях, но и в понятиях очевидно происхождение некоторых априори. Отвлеките постепенно от опытного понятия тела все, что в нем есть опытного: цвет, твердость или мягкость, тяжесть, непроницаемость, все же остается пространство, которое занимал этот предмет (уже совершенно исчезнувший), но которое уже невозможно отвлечь. Вы можете также отвлечь от опытного понятия всякого вещественного или невещественного предмета все свойства, о которых говорил вам опыт. Но никак нельзя уже отвлечь того, по чему вы мыслите этот предмет или как сущность, или как нечто, находящееся в сущности (хотя это понятие определительнее, чем понятие предмета вообще). Необходимость, с какой возникает в вас это понятие, должна вас убедить, что оно имеет корни в вашей познавательной способности априори.

### **III. Для философии необходима наука, определяющая возможность, принципы и объем всех познаний априори**

Еще более мы убедимся в существовании познаний априори, если обратим внимание, что некоторые наши познания переступают всякий возможный опыт и посредством понятий, которым вообще нет соответствующих предметов в опыте, по-видимому, расширяют объем наших суждений за его пределы.

В таких-то познаниях, переступающих чувственный мир и не поверяемых опытом, заключаются важнейшие исследования нашего разума; они кажутся нам особенно важными и по своей цели гораздо возвышеннее, чем все, приобретаемое рассудком в мире явлений; мы скорей решаемся даже на риск допустить ошибки, чем отказаться от них, по причине сомнительности их или по невнимательности и равнодушию к ним. Такие неизбежные задачи чистого разума суть Бога свобода и бессмертие. Наука же, настоящая цель которой состоит в разрешении их, называется метафизикой; ее метод вначале догматичен, т. е. она берется за задачи, не критикуя способности разума к такому великому предприятию.

Казалось бы, невозможно строить здание без почвы опыта, с помощью познаний, происхождение которых неизвестно, и на основании неизвестных суждений, верность которых не обеспечена тщательным исследованием; естественно, кажется, давным-давно явиться вопросу, каким путем рассудок доходит до всех таких познаний, какой они могут иметь объем, значение и достоинство. Так оно и должно было бы быть, если под словом «естественно» разуметь то, что справедливо и логично должно случиться; но если под ним разуметь то, что обыкновенно случается, то и в этом отношении естественно и понятно, что до сих пор не появлялось такого исследования. Математика издавна уже владеет точностью и тем возбуждает ложные надежды относительно других познаний, хотя они совсем другого рода; сверх того, если переступить область опыта, то можно уже чувствовать себя вне опасности быть им опровергнутым. **Искушение расширять свои познания столь велико, что в своих попытках мы останавливаемся только пред ясным противоречием, на которое наталкиваемся.** Но его можно избежать, если поступать осторожно со своими фантазиями, хотя и при отсутствии противоречия они все-таки остаются фантазиями. Математика служит тут блестящим примером того, как далеко можно уйти в познании априори, независимо от опыта. Правда, она имеет дело с предметами и познаниями только с той стороны их, с какой они могут быть представлены наглядно. На это обстоятельство, впрочем, нимало не обращают внимания, потому что такого рода наглядное воззрение может быть априори, следовательно, почти неразличимо от чистого понятия. Подкупленное этим доказательством силы разума стремление к расширению познаний не знает границ. Свободным полетом рассекая воздух и чувствуя его противодействие, легкий голубь мог бы вообразить, что он еще лучше стал бы летать в безвоздушном пространстве. Так, Платон покинул чувственный мир, налагавший узы на рассудок, и отважился за пределы его, на крыльях идей, в пустое пространство чистого рассудка. Он не заметил, что его усилия не пробивали никакой дороги; ибо ему не доставало точки опоры, так сказать почвы, на которой он мог бы утвердиться и попробовать свои силы, чтоб сдвинуть с места рассудок. Но такова уже обыкновенно судьба человеческого разума во всех теориях, как можно скорей оканчивать здание и потом уже смотреть, хорошо ли заложено основание. Тут-то изобретаются разные прикрасы, чтоб утешить нас относительно прочности здания или чтоб отклонить позднюю и опасную проверку. Следующие причины всего более поддерживают в нас беззаботность и доверчивость во время постройки и подкупают нас кажущейся основательностью. Самая важная и, быть может, наибольшая часть деятельности нашего разума состоит в анализе понятий уже готовых. Отсюда получается множество познаний; в сущности, они только разъясняют то, что уже заключалось (хотя и весьма спутанно) в наших понятиях, но по форме своей они ценятся нами как новые выводы, хотя по содержанию своему вовсе не расширяют уже имеющихся понятий, а только разъясняют их. Так как подобным методом, действительно, достигается прочное и верное познание априори, то разум незаметно, под покровом его, образует суждения совершенно другого рода и в них априори присоединяет к данным понятиям нечто совершенно им чуждое, не сознавая при этом, как он дошел до них, и даже не задавая себе подобного вопроса. Я намерен поэтому, прежде всего, обратить внимание на этот двоякий род познаний.

#### IV. Различие аналитических и синтетических суждений

Во всех суждениях, в которых мыслится отношение подлежащего к сказуемому (если рассматривать одни положительные суждения; к отрицательным легко будет приложить потом), отношение это возможно двух родов. Или сказуемое В относится к подлежащему А как нечто заключающееся в этом понятии А (скрытым образом); или В находится вне понятия А, хотя и состоит с ним в связи. В первом случае суждение называется аналитическим, во втором – синтетическим. Значит, аналитические суждения суть те, в которых подлежащее соединяется со сказуемым на основании тождества; те же суждения, в которых они соединяются не на основании тождества, называются синтетическими суждениями. Первые можно было бы назвать изъяснительными; вторые – расширяющими суждениями, ибо первые ничего не прибавляют к понятию подлежащего, но посредством анализа расчленяют его на составные понятия, уже заключающиеся в нем (смутно); напротив, в последних к понятию подлежащего присоединяется сказуемое, которое прежде в нем не мыслилось и не могло быть выведено из него никаким анализом. Например, если я скажу «все тела протяженны», то это будет аналитическое суждение. Мне нет нужды выходить из пределов понятия тела, чтоб найти черту протяжения; я должен только расчленить это понятие, т. е. сознать те разнообразные черты, какие всегда я мыслю в нем, чтоб найти указанное сказуемое; значит, оно аналитическое. Напротив, если я скажу «все тела тяжелы», то сказуемое здесь будет говорить о чем-то таком, что мною вообще не мыслится в понятии тела. Присоединение такого сказуемого ведет к синтетическому суждению.

**Суждения опыта – все вообще суть синтетические.** Было бы противоречием основывать аналитическое суждение на опыте, тогда как для образования его нет нужды выходить за пределы понятия и, следовательно, нет надобности в каком-нибудь свидетельстве опыта. Что все тела суть протяженны, это суждение верно априори и ни в каком случае не есть суждение опыта. Не имея надобности в нем, я в самом понятии имею уже все данные к суждению; мне нужно извлечь из него только сказуемое по закону противоречия, и, таким образом, суждение будет иметь характер необходимости, что было бы невозможно, если бы я ограничился одним опытом. Не то в синтетических суждениях. Понятие тела не исчерпывает предмета: захватывая только часть его, оно этой частью обозначает понятие А, чтоб признать другое В с ним соединенным, что, спрашивается, уполномочивает меня к тому, и почему возможен здесь синтез? Тем более что при суждении априори я не могу искать опоры в опыте. Возьмем суждение «все, что случается, имеет свою причину». В понятии случающегося «я мыслю нечто существующее, которого прежде не было», и отсюда могу выводить разные аналитические суждения. Понятие же причины находится вне указанного понятия и вносит в него совершенно другой признак, следовательно, вовсе не заключается само по себе в представлении случающегося. На каком же основании я приписываю случающемуся вообще нечто чуждое ему и понятие причины признаю за нечто, хотя и не заключающееся в нем, но необходимо к нему относящееся? На каком неизвестном Х основывается рассудок, когда он приискивает вне понятия А совершенно чуждый ему признак В и соединяет его с первым? Таким основанием опыт служить не может, потому что упомянутое суждение присоединяет одно представление к другому не только с характером всеобщности, но и необходимости, следовательно, совершенно априори и на основании одних понятий. В таких-то синтетических, т. е. расширяющих суждениях и состоит цель нашего теоретического познания априори; аналитические суждения весьма важны и необходимы, не только для той ясности понятий, какая потребна для верного и широкого синтеза как действительно нового приобретения.

## **V. Синтетические суждения априори содержатся во всех теоретических науках разума в качестве принципов**

1) Математические суждения все вообще суть синтетические. Эта мысль ускользала до сих пор от внимания людей, анализировавших человеческий разум; она идет совершенно против всех предположений их и бесспорно верна и важна по своим выводам. Нашедши, что все математические положения развиваются на основании закона противоречия (что требуется самой сущностью аподиктической достоверности), эти аналитики легко убедились, что именно закон противоречия и сообщает этим положениям очевидность. Но здесь-то и заключалось заблуждение. Синтетическое суждение может основываться на законе противоречия, но только при этом всегда предполагается другое синтетическое положение, из которого первое вытекает как следствие; само же по себе оно не может быть очевидным.

Прежде всего, следует заметить, что настоящие математические положения суть суждения априори, а вовсе не опытные, ибо они имеют характер необходимости, которого опыт дать не может. Мое мнение должно быть допущено по крайней мере в приложении к чистой математике, в самом понятии которой уже предполагается, что она заключает в себе не опытные, а чистые познания априори.

Можно подумать, что положение  $7 + 5 = 12$  есть аналитическое суждение, прямо вытекающее из понятия суммы семи и пяти, по закону противоречия. Если вникнуть глубже, то оказывается, что понятие суммы 7 и 5 заключает в себе только соединение обоих чисел в одно, но при этом еще вовсе не мыслится в том, какое именно число соединяет их в себе. Для понятия двенадцати мало того, чтоб я представлял вообще сумму семи и пяти; анализируя одно понятие этой возможной суммы, я не встречу в ней непременно двенадцать. Нужно выйти из пределов этих понятий, – именно обратиться к наглядному представлению, например взять пять пальцев, или (как делает Зенгер в своей арифметике) пять пунктов и постепенно прибавлять наглядно данные пять к понятию семи. Я беру, прежде всего, число 7 и наглядно, представляя понятие 5 пальцами моей руки, постепенно прибавляю наглядные единицы к числу 7 и, таким образом, вижу, как образуется число 12. В понятии суммы  $7 + 5$  я мыслю только о том, что 7 и 5 должны быть сложены, но не утверждаю, что она равняется числу 12. Следовательно, арифметическое суждение всегда бывает синтетическим. Это станет еще более ясным, если взять большие числа: как бы мы ни обращались с нашими понятиями, без наглядности мы никогда не дойдем до суммы на основании простого их анализа.

И в чистой геометрии тоже нет аналитических положений. Прямая линия есть кратчайший путь между двумя точками – это суждение синтетическое. Понятие прямого, собственно, говорит о качестве, а не количестве. Следовательно, понятие кратчайшего пути берется со стороны и никаким анализом не может быть выведено из понятия прямой линии. Опять нужно обратиться к наглядному представлению, при котором единственно возможен синтез.

Только немногие геометрические положения суть действительно аналитические и основываются на законе противоречия. Как тождественные положения, они употребляются в интересах метода, но не в качестве принципов, например  $a = a$ , целое равно самому себе; или  $(a + b) > a$ , или целое больше своей части. Однако и эти положения, выводимые прямо из понятий, допускаются в математике только потому, что могут быть представлены наглядно. Нас обманывают здесь выражения, будто бы сказуемое таких аподиктических суждений заключается в самом понятии и, следовательно, суждение есть аналитическое. С данным понятием мы необходимо соединяем известный признак, и эта необходимость кажется заключающеюся в самом понятии. Но вопрос не в том, что следует присоединять к данным понятиям, а в том, что мы действительно, хотя и смутно, мыслим в них; тогда окажется, что сказуемое необходимо

должно быть присоединено к понятню не как нечто мыслимое в самом понятии, а как нечто очевидное в нашем наглядном представлении, присоединяющемся в этом случае к понятиям.

2) Естественные науки заключают в себе синтетические суждения априори в качестве принципов. Для примера я укажу на два положения: при всех изменениях вещественного мира количество материи остается неизменным или при сообщении движения действие всегда равно противодействию. В обоих суждениях очевидны не только их необходимость и, следовательно, происхождение априори, но и то, что они именно синтетические суждения. В понятии материи не заключается признака неизменности, но мыслится только ее существование в пространстве, наполняемом ею. Следовательно, я переступаю понятие материи и мысленно присоединяю к нему априори нечто такое, чего я в нем прежде не мыслил. Положение должно быть поэтому не аналитическим, а синтетическим и притом априори. То же самое и с другими суждениями чистой части естественных наук.

3) В метафизике, в этой до сих пор неудавшейся науке, хотя и необходимой по самой природе человеческого разума, – должны быть синтетические суждения априори. Ее задача – не анализ или разъяснение понятий, составляемых нами о вещах априори, но расширение познаний априори. Для сего она должна пользоваться такими суждениями, которые к данному понятию присоединяют нечто прежде в нем не заключавшееся и так удаляются от опыта, что он не может за ними следовать, например в суждении «мир должен иметь первое начало» и т. д. Таким образом, метафизика по своей цели должна состоять из чисто синтетических суждений априори.

## VI. Общая задача чистого разума

Немалый шаг вперед, если разнообразные исследования можно подвести под одну общую задачу. Точным обозначением ее облегчается не только авторская работа, но и труд критика, желающего определить, в какой мере мы достигли своих целей. Задача чистого разума заключается в вопросе: каким образом возможны синтетические суждения априори?

Что метафизика до сих пор не могла добиться точности и колебалась между противоречиями, это зависело единственно от того, что никогда не являлась мысль об указанной задаче и даже о различии аналитических и синтетических суждений. Между тем судьбы метафизики тесно связаны с тем, разрешится ли эта задача или будет доказана невозможность подобных суждений. Из всех философов только Давид Юм приблизился к этой задаче, но недостаточно определил, и, обобщив ее, он остановился на одном синтетическом суждении связи действий с их причинами (*principium causalitatis*); он полагал, что такое суждение совершенно невозможно априори, и, по его выводам, все, называемое нами метафизикой, т. е. все достояние нашего разума, в сущности, заимствовано из опыта и только по привычке кажется необходимым. Если б он понял задачу в ее всеобщности, то не решился бы высказывать мнение, разрушающее всякую чистую философию. Тогда он увидел бы, что, по его выводам, невозможна чистая математика, которая, несомненно, содержит в себе синтетические суждения; от такого мнения его удержал бы собственный здравый рассудок.

С разрешением указанной задачи тесно связан вопрос о возможности чистой деятельности разума при развитии и основании наук, содержащих теоретическое познание априори, т. е. разрешение вопросов:

каким образом возможна чистая математика? Каким образом возможно чистое естествоведение?

Об этих науках, уже существующих, можно спрашивать только: каким образом они возможны? Что они возможны, это доказывается их существованием. Что касается метафизики, то, действительно, всякий может сомневаться в ее возможности; ибо до сего времени она плохо

развивалась и нельзя указать ни одного сочинения, которое, по отношению к ее существенной цели, доказало бы непризрачность этой науки.

Впрочем, и на этот род познаний нужно смотреть как на данный в некотором смысле; метафизика действительно существует если не в качестве науки, то как факт (*metaphysica naturalis*). Не из кичливого любопытства, а вследствие естественной потребности человеческий разум неудержимо стремится к таким вопросам, которых не может решить опытный разум, на основании прилагаемых им принципов. Таким образом, лишь только разум людей развивался до теории, всегда являлась у них метафизика; это всегдашнее достояние людей. Возникает вопрос: каким образом возможна метафизика как факт человеческой природы? То есть как возникают вопросы, поставляемые чистым разумом, – вопросы, ответов на которые он ищет вследствие внутренней потребности? Что они возникают из природы общечеловеческого разума, это очевидно.

Но все попытки отвечать на эти естественные вопросы, например имеет ли мир начало или вечен и т. п., всегда вели к неизбежным противоречиям. Поэтому нельзя остановиться на одном предрасположении человека к метафизике, т. е. чистой способности разума, из которой вообще возникает (какая бы то ни было) метафизика. Должно решить окончательно: способны ли мы вообще знать подобные предметы или осуждены на их неведение, т. е. решить вопрос: способен или не способен разум рассуждать об указанных предметах; следовательно, мы должны или стараться расширить деятельность разума, или же внести его в определенные и узкие границы. Поэтому вопрос, вытекающий из упомянутой общей задачи, можно поставить так: каким образом метафизика возможна как наука?

Так, **критика разума необходимо приводит к науке**; одна же догматическая деятельность его без критики порождает неосновательные мнения, которым, в свою очередь, могут быть противопоставлены такие же шаткие суждения, следовательно, приводит к скептицизму.

Эта критическая наука не может быть слишком обширна: она имеет дело не с предметами разума, которые бесконечно разнообразны, но единственно сама с собой, с задачами, которые возникают из ее собственных недр, даются не чуждой природой вещей, а собственной натурой разума. Предварительно узнав свои силы по отношению к предметам, встречающимся в опыте, она легко и верно может определить объем и пределы своей сверхопытной деятельности.

На все доселе предпринятые попытки догматически осуществить метафизику следует смотреть как на не существовавшие. Аналитические стороны прежних трудов, именно анализ понятий, присущих нашему разуму априори, не могли приводить к конечным результатам, а были только одной подготовкой к метафизике, дабы она могла синтетически расширить познания априори. Но расширение познаний не достигается анализом, потому что он раскрывает одно только содержание понятий, но не указывает, как мы доходим до них априори, и не может поэтому определить меры их приложимости ко всем предметам познания. Нет нужды в большом геройстве, чтоб отречься от всех прежних метафизических притязаний; ибо давно уже они потеряли свое значение ради своих несомненных и при догматическом методе неизбежных противоречий. Гораздо более требуется мужества для того, чтобы внутренне не отступить перед трудностями и побороть препятствия, чтобы наконец новой, совершенно противоположной прежним, попыткой способствовать плодотворному развитию для человеческого разума науки.

## **VII. Идея и разделение науки, называющейся критикою чистого разума**

Теперь очевидна идея науки, называющейся критикой чистого разума. Разум есть такая способность, которая дает нам принципы познания априори. Следовательно, чистый разум содержит в себе принципы познания безусловно априори. Органом чистого разума можно

назвать сумму тех принципов, по которым могут быть приобретаемы и осуществляемы все чистые познания априори. Применение к делу такого органа может дать систему чистого разума. Но так как сомнительно еще, возможно ли в этом случае расширение наших познаний и в каких случаях оно возможно, то научное исследование чистого разума, его источников и пределов, может иметь значение пропедевтики к системе чистого разума. Она должна называться не наукой, а критикой. Ее польза по отношению к теории только отрицательная; она служит не к расширению, а к прояснению нашего разума, освобождая его от заблуждений, что составляет немаловажный шаг вперед. Трансцендентальным я называю то познание, которое имеет дело более со способом познавания предметов априори, чем с самими предметами. Система таких понятий может быть названа трансцендентальной философией. Впрочем, и это название для начала слишком широко. Такая наука должна была бы обнимать и синтетическое, и аналитическое познание априори и была бы слишком обширна для наших целей; мы не намерены простираť свой анализ более, чем это необходимо для раскрытия принципов синтеза априори во всем их объеме. Этот вопрос, собственно, мы намерены исследовать, и наш труд скорей может быть назван трансцендентальной критикой, чем наукой; ибо он имеет целью не расширение самих познаний, а улучшение их и оценку значения всякого познания априори. Такая критика должна быть, по возможности, преддверием к органу, а если он будет невозможен, то к канону, по которому аналитически и синтетически может быть изложена система философии чистого разума, будет ли она расширять наше познание или сдерживать его в должных пределах. Что это вообще возможно и что такая система не будет весьма обширной и, следовательно, можно надеяться со временем кончить ее, можно заключить из того, что в ней будет трактоваться не о природе бесконечного множества вещей, но о рассудке, который обсуждает их, да и о нем в той мере, в какой он способен к познаниям априори; достояние его не может утаиться от нас; ибо нет нужды искать его вне нас, и оно, по всей вероятности, не слишком велико, так что во всей целостности может быть подвергнуто обсуждению и надлежащим образом оценено. Дело здесь не в критике систем и книг, а в критике самой способности чистого разума. В последнем только случае можно овладеть мерой, по которой возможна оценка философского содержания древних и новых сочинений по этой части; в противном случае будет тоже, как если б непризванный историк и судья стал бы произвольным мнением других противопоставлять собственные также произвольные мнения.

Критика чистого разума должна архитектурно, т. е. на основании принципов построить план трансцендентальной философии как науки – дабы достигнуть полноты и прочности всех частей, входящих в состав ее здания. Она есть система всех принципов чистого разума. Если она и не называется трансцендентальной философией, то это зависит от того, что для полноты системы ей недостает подробного анализа всего человеческого познания априори. **Критика должна, конечно, указать все основные понятия, составляющие упомянутое чистое познание. Но она воздерживается от подробного анализа этих понятий, равно как от разбора выведенных из них:** с одной стороны, подобный анализ не имел бы цели; ибо он не возбуждает сомнений, какие неразлучны с синтезом, ради которого и предпринимается критика; с другой – было бы несогласно с единством плана задаваться полным анализом, когда он может не требоваться сущностью дела. Притом такой полный анализ легко сделать потом над понятиями априори, которые мы намерены изложить, особенно если вполне удовлетворительно будет указан их характер, как принципов синтеза.

Таким образом, все содержание трансцендентальной философии входит в критику чистого разума, она заключает в себе полную идею трансцендентальной философии, но не может быть названа этим именем; ибо она занимается анализом только в той мере, в какой он необходим для полного обсуждения синтетического познания априори.

При делении ее нужно, главным образом, иметь в виду, что в ней не должны заключаться понятия, содержащие в себе что-нибудь опытное, а только одни познания совершенно апри-

ори. Вот почему не входят в нее высшие нравственные положения и основные понятия морали, хотя они и относятся к трансцендентальной философии, ибо в систему чистой нравственности входят понятия удовольствия и неудовольствия, стремления и склонности и проч., которые вообще происходят из опыта; даже не пользуясь ими, как основанием своих предписаний, она все-таки, упоминая о понятии долга, должна была бы иметь дело с ними или как с препятствиями, которые нужно побороть, или как с внушениями, которые не должны служить побуждением к деятельности. Оттого трансцендентальная философия может быть названа всеобщей наукой чистого теоретического разума. Все практическое не должно иметь в ней места: ибо оно имеет дело с побуждениями и чувствами, входящими в разряд опытных познаний.

С общей точки зрения системы наша наука должна быть разделена, во-первых, на общее учение, во-вторых, на учение о методе чистого разума. Каждая из этих главных частей может иметь подразделение; указывать их основание, конечно, здесь не место. В видах подготовки или напоминания мы можем заметить, что существуют два рода человеческого познания, может быть, имеющие общее, нам неизвестное, происхождение; в первом нам даются предметы, во втором они мыслятся нами. И чувственность должна входить в состав трансцендентальной философии в той мере, в какой она содержит в себе представления априори, как условия, при которых нам даются предметы. Трансцендентальное учение о внешних чувствах должно быть отнесено к первому отделу общей части науки, ибо условие, при которых даются предметы человеческого ведения, предшествуют тем, при которых они мыслятся.

## Первая часть трансцендентального общего учения

### § 1. Трансцендентальная эстетика

Каким бы способом и какими и какими бы средствами ни относили мы наше познание к предметам, только в наглядном представлении владеем мы средством, которое дает нам возможность сравнивать их; к нему, как к своему вспомогательному средству, обращается наше мышление. Наглядное представление образуется в нас, когда нам дается какой-нибудь предмет; предмет же дается, по крайней мере, для людей вообще только в том случае, когда он действует известным образом на нашу душу. **Чувственностью называется способность (восприимчивость) образовывать представления вследствие действия на нас внешних предметов.** Следовательно, посредством чувственности даются нам предметы, и только она служит к образованию наглядных представлений; рассудок же мыслит их и дает начало понятиям. Всякое мышление должно прямо (*directe*) или непрямо (*indirecte*), посредством известных признаков, опираться на наглядные представления, следовательно, на чувственность; иначе не может быть дан нам никакой предмет.

Ощущение есть действие предмета на нашу способность представления, по мере того как мы получаем от него впечатления. Наглядное представление называется опытным, если оно посредством ощущения имеет дело с внешним предметом. Неопределенный же предмет опытного наглядного представления называется явлением.

Что в явлении соответствует ощущению, то я называю содержанием его, формой же явления я называю то, чем сообщается разнообразному содержанию известный порядок. Конечно, это нечто, дающее ощущениям порядок и известные формы, само не может быть ощущением. Значит, между тем как содержание явления дается нам апостериори, форма его должна находиться в душе и может быть рассматриваема нами независимо от всякого ощущения.

Я называю те представления чистыми (в трансцендентальном рассудке), в которых не встречается ничего относящегося к ощущениям. Поэтому чистая форма наглядных представлений находится в душе априори, и в ней мы наглядно представляем себе содержание явлений в известных отношениях. Эта чистая форма чувственности называется чистым наглядным представлением. Например, если я из представления какого-нибудь тела устраним все мыслимое в нем рассудком, как то: сущность, силу, делимость и проч., а также все, относящееся в нем к ощущению, как то: непроницаемость, твердость, цвет и проч., то остается от наглядного представления тела еще нечто, а именно протяжение и образ. Последние относятся уже к чистому наглядному представлению, которое, независимо от предмета чувств или ощущения, находится в душе априори, в качестве формы чувственности.

Науку о принципах чувственности априори я называю трансцендентальной эстетикой. Она составит первую часть трансцендентального общего учения, в отличие от другой, заключающей в себе принципы чистого мышления и называемой трансцендентальной логикой.

В трансцендентальной эстетике мы постараемся рассмотреть чувственность отдельно от всего другого. Во-первых, мы устраним все мыслимое рассудком посредством понятий, так что останется только одно опытное наглядное представление. Во-вторых, из него мы выделим все относящееся к ощущению, так что в этом случае у нас останутся только чистое наглядное представление и форма явлений; только эти две вещи может дать чувственность априори. При сем окажется, что существуют две чистых формы наглядного представления как принципы познания априори, а именно пространство и время. К ним теперь мы и обратимся.

## Трансцендентальной эстетики первый отдел. О пространстве

### § 2. Метафизическое изложение понятия

Посредством внешнего чувства (свойства нашей души) мы представляем себе предметы находящимися вне нас и притом в пространстве. В нем определяются их фигура, величина и взаимное отношение друг к другу. Напротив, внутреннее чувство, посредством которого душа усматривает саму, себя и свои состояния, не дает нам никакого наглядного представления о самой душе. Впрочем, и оно имеет свою определенную форму, в которой единственно возможны представления внутренних состояний души; именно все, что относится к внутренним событиям, представляется нами в отношениях времени. Как время не может быть усматриваемо вне нас, так пространство не может быть представляемо как нечто внутри нас. Что же такое пространство и время? Принадлежат ли они к разряду существ? Или они выражают определения и отношения вещей самих в себе, какие должны быть в них независимо от наших представлений, или они принадлежат к разряду свойств, зависящих от самой формы представления и, следовательно, от свойства нашей души, и без нее не были бы приписаны ни одной вещи? Дабы решить этот вопрос, мы изложим понятие пространства. Под изложением (*expositio*) я разумею ясное представление того, что входит в понятие; изложение будет метафизическим, если оно объяснит нам стороны понятия априори.

1) **Пространство не есть понятие, извлекаемое нами из внешнего опыта. Представление пространства должно быть предварительно в нас, дабы мы могли известные ощущения относить к чему-нибудь вне нас** (т. е. к чему-нибудь находящемуся в другом месте, не в том, где мы находимся), также чтобы мы могли представлять ощущение одно вне другого и рядом с другим, следовательно, не только различными, но и находящимися в различных местах. Следовательно, представление пространства не может быть опытно заимствовано нами из отношений внешнего явления, но само это явление возможно только при упомянутом представлении.

2) Пространство есть необходимое представление априори, находящееся в основе всех внешних представлений. Нельзя представить себе, что не существует пространства, хотя легко можно вообразить, что в нем нет никаких предметов. На него можно поэтому смотреть как на условие возможности явлений, от них совершенно не зависящее. Следовательно, оно есть представление априори, необходимо составляющее основу внешних явлений.

3) Пространство не есть дискурсивное или общее понятие об отношениях вещей, но чистое наглядное представление. Ибо, во-первых, можно представить себе только одно пространство, и если говорится о многих пространствах, то при этом разумеются только части одного и того же пространства. Эти части не могут предшествовать всеобъемлющему пространству как его составные отделы (из которых можно было бы его составить); они только мыслятся в нем. Пространство в сущности одно, всякое разнообразие в нем или понятие о пространствах вообще основывается только на том, что мы ограничиваем его. Отсюда следует, что наглядное представление априори (происходящее не из опыта) находится в основании всех понятий о пространстве. Так, все геометрические положения, например что в треугольнике две стороны, взятые вместе, больше третьей, вытекают не из общих понятий о линии и треугольнике, но выводятся нами из наглядного представления и притом с аподиктической достоверностью априори.

4) Пространство представляется нам бесконечною данною величиною. Всякое понятие может быть мыслимо как представление, заключающееся в бесконечном множестве других

возможных представлений (как их общий признак), следовательно, первое содержит под собой последние. Но ни одно понятие не может быть представляемо нами содержащим в себе бесконечное множество представлений. Пространство же мыслится нами в последнем виде (ибо все части пространства существуют вместе). Следовательно, оно есть представление априори, а не понятие.

### § 3. Трансцендентальное изложение понятия о пространстве

Под трансцендентальным изложением я разумею объяснение понятия как принципа, из которого может быть выведена возможность синтетических познаний априори. Оно будет удовлетворять своей цели, если видно будет: 1) что эти познания действительно вытекают из данного понятия, 2) что они возможны только при данном объяснении его.

**Геометрия есть наука, определяющая свойства пространства синтетически и притом априори.** Чем же должно быть пространство, чтобы из него можно было выводить такие познания? По своему происхождению оно должно быть представлением; ибо из простых понятий невозможно выводить никаких суждений, выходящих из круга понятия, что, несомненно, происходит в геометрии. Вместе с сим это представление должно быть априори, т. е. быть в нас прежде всякого чувственного восприятия предмета, следовательно, чистым сверхопытным представлением. Геометрические положения суть всецело аподиктические, т. е. сопровождаются сознанием их необходимости, например пространство имеет три измерения; подобные суждения не могут происходить из опыта, ни быть выведены из какого-либо опытного положения.

Каким же образом внешнее представление может находиться в душе, предваряя самые предметы и делая возможным определение понятий последних априори? Очевидно, не иначе как в виде формального свойства субъекта – испытывать действие внешних предметов и таким образом получать непосредственное и них представление, т. е. наглядное представление, следовательно, в форме внешнего чувства вообще.

Так при нашем объяснении очевидна возможность геометрии как синтетического познания. По этому признаку, т. е. в какой мере удовлетворительно объясняется возможность последнего, можно легко отличить всякий другой способ объяснения, хотя бы по виду и согласный с нашим.

#### Выводы из предложенных понятий

1) Пространство не представляет нам свойства вещей самих в себе, т. е. ничего такого, что находилось бы в самих предметах и что оставалось бы, если отвлечь все субъективные условия наглядного представления. Ни абсолютные, ни относительные определения не могут предварять самое бытие вещей, которым они приписываются, следовательно, не могут быть наглядно представляемы априори.

2) Пространство есть не более как форма всех явлений внешних чувств, т. е. субъективное условие чувственности, при котором единственно возможно внешнее наглядное представление. Восприимчивость лица, состоящая в том, что оно воспринимает действие предметов, необходимо должна предшествовать всякому наглядному представлению о них. Поэтому понятно, каким образом форма всех явлений может предварять в душе всякие действительные восприятия и каким образом она в качестве чистого представления, в котором все предметы должны быть определены, может заключать в себе принципы взаимных отношений их до всякого опыта.

Значит, только с человеческой точки зрения можно говорить о пространстве, о протяженных существах и т. д. Представление пространства ничего не будет значить, лишь только

мы устраним субъективное условие, при котором единственно может быть приобретено нами внешнее наглядное представление, – именно тот способ, как мы испытываем на себе действие внешних предметов. Протяженность приписывается вещам только в той мере, в какой они являются нам, т. е. как предметам чувственности. Постоянная форма этой восприимчивости, называемой нами чувственностью, есть необходимое условие всех отношений, в которых мы представляем предметы вне нас, и если устранить все эти предметы, то останется только чистое наглядное представление, называемое пространством. Так как особенные условия чувственности могут быть условиями только явлений, а не самых вещей, то можно сказать, что пространство обнимает все внешним образом являющиеся нам предметы, но не вещи сами в себе, будут ли они наглядно представляемы или нет тем или другим субъектом. Мы не можем судить о представлениях других мыслящих существ, связаны ли они теми же условиями, какие ограничивают наши представления и для нас обязательны. Если мы к понятию субъекта присоединим упомянутое ограничение, тогда суждение будет безусловным.

Положение «все вещи существуют рядом в пространстве» имеет смысл только при том ограничении, если под вещами будем разуметь предметы нашего чувственного представления. Присоединим это условие к понятию и скажем: все вещи, как внешние явления, существуют одна с другой рядом в пространстве, тогда получим правило всеобщее и безусловное. Поэтому наше изложение говорит о реальности (т. е. объективном значении) пространства, по отношению ко всем встречаемым нами предметам и вместе об идеальности его по отношению к вещам, рассматриваемым в самих себе нашим разумом, т. е. без отношения к свойствам нашей чувственности. Утверждая таким образом опытную реальность пространства (по отношению ко всякому возможному опыту), мы в то же время допускаем его трансцендентальную идеальность, т. е. мы говорим, что оно не существует, если мы не устраним условие возможности всякого опыта и разберем, в каком отношении оно находится к вещам самим в себе.

Кроме пространства нет другого субъективного и относящегося к внешнему миру представления, которое могло бы быть названо объективным априори. Кроме представления пространства, никакое другое не может дать нам синтетических суждений априори (§ 3). Поэтому всем другим представлениям нельзя приписать в строгом смысле идеальности, хотя и они имеют то общее с представлением пространства, что также составляют субъективное свойство чувственности, например ощущение зрения, слуха, осязания – цвета, тоны, теплота; как простые ощущения, а не представления, они не дают нам непосредственных знаний о предмете, тем менее знаний априори.

Наше замечание имеет целью предостеречь от объяснений идеальности пространства посредством слишком недостаточных примеров; именно цвета, вкус и прочее должны быть рассматриваемы не как свойство вещей, а как изменения субъекта, которые у разных людей могут быть различные. В этом случае опытный рассудок часто принимает явление, например розу. За вещь саму в себе, тогда как самый цвет ее, может быть, каждому глазу кажется неодинаковым. **Наше трансцендентальное понятие должно служить напоминанием, что представляемое нами в пространстве не есть вещь сама в себе.** Что оно не есть форма вещей, принадлежащая им самим в себе, но что предметы сами в себе нам неизвестны и что так называемые внешние предметы суть не более как представления нашей чувственности; их форма есть пространство. Истинный же коррелят, т. е. вещь сама в себе нам не известна и не может быть познана, тем более что в опыте никогда не возникает о ней и вопроса.

## Трансцендентальной эстетики второй отдел. О времени

### § 4. Метафизическое изложение понятия времени

Время 1) не есть опытное понятие, отвлеченное нами из опыта. Чувственное восприятие не догадалось бы о существовании чего-нибудь вместе или последовании одного другому, если бы ему не предшествовало априори представление времени. Только при этом условии возможна мысль, что некоторые предметы существуют в одно и то же время (вместе) или в разные времена (одно за другим).

2) Время есть необходимое представление, предшествующее всем наглядным представлениям. Нельзя отрешиться от времени по отношению к явлениям, хотя можно последнее отрешить от первого. Следовательно, время дано нам априори. В нем только возможна действительность явлений. Последние могут быть отвлечены, но первое не может быть уничтожено (как всеобщее условие их возможности).

3) На этой необходимости априори основывается возможность аподиктических положений об отношениях времени или аксиомы о времени вообще. Оно имеет одно только измерение: разные времена существуют не вместе, а одно за другим (тогда как разные пространства существуют вместе, а не одно после другого). Эти положения не могут быть выведены из опыта; ибо он не мог бы дать им характера всеобщности и аподиктической достоверности. Мы могли бы сказать «так говорит общее наблюдение», но не могли бы утверждать «так должно быть». Упомянутые положения имеют значение правил, при которых возможен опыт, и служат нам указаниями для него, а не посредством его.

4) Время не есть дискурсивное, или, как говорится, общее понятие, но чистая форма чувственного представления. Разные времена суть части одного и того же времени. Наглядное же представление характеризуется именно тем, что оно имеет предмет своим один какой-нибудь предмет. Сверх того, из общего понятия мы никогда не вывели бы суждение, что разные времена не могут существовать вместе. Так как оно есть суждение синтетическое и не может быть выводимо из понятия, то упомянутое суждение должно входить в содержание наглядного представления времени.

5) Бесконечность времени означает, что все определенные количества времени происходят из ограничения одного и того же времени. Следовательно, первоначальное представление времени должно быть дано неограниченно. Там же, где части и вообще величина предметов могут получить определенность только посредством ограничения, само целое представление не может вытекать из понятий (они содержат в себе только частные представления), но должно иметь в основе своей непосредственное наглядное представление.

### § 5. Трансцендентальное изложение понятия времени

Я могу сослаться на § 3, где, говоря о метафизическом изложении, я объяснил, что значит название трансцендентальный. Здесь могу присовокупить, что понятие изменения и понятие движения (как перемены места) возможны только посредством представления времени; что если бы оно не было наглядным представлением (внутренним) априори, то **никакое понятие не могло бы уяснить нам возможности изменения, т. е. соединение в одном и том же предмете противоречаще противоположных признаков (бытие и небытие одной и той же вещи в одном и том же месте)**. Только во времени могут быть примирены оба противоположных признака одной и той же вещи, именно один после другого. Таким образом,

наше понятие о времени объясняет возможность многих синтетических познаний априори и полагает основы плодотворного учения о движении.

## § 6. Выводы из указанных понятий

1) Время не есть нечто, существующее само по себе или находящееся в вещах как их объективное определение; что, следовательно, могло бы оставаться, если устранить все субъективные условия наглядного представления. В первом случае время было бы чем-то действительным, не будучи действительным предметом. Во втором – как определение, или порядок, находящийся в самих вещах, время не могло бы предварять предметы как их условие и быть познаваемо априори посредством синтетических положений. Такое познание возможно только тогда, если время будет признано за субъективное условие, от которого зависят все наши представления. В этом случае мы можем представлять эту форму внутреннего представления до знакомства с предметами, следовательно априори.

2) Время есть форма внутреннего чувства, т. е. представление нас самих и наших внутренних состояний. Время не может служить определением внешних явлений; оно не говорит ни о фигуре, ни о месте и т. д., но определяет отношение представлений нашей внутренней жизни. И так как это внутреннее представление само не имеет никакого образа, то мы пытаемся восполнить этот недостаток посредством аналогии и представляем себе преемство времени в виде бесконечной линии, в которой разнообразное содержание составляет ряд, имеющий одно только измерение; от свойств этой линии заключаем к свойствам времени, за исключением того обстоятельства, что части первой находятся все вместе, части же второго существуют одна за другою рядом. Отсюда следует, что представление времени есть наглядное представление, ибо все его отношения могут быть выражены внешним наглядным образом.

3) Время есть формальное условие априори всякого вообще явления. Пространство как чистая форма всякого наглядного представления есть условие априори только для внешних явлений. Между тем все представления, будут ли их предметом внешние вещи или нет, сами по себе, как определение души, принадлежат к внутренним состояниям, а внутреннее состояние, подчиняясь формальному условию внутреннего представления, зависит от времени. Поэтому время должно быть признано условием априори всякого явления вообще, именно непосредственным условием внутренних явлений, а следовательно, чрез них и всех внешних. Если я могу сказать: все внешние явления определяются априори в пространстве, в пространственных отношениях, то на основании принципа внутреннего чувства я могу также утверждать: все явления вообще, т. е. все предметы чувств, существуют во времени и необходимо находятся в отношениях времени.

Если мы отвлечем субъективный способ самовоззрения, а вместе с ним и тот способ, по которому мы умственно объемлем все наши внешние наглядные представления, следовательно, если мы возьмем предметы сами в себе, то время тогда ничего не будет значить. Оно имеет объективное значение только для явлений, ибо их мы принимаем за предметы наших чувств; но оно сразу теряет свое объективное значение, лишь только мы перестанем иметь в виду чувственную сторону нашего наглядного представления и станем говорить о вещах вообще. Следовательно, время есть субъективное условие нашего (человеческого) представления (оно всегда чувственно, т. е. происходит от действия на нас предметов); само в себе, вне субъекта, время ничего не значит. Тем не менее оно необходимо имеет объективное значение для всех явлений, следовательно, для всех вещей, встречающихся нам в опыте. Мы не можем сказать: все вещи существуют во времени, ибо в понятии вещи не говорится о способе ее представления, между тем как в последнем и заключается единственное условие, при котором время может относиться к представлению предметов. Поэтому если мы присоединим условие

к понятию и скажем: все вещи как явление (как предметы чувственного представления) существуют во времени, то это положение априори объективно правильно и всеобще.

Мы утверждаем поэтому опытную реальность времени, т. е. объективное значение его для всех предметов, какие только могут представиться нашим чувствам. И так как наше наглядное представление всегда чувственно, то в опыте никогда мы не встретимся с предметом, который не подчинялся бы условно времени. Зато мы оспариваем у времени все права на абсолютную реальность, а именно, что оно, не будучи формой нашего чувственного представления, существует в вещах как условие или свойство. Чувства никогда не могут свидетельствовать нам о свойствах, принадлежащих вещам самим в себе. В этом состоит трансцендентальная идеальность времени, по которой оно, если отвлечь субъективные условия чувственного представления, есть ничто и не может быть приписано предметам самим в себе (без отношения к нашему представлению) в качестве сущности или как свойство. Впрочем, эту идеальность, так же как идеальность пространства, нельзя смешивать с обманами чувства, ибо при этом предполагается, что явление, имеющее признаки пространства и времени, имеет объективную реальность; мы утверждаем, что они реальны, доколе мы имеем дело с предметом в опыте как с явлением. Остальное понятно из примечания первого отдела.

## § 7. Объяснение

Эта теория, усваивающая времени опытную реальность, но оспаривающая у него абсолютную трансцендентальную, встретила столь единодушные возражения, что, я полагаю, сомнения естественно возникают у всякого читателя, не привыкшего к таким исследованиям. Возражения состоят в следующем: изменения составляют бесспорный факт (это доказывается переменной наших внутренних представлений, с этим нельзя не согласиться даже в том случае, если бы мы отрицали все внешние явления вместе с их изменениями). Изменение же возможно во времени, следовательно, время есть нечто действительное. Ответ нетруден. Я допускаю доказательство всецело. В самом деле, **время есть нечто действительное, именно как действительная форма внутреннего представления.** Оно имеет субъективную реальность для внутреннего опыта, т. е. я действительно имею представление времени и моих в нем определений. Следовательно, оно существует не как предмет, а как способ представления меня самого как предмета. Если бы я сам, или другое какое существо, мог представлять без этого условие чувственности, то наши представления, например, превратились бы в такое познание, в котором нет черты времени, а следовательно, и самого изменения. Поэтому время реально в опытном смысле как условие всякого нашего опыта. Нельзя только сказать, что оно реально в абсолютном. Оно есть не более как форма нашего внутреннего представления. Если отвлечь от последнего условие нашей чувственности, то вместе с ним уничтожается понятие времени; оно присуще не самим предметам, а только лицу, которое их представляет.

Легко видеть причину единодушных возражений, и притом со стороны тех, которые ничего не находят сказать против учения об идеальности пространства. Абсолютная реальность пространства кажется им потерянной вещью, ибо по взгляду идеализма трудно доказать действительность внешних предметов: напротив, реальность предмета нашего внутреннего чувства (меня самого и моего состояния) непосредственно ясна в моем сознании. Внешние предметы могут быть простою видимостью, внутренний же предмет, по их мнению, есть нечто действительное. Они забыли, что и те и другие, даже допустив действительность их как представлений, все-таки принадлежат к разряду явлений; явление же имеет две стороны: одну, в которой предмет рассматривается сам в себе (независимо от способа представления его, и с этой стороны ничего нельзя утверждать о предмете с положительной достоверностью), и другую, в которой рассматривается форма представления предмета, которую следует искать не в

самом предмете, а в лице, которому он является, хотя и о ней можно сказать, что она действительно и необходимо связана с явлением этого предмета.

Таким образом, **время и пространство суть два источника познаний, из которых могут быть почерпаемы разные синтетические сведения априори**, примером чему служит математика, например в учении о пространстве и его отношениях. Вместе взятые, они суть чистые формы чувственного наглядного представления и потому делают возможными синтетические суждения априори. Но тем самым (что они суть условие чувственности) эти источники познаний указывают на ограниченный круг своего применения: они могут руководить нас относительно предметов как явлений, но не как вещей самих себе. Они могут быть применимы только к первым; за пределами их нет более для этих форм объективного приложения. Эта реальность пространства и времени не подрывает во всяком случае достоверности опытного познания; оно остается одинаково верным, будут ли эти формы принадлежать вещам самим себе или только нашему представлению этих вещей. Несогласие с принципами опыта скорее может оказаться у тех, кто утверждает абсолютную реальность пространства и времени, принимая их за сущность вещей или за свойство их. Принимая первое (большую частью математики естествоиспытатели), они должны допустить две вечные, необъятные самостоятельные вещи (пространство и время), которые существуют с тою целью, чтоб обнимать собою все действительное (сами же не суть нечто реальное). Принимающие второе мнение (некоторые метафизики естествоиспытатели), а именно что пространство и время имеют значение выведенных из опыта и смутно представляемых отношений явлений (подле и друг за другом рядом), должны оспаривать значение, по меньшей мере аподиктическую достоверность, математического учения априори в приложении его к действительными вещам (например, в пространстве); ибо апостериори эта достоверность невозможна, и самые понятия априори о пространстве и времени, по этому мнению, суть создания воображения; они происходят из опыта, из отношений которого воображение выводит нечто всеобщее, но с теми ограничениями, какие встречаются в самой природе. Утверждающие первое имеют ту выгоду, что они соглашают математические истины с миром явлений. Зато их мнение повергает рассудок наш в противоречие, когда он решается переступить этот мир. Вторые имеют ту выгоду, что представление пространства и времени не впутывают их в противоречие, когда они решаются рассуждать о предметах не как явлениях, а как просто предметах рассудка; но им трудно объяснить возможность математических познаний априори (они не допускают истинного, имеющего объективное значение, наглядного представления априори) и не могут согласить со своим мнением опытных законов. В нашей теории устранены оба затруднения.

Трансцендентальная эстетика, очевидно, имеет дело только с этими двумя элементами, именно пространством и временем; ибо все другие, относящиеся к чувственности, понятия, даже движение, соединяющее в себе то и другое, предполагают нечто опытное. И движение предполагает наблюдение чего-то подвижного. В пространстве же, рассматриваемом в самом себе, ничего нет подвижного; следовательно, нечто движущееся замечается в пространстве только посредством опыта и потому составляет опытный факт. Точно так же трансцендентальная эстетика не может отнести понятие изменения к числу данных априори; ибо время само по себе не изменяется, изменяется только то, что существует во времени. Значит, при этом предполагается восприятие чего-то существующего и того порядка, в каком сменяются его свойства, следовательно опыт.

## **§ 8. Общие замечания к трансцендентальной эстетике**

1) Прежде всего, необходимо как можно ясней определить наше мнение об основном свойстве чувственного познания, дабы устранить все недоразумения.

Мы должны сказать, что всякое наше наглядное представление есть не что иное, как представление явления; что представляемые нами вещи не существуют сами по себе в том виде, в каком мы их представляем, и что их отношения вовсе не таковы, как они являются нам; и что если бы мы уничтожили субъективное свойство чувств, то все признаки, все отношения предметов в пространстве и времени, самое пространство и время тоже уничтожились бы; тогда стало бы ясным, что явления существуют не сами в себе, а только в нас. Нам остается совершенно неизвестным, что делается с предметами самими в себе, независимо от нашей чувственности. Мы знаем только тот способ, каким мы воспринимаем их и какой нам обычен, обязателен вообще для человека, не для всякого существа вообще. Только с этим способом мы имеем дело. Его чистые формы суть пространство и время, его содержание составляет ощущение. Первое, мы познаем априори, т. е. прежде всякого действительного восприятия, и потому они называются чистым наглядным представлением; второе называется собственно познанием апостериори, т. е. опытным представлением. Первые необходимо следуют за нашей чувственностью, какого рода ни были бы наши ощущения; последние могут быть весьма различны. До какой бы ясности ни довели бы мы наше представление, мы не приблизимся тем к свойству предметов самих себе. Во всяком случае мы познали бы полную нашу чувственность, и притом только в неизбежных для субъекта условиях пространства и времени; самое ясное познание явлений никогда не познакомит нас с предметами самими в себе.

Думать, что вся наша чувственность есть только смутное представление вещей, что в последнем мы выражаем предметы сами в себе и только смешиваем при этом признаки и частные представления, которых ясно отделить не можем, – значит обезобразивать понятия о чувственности и явлениях, которые при таком взгляде становятся совершенно бесплодны. Различие ясного и неясного представления имеет только логическое значение и не касается самого содержания. Понятие права, без сомнения, то же самое в простом рассудке, какое развивает самая утонченная теория; различие то, что в обыкновенном практическом употреблении не сознаются многие частные представления, входящие в понятие права. Нельзя, однако ж, сказать, что обыкновенное его понятие чувственно и заключает в себе одно явление; ибо право не может являться, напротив, понятие о нем находится в рассудке и указывает на свойство (нравственное) действий, принадлежащее им самим в себе. Представление же, например, тела не заключает в себе ничего, что могло бы находиться в предмете самом в себе; оно говорит только о явлении чего-то и способе, каким он действует на нас. Такая восприимчивость нашей познавательной способности называется чувственностью и глубоко отличается от познания предмета самого в себе, хотя бы мы достигли прозрения в самое основание явления.

Лейбнице-вольфовская философия указала неправильную точку зрения для всех исследований о природе и происхождении наших познаний; она признавала различие между чувственной областью и рассудочной за чисто логическое, между тем как оно трансцендентальное и касается не формы ясности или неясности представлений, но происхождения и содержания их. Неверно то, что чувственные представления дают нам только неясные сведения, они вовсе не сообщают нам никаких, если мы устраним наши субъективные свойства, то для нас становится невозможным представлять предмет с теми признаками, какие ему усвоило наше чувственное представление; ибо от этого субъективного свойства зависит форма предмета как явления.

Обыкновенно мы различаем между явлениями то, что существенно в нашем представлении и обязательно для всякого человеческого чувства вообще, и то, что в нем случайно, т. е. имеет значение не для чувственности вообще, но ради особого положения и организации того или другого чувства. В таких случаях говорят, что первым путем познание представляет нам предмет сам в себе, вторым – только его явление. Различие это есть чисто опытное; если довольствоваться им (как это обыкновенно делается) и не признавать первого способа представления тоже за простое явление (как это должно быть), в котором нет ничего, принадлежа-

щего вещи самой в себе, то наше трансцендентальное различие теряет всякий смысл; мы должны тогда предполагать возможность познаний вещей самих в себе, хотя бы в сущности при самом глубоком исследовании предметов нам приходилось иметь дело (в чувственном мире) только с явлениями. Например, радуго можно назвать простым явлением при дожде, самый же дождь – вещью самой в себе; это будет правильно в физическом смысле, т. е. как нечто неизменно определяемое при всех разнообразных отношениях его к нашим чувствам. Но если мы возьмем этот опытный факт и, не спрашивая о согласии его с человеческим внешним чувством, поставим вопрос: выражает ли он предмет сам в себе (речь идет не о дождевых каплях, как явление, они суть предметы опыта). Такой вопрос об отношении представления к предмету есть трансцендентальный, и не только эти капли становятся явлениями, но и самая их круглая фигура, пространство, в котором они падают, не суть нечто само в себе, но только видоизменение нашего чувственного представления, причем самый трансцендентальный предмет остается нам неизвестным.

Второе важное замечание касательно нашей трансцендентальной эстетики состоит в том, что она не должна быть принимаема только как вероятная гипотеза, но что она так достоверна, как можно того требовать от теории, желающей служить органом. Чтоб пояснить эту достоверность, мы изберем какой-нибудь пример, который докажет ее значение и еще более объяснит сказанное нами в § 3.

Предположим, что пространство и время суть нечто объективное само по себе и составляет условие возможности вещей самих в себе. Прежде всего, очевиден факт, что о том и о другом существуют аподиктические и синтетические суждения априори, и особенно о пространстве, на которое преимущественно обратим здесь наше внимание. Так как положения геометрии познаются синтетически априори и с аподиктической достоверностью, то откуда, спрашивается, берутся подобные положения и что служит опорой рассудку в то время, когда он доходит до таких необходимых и всеобщих истин? Других путей нет к тому, кроме понятий и представлений; те и другие могут быть даны или априори, или апостериори. Но понятия из опыта, равно как и служащие для них представления, тоже опытные, могут дать только опытное синтетическое суждение, следовательно, такое, в котором нет того характера необходимости и абсолютной всеобщности, какой отличает все геометрические положения. Что же касается того, посредством ли понятий или наглядных представлений априори мы доходим до таких познаний, то из понятий, очевидно, невозможно никакое синтетическое познание, а только аналитическое. Возьмите, например, положение «две линии не могут ограничивать какого-нибудь пространства, следовательно, составлять какой-нибудь фигуры» и попробуйте вывести его из понятия прямых линий и числа двух; или выведите из понятий положение «три линии могут составить фигуру». Все усилия будут тщетны, и вы необходимо должны будете прибегнуть к наглядному представлению, как это всегда делается в геометрии. Значит, **предмет дается вам в наглядном представлении**. Какое же это наглядное представление: чистое ли априори или опытное? Если последнее, то никогда бы из него не могло быть выведено суждение всеобщее и притом аподиктическое: опыт не дает таких суждений. Следовательно, ваш предмет должен быть дан в наглядном представлении, и на последнем должно основываться ваше синтетическое положение.

Но если б в вас не было способности наглядно представлять априори, если б это субъективное условие по форме не было вместе всеобщим условием априори, при котором возможен вообще предмет (внешнего) наглядного представления, если б, наконец, самый предмет (треугольник) был вещью самой в себе, – то как можно было бы сказать, что необходимое только в нашем субъективном построении треугольника должно быть приписано треугольнику самому по себе? Разве можно было бы присоединять к нашим понятиям (трех линий) нечто новое (фигуру), притом необходимо присущее самому предмету, если б последний был дан не нами самими, а существовал независимо от нашего познания? Если б пространство (а также и время)

не было только формой нашего наглядного представления, заключающею в себе условие априори, при которых вещи могут стать для нас внешними предметами, то нам невозможно было бы синтетически заключать что-нибудь о внешних предметах. Следовательно, пространство и время суть необходимые, а не вероятные только условия всякого опыта (внутреннего внешнего) и притом суть только субъективные условия всякого нашего представления; мы имеем дело с предметами только как с явлениями, но не как с вещами самими в себе; касательно формы их можно сказать многое априори, но ничего нельзя решить о вещи самой в себе, лежащей в основе этих явлений.

2) Для доказательства нашей теории об идеальности внешнего и внутреннего чувства, а следовательно, и предметов чувства как явлений, мы заметим следующее: все, что в нашем познании относится к наглядным представлениям (за исключением, следовательно, чувства удовольствия и неудовольствия и воли, которые, конечно, не могут быть названы познаниями), – все это имеет дело только с одними пространственными отношениями (протяжение), или переменами мест (движения), или законами, управляющими этими переменами (движущие силы). Но тут еще нет речи о том, что находится в каком-либо месте или что действует в вещах. Отношения не могут захватывать вещи самой в себе; ясно, что внешнее чувство, образуя в нас представление одних отношений, знакомит нас только с отношением предмета к субъекту, но вовсе не с внутреннею его стороною. То же самое и с внутренним наглядным представлением. Не упоминаю уже о том, что представление внешних чувств составляет главное содержание, наполняющее нашу душу. Само время, обнимающее эти представления, предваряющее их в опыте и находящееся в основе их, как формальное условие способа явления их в душе, имеет дело только с тем, что существует после чего-либо или вместе, а также с тем, что соединяет в себе оба эти момента бытия (нечто продолжительное). Но предшествовать всякому действию мышления может только наглядное представление или лучше – так как оно имеет дело только с отношениями – форма наглядного представления, которая состоит в способе восприятия душою впечатлений от собственной же деятельности, т. е. собственных представлений, значит, предшествует мышлению внутреннее чувство со стороны своей формы. И так как все, представляемое чувством, есть явление, то остается предположить: или внутреннего чувства быть не может, или предмет его – субъект – может быть представляем им только со стороны явления, т. е. далеко не так, как он сам нашел бы себя, если б его представление было чистой самодеятельностью, т. е. рассудочным. Здесь одно только затруднение: каким образом субъект может внутренне представлять себя самого, – но оно неразлучно со всякой теорией. Сознание себя самого есть простое представление нашего «Я», и если б при этом все душевное содержание возникало самодеятельно, то внутреннее представление имело бы характер рассудочного. Но в человеке сознание воспринимает только такое содержание, которое дано как факт: поэтому способ, каким возникает оно в душе без ее самодеятельности, должен быть назван чувственностью. Если таким образом способность сознания должна сама искать для себя душевного содержания, то до представления самого себя мы можем дойти только в том случае, если душевное содержание будет вообще на нее действовать; форма же такого представления, предваряющая все прочие действия, т. е. вид, в каком разнообразное содержание устанавливается в душе, заключается в представлении времени: следовательно, душа представляет себя не непосредственно, но в том виде, в каком получает впечатление изнутри, т. е. в каком является, а не в каком существует.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.