

Труфанов С.Н.

## «ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ЭСТЕТИКА» И. КАНТА В ДОСТУПНОМ ИЗЛОЖЕНИИ

Kant's Transcendental Aesthetics in Comprehensible Interpretation

*Аннотация:* В статье предлагается авторский вариант доступного изложения «Трансцендентальной эстетики» И. Канта.

*Ключевые слова:* познание, созерцание, чувственность, мышление, пространство, время, опыт.

*Abstract:* The paper is an attempt to offer the author's comprehensible interpretation of Transcendental Aesthetics by I.Kant.

*Key words:* cognition, contemplation, thinking, mind, space, time, practical experience.

Сегодня человечество изучает науку о мышлении – логику, основываясь на тех первичных наработках, которые были сделаны Аристотелем два с половиной тысячелетия назад. В условиях господствовавшей тогда созерцательной картины мира ему удалось описать некоторые формы мысли, посредством которых наше мышление разносит единичные предметы по общим понятиям. Откуда берутся сами эти формы, как возникают общие понятия, и как мышление должно дальше работать с ними (понятиями), на эти вопросы Аристотель не мог дать ответа. Слишком юна была наука его времени.

Спустя два с лишним тысячелетия немецкий философ Гегель разработал полный вариант науки о мышлении, который он назвал «Наукой логики». Долгое время его логика оставалась малопонятной, но в последние десятилетия появились доступные версии её изложения. Это создало возможность для перехода нашего образования от изучения *юной* логики Аристотеля к изучению *зрелой* «Науки логики» Гегеля. Сделать это будет непросто – слишком велика накопившаяся за минувшие тысячелетия инерция, но работать на этом направлении необходимо. Речь в данном случае идёт о качестве мышления современного человека, посредством которого он «творит, выдумывает, пробует».

Ключевую роль для обоснования необходимости этого перехода играет «Критика чистого разума» И. Канта. Она является связующим звеном между логикой Аристотеля и «Наукой логики» Гегеля и именно она позволяет увидеть как различие, так и преемственность этих двух вариантов логики. Но что бы мы смогли воспользоваться «Критикой чистого разума» её так же необходимо переложить на доступный для широкого круга читателей язык.

Малопонятный текст произведений Канта можно объяснить тремя причинами. Во-первых, их новаторским содержанием, которое, как и всё новое вообще, не сразу находит свою оптимальную форму. Во-вторых, в ту историческую эпоху учёным приходилось писать свои труды обычным пером при свечах, поэтому многократно переписывать их в целях нахождения более удобных для читателя формулировок, было делом весьма непростым и затратным по времени. В-третьих, в годы жизни Канта ещё не обо всех вещах можно было говорить и писать открытым текстом. Если бы смысл целого ряда его положений стал доступен его современникам, то сам он подвергся бы серьёзным преследованиям, как со стороны церкви, так и со стороны государства. Учитывая это обстоятельство, Кант, как и многие другие философы того времени, вынужден был излагать свои мысли с большой осторожностью, применяя во многих случаях нарочито сложный язык. – Достаточно вспомнить Людвигу Фейербаха, который спустя полвека после выхода «Критики чистого разума» опубликовал свою работу «Мысли о смерти и бессмертии», где позволил себе излишнюю ясность суждений. Расплатился он за это тем, что был пожизненно лишён права преподавания, а книга была уничтожена.

Названные причины – новизна задач, объёмность содержания и осторожность формулировок – обусловили тяжёлый язык произведений Канта и, как следствие, их плохое понимание. Не секрет, что и в наши дни многие преподаватели философии испытывают большие затруднения при рассмотрении этой сложнейшей темы, ограничиваясь, как правило,

поверхностной подачей материала.

Автор данной статьи предлагает свой вариант прочтения и доступного изложения первой части «Критики чистого разума» – «Трансцендентальной эстетики». Поддержкой ему служит наказ самого Канта придать его трудам более ясную форму. В предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» он дважды высказывается в том духе, что тем людям, которые «обладают способностью ясного изложения, я предоставляю [право] завершить работу над кое-где неудовлетворительной формой моего изложения. Быть опровергнутым в данном случае опасаться нечего. Опасаться следует другого – остаться непонятым» [5, С. 103].

Но прежде чем приступить к рассмотрению собственно «Трансцендентальной эстетики», необходимо охарактеризовать интеллектуальную атмосферу той эпохи, в которую жил и творил И. Кант, и выяснить, что побудило его написать «Критику чистого разума».

### **Интеллектуальная атмосфера эпохи Просвещения** (Зачем И. Кант написал «Критику чистого разума»?)

В период Средневековья христианский догмат о сотворении мира единым Богом развернул мировоззрение людей на 180°. Мир стал восприниматься ими не как простая совокупность созерцаемых предметов, а как единое целостное образование, все части и элементы которого принадлежат его целостности и подчинены ей. Если мировоззрение древнего *языческого* человека ещё «плясало» от окружающих его единичных предметов, то мировоззрение нового *монотеистического* человека уже стояло на точке зрения всеобщности творения и исходило из неё как единственно данной.

Этот же догмат о сотворении мира единым Богом побуждал человека Нового времени не только пассивно созерцать мир, но и активно познавать его. Логика проста: коль скоро мир создан Богом, то изучая его (мир), мы будем познавать Бога в его внешнем проявлении.

Каждая вновь возникающая наука находила какую-то «свою» часть (область) мира и делала её предметом своего познания. Исследуя её, она вырабатывала свой собственный круг понятий, с помощью которых переносила эту часть мира в сферу мышления человека. Например, механика объясняет движение небесных тел посредством таких понятий: *пространство, время, место, тяжесть, масса, падение, столкновение, покой*, и т.д. Химия раскрывает качественные различия вещества планеты, используя понятия: *оксид, гидрат, соль, кислота, основание, щёлочь* и другие. Если мы уберём эти понятия из своего мышления, то вместе с ними из него уйдут и сами эти науки.

Успешное развитие частных наук вело к тому, что в сознании образованных людей Нового времени стало возникать противоречие между сферой их образного *представления* и сферой их *мышления*. Утвердившаяся до степени инстинкта монотеистическая картина мира, показывающая его как единое целое, требовала такого же отношения к нему и со стороны мышления. Но мышление, обретшее свою свободу в частных науках, продуцировало материал противоположного свойства. Оно наполняло себя многими разрозненными понятиями, которые объясняли мир лишь по частям и фрагментам. И чем дальше продвигались науки, чем богаче становился арсенал используемых ими понятий, тем острее делалось это противоречие.

Преодолеть его можно было только за счёт внесения корректив в мышление человека. Необходимо было привести принцип формирования научной картины мира в согласие с принципом монотеистических религий. Если догмат о сотворении всего сущего Богом требует от человека представлять мир как единый целостный организм, то подобным же образом его должны были показывать и развивающиеся науки.

Для достижения этой цели существовал один путь: сведения всех уже выработанных и эксплуатируемых мышлением научных понятий в единую систему – всеобщую науку, которая должна была показывать мир как целое. Одним из первых идею создания такой науки высказал Рене Декарт. Исходя из признания всеобщей упорядоченности мира, он

полагал, что и наука о нём также должна иметь всеобщий системный характер. Затем эту идею подхватил Готфрид Лейбниц, который всерьёз планировал написать фундаментальный труд о всеобщей науке (*scientia generalis*), но в итоге так и не написал его.

Саму возможность создания такой науки европейские рационалисты связывали с деятельностью человеческого разума. Слова «наука», «единство знаний» и «разум» воспринимались в то время если не как синонимы, то всё же очень близкими по смыслу. «Рационалистический постулат единства – вот, что владело умами эпохи... Понятие единства и понятие науки являлись полностью заменяемыми понятиями», – пишет Э. Кассирер в своей «Философии Просвещения». И далее продолжает: «Функция объединения как таковая признаётся основной функцией разума» [6, С. 37-38].

Но как должен был действовать разум, решая такую задачу? Каким принципом он должен был руководствоваться, выстраивая всеобщую систему понятий? Изначально ответа на эти вопросы не знал никто. И только предпринятые в XVIII в. реальные попытки конструирования такой системы привели в итоге к постановке проблемы её метода.

Первым на этом пути был опробован **алфавитный** принцип всеобщей систематизации понятий. В конце XVII в. в Нидерландах был издан «Исторический и критический словарь» П. Бейля, в котором статьи располагались в алфавитном порядке. Затем в Англии появилась «Энциклопедия, или Всеобщий словарь ремесел и наук» Э. Чэмберса. По его примеру во Франции во второй половине XVIII в. под руководством Д. Дидро и Ж. Даламбера была создана «Энциклопедия, или Систематический словарь наук, искусств и ремесел». В предисловии к ней говорилось: «Цель Э. – объединить знания, рассеянные по поверхности земной, изложить их в общей системе для людей, с которыми мы живем, и передать их людям, которые придут за нами».

Алфавитный принцип позволяет собрать в одной книге неограниченное число понятий, что можно рассматривать как его достоинство. Однако предлагаемый им порядок их систематизации имеет чисто внешний, формальный характер и сам по себе никак не способствует появлению в головах людей единой научной картины мира.

Вторым был опробован **отраслевой** порядок всеобщей систематизации понятий. Он был реализован учеником и последователем Лейбница Христианом Вольфом. Изначально Вольф планировал построить свою систему, руководствуясь принципом внутренней связи понятий, где каждое последующее понятие должно быть связано с предыдущим и одно предполагать другое, аналогично частям человеческого тела. Если алфавитные энциклопедии представляли собой агрегат знаний, то Вольф намеревался выстроить свою систему в виде организма: «Системой поистине называется скопление, связанное между собой посредством собственных принципов» [7, С. 63].

Однако на деле ему (Вольфу) удалось воплотить свои планы лишь частично. Более или менее успешно он реализовал только **отраслевой** принцип распределения понятий. В этой цели он выделил и описал несколько десятков наук. Но в рамках каждой такой науки он действовал отнюдь не заявленным им «строгим доказательным дедуктивным методом», а его полной противоположностью – **методом философской эклектики**. Это значит, что очертания выделенных им наук не имели у него чётких границ. Преемственная связь между ними отсутствовала. Теоретические и прикладные знания перемешивались между собой, а содержание самих понятий излагалось догматическим способом, допускающим любые разрывы и перескоки мысли. «Все его заявления относительно ясности и отчетливости в понятиях и принципах, обоснованности и строгой доказательности связи между ними, его претензии на создание целостной и универсальной системы философского знания, построенной на основании единого и точного метода, во многом оказались не более чем декларацией о намерениях, выполненной крайне искусственным и внешним образом, с многочисленными огрехами и нестыковками как логического, так и содержательного порядка» [4, С. 18] – пишет исследователь философии Нового времени В.А. Жучков.

Тем не менее для середины XVIII в. разработанная Хр. Вольфом отраслевая система знаний являлась прогрессивным шагом, продиктованным необходимостью вытеснить из

образования уже пережившую своё время схоластическую философию. Она получила широкое распространение, а созданные им учебные руководства по различным дисциплинам легли в основу новой светской системы образования. Но главный урок, который преподавал своим современникам Хр. Вольф, заключался в появлении понимания того, что прежде чем строить такую всеобщую систему понятий, необходимо было разобраться с методом её возведения.

Утвердившийся ещё в период Средневековья догматический метод изложения знаний для решения этих задач уже не годился. Чтобы выстроить из разрозненных понятий единую научную картину мира требовалось разработать новый метод. В известном признании самого Канта, что от догматического сна его пробудили работы Д. Юма, ключевым является слово *догматизм*. В ту эпоху догматизмом страдала не только система Хр. Вольфа, но и вся европейская наука в целом. В содержательном плане она уже перешла от библейских догм к светским знаниям, но по форме подачи этих знаний она ещё продолжала оставаться догматической. «Это упущение следует приписать не столько ему (Вольфу – С.Т.), сколько догматическому образу мышления его времени, и в этом отношении современным ему философам, как и философам более ранних эпох, нечего упрекать друг друга» – пишет Кант в предисловии к «Критике чистого разума» [5, С. 99].

А поскольку сама возможность построения научной картины мира напрямую связывалась с деятельностью разума, то для разработки её метода, первым делом необходимо было исследовать сам человеческий разум, определить, как он устроен и какими познавательными способностями он обладает. Именно отсутствие такого предварительного учения о разуме, обусловило, по мнению Канта, то, что система наук Хр. Вольфа приобрела догматический характер. Ему (Вольфу) надо было «...сначала подготовить себе почву посредством критики самого орудия познания – чистого разума» [5, С. 99].

Такова была интеллектуальная атмосфера эпохи Просвещения. Она требовала:

- 1) свести все уже выработанные к тому времени научные понятия в единую *всеобщую систему*, которая должна была дать научную картину мира;
- 2) для построения такой системы следовало разработать соответствующий *метод*;
- 3) для разработки этого метода, необходимо было разобраться с тем, как устроен и как работает естественный человеческий *разум*.

Актуальность этих задач побудила Канта начать работу над своими «Критиками». При этом главную задачу – *построение всеобщей системы понятий* – он оставляет на потом. Не потому, что она ему не интересна, а потому, что сначала надо было решить проблему метода. Вторую задачу – *разработку метода построения всеобщей системы понятий* и третью задачу – *исследование самого человеческого разума*, он выносит на повестку дня и посвящает им свою «Критику чистого разума».

### **Структура «Критики чистого разума»**

Исследование разума Кант ставит на первое место, а разработку метода построения всеобщей системы понятий на второе. Отсюда идёт деление «Критики чистого разума» на две главные части. В первой части – «Трансцендентальное учение о началах», Кант исследует человеческий *разум*. Во второй части – «Трансцендентальное учение о методе», он рассматривает *метод* построения всеобщей системы понятий. (Соотношение их объёмов таково: 85% занимает «Учение о началах», 15% – «Учение о методе».)

Интересующий нас раздел «Трансцендентальная эстетика» входит в состав «Трансцендентального учения о началах». Предметом этого учения, как мы уже сказали, является сам человеческий разум, а точнее – осуществляемая им деятельность познания внешнего мира. Здесь возникает вопрос: почему Кант дал учению о разуме такое название? Что значит *трансцендентальное* и что такое *начала*?

Процесс производства знаний предполагает наличие того, *что* познаётся, и наличие того, *кто* познаёт. Познаются реальные предметы природы, а познаёт их сам человек.

Соответственно, осуществляемая человеком деятельность познания определяется с двух сторон: а) со стороны познаваемых предметов, б) со стороны самого познающего субъекта. Первая из этих сторон образует *апостериорную* составляющую деятельности познания (**a posteriori** – из опыта). Вторая сторона образует *априорную* составляющую деятельности познания (**a priori** – независимо от опыта). Апостериорная составляющая – это то, что привносится в процесс производства знаний из опыта, от познаваемых реальных предметов. Априорная составляющая – это то, что привносится в процесс производства знаний самим познающим разумом.

Так вот, используемое Кантом в названии почти всех разделов его «Критики чистого разума» слово *трансцендентальное* означает, что предметом исследования в них является только априорная составляющая процесса познания, которая генерируется нашим разумом из самого себя. «Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами познания, присущими нашему разуму *a priori*» [5, С. 121].

Словом *начала* Кант называет те способности нашего разума, посредством которых мы познаём окружающий мир. Таких способностей всего две. Первая – это способность чувственного восприятия. Вторая – способность мышления. «Существуют два основных корня человеческого познания – *чувственность* и *рассудок* (мышление – С.Т.). Посредством чувственности предметы нам даются, посредством рассудка они мыслятся» [5, С. 124].

Таким образом, заголовок «Трансцендентальное учение о началах» говорит нам о том, что в данном разделе Кант исследует априорную составляющую познавательной деятельности человека, которая осуществляется им посредством способности чувственного восприятия и мышления. (Забегая вперёд, скажем, что *априорной составляющей* нашей чувственности, согласно Канту, являются две формы чистого созерцания – *пространство* и *время*, а априорной составляющей нашего мышления – *категории*, которые он называет также *чистыми понятиями рассудка*.)

Структура «Трансцендентального учения о началах» определяется последовательностью (очередностью) включения данных способностей (чувственности и мышления) в процесс познания. На первом этапе действует только *чувственность*. Потом к *чувственности* присоединяется *мышление* и они производят знания сообща. Затем *мышление* отрывается от чувственности и создаёт знания самостоятельно. Отсюда мы имеем три ступени процесса познания.

На первой ступени, где действует только чувственность, из воспринятых ощущений в представлении человека возникают образы предметов. Эту ступень Кант называет *созерцанием*. «Представление, которое дано до всякого мышления, называется созерцанием» [5, С. 191].

На второй ступени к чувственности присоединяется мышление, которое, основываясь на уже имеющихся в представлении образах предметов, выстраивает их понятия. Эту ступень познания Кант называет *рассудком*.

На третьей ступени мышление отрывается от эмпирических образов и понятий, и создаёт свои собственные *чистые* понятия. Эту ступень Кант называет *разумом*.

Таким образом, процесс познания, согласно Канту, состоит из трёх последовательных ступеней:

- созерцание,
- рассудок,
- разум.

На первой ступени знания создаются без участия мышления, а на второй и на третьей ступени – только при его участии. На этом основании Кант отделяет первую ступень (созерцание) от двух последующих и исследует её отдельно. А вторую и третью ступени (рассудок и разум), поскольку обе они основаны на мышлении, он, наоборот, сводит в один раздел и исследует вместе. Отсюда мы имеем деление «Трансцендентального учения о началах» на две части:

- а) В первой части – «*Трансцендентальной эстетике*», Кант рассматривает ступень

созерцания.

б) Во второй части – «*Трансцендентальной логике*», он рассматривает ступени *рассудка* и *разума*. (Ступень рассудка – в разделе «Трансцендентальная аналитика», ступень разума – в разделе «Трансцендентальная диалектика».)

В данной статье, как мы уже сказали, нас интересует только первая часть «Трансцендентального учения о началах» – «Трансцендентальная эстетика», в которой Кант исследует ступень созерцания. Но прежде чем перейти к ней, мы так же обратим своё внимание на её название. Дело в том, что слово *эстетика* было выбрано И. Кантом неудачно. И вот почему. В годы его жизни уже существовали работы Александра Баумгартена, в которых обосновывалась необходимость создания новой науки *эстетики*. Предметом этой науки, согласно Баумгартену, должны быть, с одной стороны, сфера произведений искусства, с другой, способность человека к «чувственному познаванию» этих произведений [2, С. 453]. Речь в данном случае идёт о присущей нам (людям) чувственной способности постижения духовных смыслов произведений искусства. Эту способность А. Баумгартен рассматривал как «низший аналог» обычного рационального способа познания внешних предметов.

Кант знал эти работы. Но в отличие от А. Баумгартена он не разделял оптимизма по поводу возможности создания такой науки. Он исходил из того, что все суждения о произведениях искусства основаны на чувственных восприятиях, а эти восприятия имеют единичный (личный) характер. Они стоятся по принципу: *на вкус и цвет товарищей нет*. В силу этого все суждения о произведениях искусства должны быть признаны суждениями вкуса. А поскольку людям присуще огромное разнообразие вкусов, то это, по мысли Канта, не позволяет вывести какие-либо общие законы, распространяющиеся на эти суждения. А при отсутствии таких всеобщих и необходимых законов не может быть создана и сама наука. Поэтому Кант сделал вывод, что все попытки «подвести критическую оценку прекрасного под принципы разума и возвысить ее до степени науки» обречены на неудачу [5, С. 128].

А чтобы слово эстетика не пропало даром, он посчитал целесообразным назвать им своё учение о первой ступени рационального познания. Однако, дальнейшая история показала, что наука о прекрасном всё же состоялась, а слово эстетика утвердилось в том значении, которое вкладывал в него А. Баумгартен. По этой причине название «Трансцендентальная эстетика» является для современного читателя двусмысленным. Оно исподволь нацеливает наше внимание на чувственный способ постижения духовных смыслов произведений искусства, тогда как фактически речь в нём идёт о первой ступени рационального познания предметов природы.

Далее мы предлагаем собственно доступное изложение «Трансцендентальной эстетики». Для убедительности мы раскроем её содержание в последовательном порядке всех её параграфов.

## **«Трансцендентальная эстетика» в доступном изложении**

**§1.** Чтобы познание состоялось необходимо наличие того, что познаётся, и наличие того, кто познаёт. Познаются реальные предметы, а познаёт их человек.

Действие познания начинается с акта непосредственного созерцания внешних предметов. Происходит это благодаря тому, что человек обладает чувственностью. **Чувственность** – это общая способность получать представления о внешних предметах через воздействие на них.

Познавательная деятельность чувственности включает в себя две составляющие: а) *апостериорную* и б) *априорную*.

а) **Апостериорную составляющую** нашей чувственности раскрывают следующие понятия.

*Ощущение* – это *результат* воздействия внешнего предмета на наши

органы чувств.

*Созерцание* – это образное представление предмета, которое возникает из воспринятых нами ощущений. *Эмпирическими* называются те созерцания, которые относятся к реально существующим предметам.

*Восприятие* – это разовое (единичное) эмпирическое созерцание предмета.

*Опыт* – это совокупность многих эмпирических созерцаний (восприятий) одного и того же предмета. Опыт, следовательно, это не первичные ощущения, а уже имеющиеся у человека представления о предметах, сформировавшиеся в ходе их многократного восприятия.

*Явление* – это то, каким мы знаем предмет на ступени созерцания. Явление принадлежит не самому предмету, а нашему представлению о нём.

Явление состоит из *материи* и *формы*.

*Материя* есть то, что даётся нам посредством ощущений (**a posteriori** – из опыта).

*Форма* есть то, благодаря чему воспринимаемые нами разрозненные ощущения соединяются в целостный образ. В отличие от материи, которая даётся из опыта, форма явлений (образ вещи) создаётся только самим человеком (**a priori** – независимо от опыта).

б) **Априорную составляющую** нашей чувственности образуют две *формы чистого созерцания*, которые имеют внеопытное происхождение. Это значит, что они присущи самому человеку и в них нет ничего, что было бы взято из внешнего мира. Первая форма созерцания – это *пространство*. Вторая форма – *время*. Посредством этих форм воспринимаемые нами разрозненные ощущения соединяются в целостный образ.

Итак, приступая к трансцендентальному исследованию первой ступени познания – созерцания, мы:

во-первых, выделяем две главные познавательные способности человека: **чувственность** и **мышление**,

во-вторых, отделяем **чистое** созерцание от **эмпирического**,

в-третьих, выделяем две формы чистого созерцания (чистой чувственности): **пространство** и **время**.

Далее нам предстоит выяснить, являются ли пространство и время реальностями окружающего нас мира и существуют в нём, даже если бы мы вовсе не воспринимали его? Или же они только априорные формы нашей чувственности, благодаря которым мы воспринимаем образы предметов? Рассмотрением этих вопросов мы теперь займемся, разделив, соответственно, «Трансцендентальную эстетику» на две главы. Одна посвящена пространству, другая – времени.

## Глава первая О пространстве

Понятие пространства мы рассмотрим в два этапа. Сначала дадим его *метафизическое* истолкование, затем – *трансцендентальное*.

*Метафизическим* называется такое истолкование, посредством которого интересующий нас предмет показывается как имеющий *априорное* происхождение. Мы выводим его не из реального мира, а из духа человека.

*Трансцендентальным* является такое истолкование, в ходе которого, основываясь на уже полученном благодаря метафизическому истолкованию понятии предмета, мы можем вывести какие-то дополнительные априорные знания о нём.

## **§2. Метафизическое истолкование понятия пространства.**

Пространство – это внешняя форма нашей чувственности (созерцания), посредством которой мы воспринимаем окружающие предметы как находящиеся *вне нас* и в *пространстве*.

1. Пространство это не эмпирическое понятие, выводимое из внешнего опыта. Чтобы человек мог созерцать окружающие его предметы, у него уже должно быть чувство пространства. Только наличие такого априорного чувства делает человека способным воспринимать внешние предметы как находящиеся в пространстве.

2. Чувство пространства лежит в основе всех наших созерцаний. Мы можем представить себе отсутствие предметов в пространстве, но мы не можем допустить отсутствие у нас самого представления о пространстве.

3. Пространство – это не общее понятие, а форма чистой чувственности. Если бы оно было общим понятием, то оно должно было бы охватывать собой многие отдельные пространства, подобно тому, например, как общее понятие *дерево* охватывает собой многие деревья. Но никаких таких отдельных эмпирических пространств не существует. Имеется лишь единое априорное чувство пространства.

4. Мы представляем себе пространство как некую бесконечную величину, все части которой сосуществуют в одно и то же время. Таковым оно может быть только в качестве априорной формы нашей чистой чувственности.

## **§3. Трансцендентальное истолкование понятия пространства.**

Полученное в предыдущем параграфе понятие о пространстве позволяет нам обосновать возможность существования науки *геометрии*, что в свою очередь, послужит дополнительным доказательством правильности этого понятия.

Наука о пространстве, каковой является геометрия, не может быть создана на базе опытных данных, поскольку все эмпирические восприятия (опыт) имеют единичную природу. (В природе треугольник всегда имеет конкретную форму: треугольник горы, треугольник ели.) Но для того, чтобы некая совокупность знаний стала наукой, требуется, чтобы её основные положения имели всеобщий и необходимый характер. (*Всеобщий* означает, что они должны быть у всех людей, *необходимый* – что без них невозможно никакое познание.) Применительно к науке о пространстве это требование может быть соблюдено только в том случае, если мы признаем, что все абстрактные геометрические фигуры (точка, линия, угол, треугольник, прямоугольник, окружность и т.д.) являются априорными по своему происхождению. (Треугольник как таковой может существовать только в воображении человека). Но для этого мы должны согласиться с тем, что пространство – это априорная форма нашей чистой чувственности. Если бы не было этой формы, то наше воображение не имело бы в себе этих абстрактных фигур. А без них не существовало бы и науки геометрии.

**Выводы [вытекающие] из вышеизложенного понятия пространства.**

а) Пространство существует не в предметном мире, а в представлении человека. Оно не свойство окружающей природы, а форма нашей чувственности.

б) Данная форма чувственности (пространства) присуща человеку вне зависимости от воспринимаемой им реальности. Это значит, что не реальность даёт нам свои пространственные определения, а мы приписываем их ей.



в) Сама по себе чувство пространства пусто и бездеятельно. Всякая его деятельность активизируется лишь тогда, когда в него начинают поступать ощущения внешних предметов.

г) Пространство – это внешняя форма чувственности. (Время – это внутренняя форма чувственности). Посредством чувства пространства мы воспринимаем внешний вид, величину (объём) и отношения предметов.

д) Чувство пространства является всеобщим и необходимым. Это значит, что оно присуще всем людям и без него невозможно познание внешних предметов. В свою очередь, всеобщность и необходимость придают чувству пространства объективную значимость. Это надо понимать так, что никакой другой объективности (реальности) помимо той, которую мы воспринимаем посредством своего чувства пространства, для нас не существует.

## Глава вторая О времени

Понятие времени мы также рассмотрим в два этапа. Сначала дадим его *метафизическое* истолкование, затем – *трансцендентальное*.

### **§4. Метафизическое истолкование времени.**

Время – это внутренняя форма нашей чувственности, посредством которой мы воспринимаем внешние предметы как находящиеся во времени.

1. Время не есть эмпирическое понятие, выводимое из опыта. Для того, чтобы человек мог воспринимать одновременность, последовательность и постоянность предметов и их состояний, у него уже должно быть априорное чувство времени.

2. Чувство времени лежит в основе всех приходящих в наше сознание восприятий. Мы можем представить себе отсутствие предметов во времени, но мы не можем освободиться от самого представления о времени. Можно остановить поток наших восприятий, но нельзя устранить само чувство времени (как их условие).

3. Чувство времени имеет только одно измерение. Различные времена (прошлое, настоящее, будущее) существуют не одновременно, а последовательно. Различные пространства, наоборот, существуют не последовательно, а одновременно. Оба этих положения не могут быть получены из опыта. Опыт основывается на единичных примерах, тогда как эти положения имеют всеобщий и необходимый характер, что говорит об их априорном происхождении.

4. Время – это не общее понятие, а форма чистой чувственности. Когда говорят об отдельных временах, то под ними имеют в виду лишь части (периоды) одного и того же единого времени.

5. Время бесконечно. Всякая конкретная часть (период) времени возможна только путём ограничения одного бесконечного времени.

### **§5. Трансцендентальное истолкование времени.**

Данное в предыдущем параграфе определение времени, согласно которому оно представляет собой априорную форму чистой чувственности, позволяет обосновать возможность существования наук о времени, каковыми являются науки о *движении* и о происходящих в мире *изменениях*.

Как и в случае с геометрией, науки о *движении* и *изменениях* не могут быть созданы на основе опытных данных, поскольку опыт даёт лишь единичные примеры. Для существования этих наук, требуется, чтобы их основные положения имели всеобщий и необходимый характер. Это значит, что все те

абстрактные схемы, посредством которых мы воспринимаем происходящие в мире *движение* и *изменения*, должны быть признаны априорными по своему происхождению. Для этого, в свою очередь, необходимо согласиться с тем, что время является такой же априорной формой нашей чувственности, как и пространство. Если бы у нас не было чувства времени, то не было бы и этих схем для восприятия предметов и их состояний. А без схем не было бы и наук о времени (о движении и изменениях).

#### **§6. Выводы [вытекающие из вышеизложенного] понятия времени.**

а) Время не существует ни как нечто обособленное от реальных предметов, ни как их неотъемлемое свойство. Оно представляет собой априорную форму чистой чувственности.

б) Пространство является *внешним* чувством, время – *внутренним*. Чувство пространства первично, чувство времени вторично. Посредством чувства пространства мы воспринимаем образы внешних предметов. Затем эти образы поступают в чувство времени, где они приобретают **временные** определения.

Поскольку само чувство времени не имеет никакой наглядной формы (оно лишь чувство), мы вынуждены представлять себе его в виде бесконечной прямой линии. Принимая этот образ за основу, мы переносим свойства линии на свойства самого времени. Разница сохраняется в том, что все части (отрезки) линии существуют одновременно, тогда как все части (периоды) времени следуют друг за другом.

в) Само по себе чувство времени пусто и бездеятельно. Оно включается в работу тогда, когда в него начинают поступать внешние (пространственные) восприятия предметов. Благодаря чувству времени мы полагаем окружающие предметы как существующие во времени и как а priori определённые параметрами времени.

г) Чувство времени всеобще и необходимо. Оно присуще всем людям и без него невозможно никакое познание. В свою очередь, всеобщность и необходимость чувства времени придают ему объективную значимость. Никакой другой реальности (объективности) помимо той, которую мы воспринимаем посредством своего априорного чувства времени, для нас не существует и не может существовать.

#### **§7. Пояснение.**

Против предложенного здесь понимания времени, некоторые наши критики выдвигают следующее возражение. Происходящие в окружающем мире изменения, мы признаём действительными. А так как все изменения происходят только во времени, то значит и само время мы также должны признать действительным.

На это мы отвечаем следующим образом. Тот, кто высказывает это положение, не должен забывать, что ему самому изначально уже присуща данная форма чувственности (времени), и что только благодаря ей он способен воспринимать мир и иметь все те понятия, посредством которых он рассуждает о действительности происходящих в мире изменений.

Но если он будет настаивать на том, что пространство и время принадлежат внешнему миру, то в этом случае он должен отказаться от присущего ему чувства времени. Этот отказ приведёт к тому, что из его воображения исчезнут все те абстрактные схемы, посредством которых он воспринимал внешние предметы, как находящиеся во времени. А вместе с ними исчезнет и само представление о мире и происходящих в нём процессах.

Поскольку это требование невыполнимо, то значит выдвинутое против нашего понимания времени возражение является несостоятельным.

### §8. Общие примечания к трансцендентальной эстетике.

Итак, трансцендентальная эстетика показывает нам, что на первой ступени процесса познания человек использует две имманентно присущие ему априорные формы чистой чувственности, каковыми являются *пространство* и *время*. Посредством этих форм воспринимаемые нами разрозненные ощущения соединяются в целостный образ предмета.

Но обе эти формы чувственности имеют субъективную природу. Они принадлежат только познающему субъекту; они – *мои*. В силу этого, все возникающие при их посредстве образы предметов являются также *моими*. Я имею эти образы такими, какими мне рисуют их мои формы чувственности – пространство и время. У меня нет других независимых от этих форм чувственности каналов получения знаний о мире. Поэтому я вынужден довольствоваться только теми образами, которые они мне дают.

Отсюда следует очень важный вывод. Мы, люди, способны познавать мир лишь таким, каким он нам *является* через наши субъективные *формы* чувственности. Каков мир **в себе** или **сам по себе** – этого мы не знаем. Образы воспринимаемых нами предметов – это *наши* субъективные образы. Соответствуют они реальным предметам или нет, нам это неизвестно. Мы воспринимаем эти образы лишь такими, какими нам их рисуют наши формы чувственности. А каковы предметы *сами по себе* обособленно от наших форм чувственности – этого мы не знаем и не узнаем никогда. До какой бы степени ясности мы не довели наши созерцания, все равно мы этим ни на шаг не приблизимся к познанию вещей *самих по себе*.

Такова специфика человеческого познания. В пользу такого понимания мы можем привести следующие соображения.

1. Если полагать, что пространство и время являются не формами нашей чувственности, а реалиями внешнего мира, то тогда мы должны выводить все абстрактные геометрические фигуры из самого этого мира. Но в окружающем нас мире мы находим только конкретно-единичные образы таких фигур. Например: треугольник шляпы, треугольник горы, треугольник крыши. Откуда же тогда в головах людей берутся абстрактные геометрические фигуры, тот же треугольник, например?

Вразумительный ответ на этот вопрос мы получим лишь тогда, когда вернёмся на точку зрения, согласно которой все абстрактные геометрические фигуры имеют априорное происхождение. Они задаются нашему воображению ещё до начала эмпирического познания. Для этого, в свою очередь, следует признать, что пространство и время являются не данностями наличного мира, а априорными формами нашей чувственности. А если это так, то значит, все наши знания о мире показывают нам его не таким, каков он *в себе* или *сам по себе*, а таким, каким он нам *является* через эти формы.

2. Чувство пространства позволяет нам воспринимать не только внешний *вид* и *величину* предметов, но и *отношения* между ними. Эти отношения касаются: а) местоположения предметов (конфигурации пространства), б) перемены их мест (движения), в) причины перемены мест (причины движения). Однако, возможность восприятия таких отношений несколько не приближает нас к пониманию того, каковы эти предметы *в себе*. Следовательно, чувство пространства позволяет нам воспринимать только внешность предметного мира, а не его внутреннюю суть.

Тоже самое мы должны сказать и о чувстве времени. Воспринимаемые посредством внешнего чувства (пространства) образы предметов поступают в

сферу нашего внутреннего чувства времени. Там они получают свои временные характеристики: одновременность, последовательность, разномоментность и т.д. Но эти определения так же касаются только внешних соотношений предметов и их состояний и ничего не сообщают нам об их внутренней сути. Отсюда следует, что и чувство времени показывает нам реальные предметы лишь такими, какими они нам являются, а не такими, каковы они суть *в себе*.

Подобный же вывод, мы должны сделать и в отношении понимания самих себя. Каждый человек имеет способность воспринимать себя как посредством внешнего чувства (пространства), так и посредством внутреннего чувства (времени). В первом случае мы созерцаем своё тело извне, видим свои руки, ноги, туловище, а с помощью зеркал – и всё остальное. Во втором случае мы воспринимаем себя (своё тело) изнутри, ощущаем свои пятки, колени, спину, желудок и т.д. Но, как уже было сказано выше, всё то, что мы воспринимаем посредством своих априорных форм чувственности, мы познаём лишь как явление. Поэтому и здесь мы должны признать, что и самих себя мы познаём лишь в качестве явлений, а не в качестве таковых, каковы мы есть *сами по себе* или *в себе*.

3. Те люди, которые полагают, что пространство и время являются не априорными формами нашей чувственности, а реальными свойствами самих предметов, должны понимать, что тем самым они превращают весь окружающий их мир в *видимость*. Если человек «отдаст» своё пространство и время внешнему миру, то он лишит себя своих собственных инструментов познания, каковыми на ступени созерцания являются априорные формы чувственности. В этом случае мир тут же перестанет быть для него реальностью и превратится в простую *видимость*. И только после того, как он «вернёт» себе пространство и время в качестве неотъемлемых форм своей чувственности, мир вновь станет для него познаваемой реальностью. Но с одной оговоркой, что эта реальность познаётся нами лишь как явление, а не как *вещь в себе*.

4. Согласно основополагающим догматам монотеистических религий Создатель мира (в христианстве – Бог-Отец) является невидимым, недостижимым и непознаваемым. Эти отрицательные определения говорят о том, что облик Творца не должен иметь в представлении человека никакой образности. Он должен быть безобразным (с ударением на «о»). Но если мы согласимся с тем, что пространство и время являются не идеальными формами нашей чувственности, а реальными свойствами сотворённого мира, то в этом случае мы должны будем приписать эти свойства и самому Творцу. Должны будем одеть его в пространство и время и придать ему внешний образ и возраст. Но именно это-то нам запрещают делать монотеистические религии. Значит, истинной здесь может быть только та точка зрения, согласно которой пространство и время являются априорными формами нашей чувственности. А эти формы позволяют нам знать мир лишь таким, каким они нам его показывают, а самого Создателя – как недоступную для познания *вещь в себе*.

### **Общий вывод из трансцендентальной эстетики.**

Итак, на главный вопрос «Трансцендентальной эстетики» как из разрозненных ощущений в сознании человека, без какого-либо участия мышления, возникают целостные образы воспринимаемых предметов, мы даём следующий ответ. Они возникают потому, что духу человека изначально присущи две априорные формы чистой чувственности: пространство и время. С помощью этих форм разрозненные ощущения соединяются в целостный образ.

## **Заключение**

На этом Кант завершает своё учение о ступени созерцания. Суть этого учения можно выразить следующей формулой:

**Ощущения + априорные формы чувственности (пространство и время) = образ**

Из этого учения мы узнаём совсем немного. Во-первых, что пространство и время являются не реалиями внешнего мира, а идеальными формами нашей чувственности. Во-вторых, что благодаря этим формам в нашем представлении появляются целостные образы предметов. Но как именно возникают эти образы, по каким лекалам они создаются? Ответа на эти вопросы здесь нет. Он будет дан Кантом позже в «Трансцендентальной логике». Почему именно там? Потому что деятельностью наших форм чувственности, как мы узнаем там же, руководит наше мышление. В-третьих, коль скоро пространство и время являются априорными формами нашей чувственности, то мы должны понимать, что они показывают нам мир не таким, каков он есть *в себе*, а таким, каким они его нам рисуют.

Данное положение Канта о существовании *вещей в себе* является результатом его научного педантизма, строгого следования тем выводам, которые вытекают из принятых им посылок. Здесь уместно привести аналогию, на которую обратил внимание ещё Гегель в своих лекциях по истории философии. Желудок человека не знает того, как в действительности выглядят те предметы, которые ему приходится переваривать. Какой вид имеют курица, морковка или колос пшеницы, этого желудок не ведаёт. Он знает их лишь такими, какими они попадают в него, пройдя сначала через руки повара, а потом через рот.

Аналогичным образом, согласно Канту, создаются и все наши знания о предметном мире, с той лишь разницей, что роль повара выполняет чувство пространства, а роль рта и зубов – чувство времени. Сначала над образом предмета поработает чувство пространства, затем – чувство времени. Соответствует ли состряпанный ими образ самому реальному предмету, этого наше сознание, как и наш желудок, не знает и не узнает никогда.

Положение Канта о существовании непознаваемых «вещей в себе» обусловило то, что он повсюду вынужден был использовать фразеологический оборот с предлогом «о»: «представление *о* вещи», «понятие *о* предмете». Тем самым он даёт понять, что все наши знания о предметном мире имеют относительный, не вполне адекватный характер. Они даются нам не напрямую от предметов, а только пройдя через формы нашей чувственности. В дальнейшем Шеллинг и Гегель устраняют из теории познания эту «вещь в себе» и будут исходить из того, что мы познаём мир таким, каков он есть на самом деле. Сообразно этому, они перестанут употреблять предлог «о» и будут выражаться напрямую: «представление вещи», «понятие предмета». На этом фоне весьма забавной выглядит позиция многих современных философов. С одной стороны, они порицают Канта за «вещь в себе», с другой, нисколько не смущаясь, продолжают использовать его фразеологизм с предлогом «о», оставляя, тем самым, место для неё.

В завершение статьи я предлагаю читателю сравнить учение И. Канта о созерцании с аналогичным учением Г.В.Ф. Гегеля [4, С. 268-279]. Это поможет нам лучше понять действительный механизм формирования образов внешних предметов.

Согласно Гегелю процесс познания внешних предметов также начинается с *ощущений*. Акт ощущения представляет собой непосредственное единство субъекта и объекта, человека и созерцаемого им предмета.

Воспринимаемые нами ощущения различны. Во-первых, потому, что они приходят к нам от разных предметов. Во-вторых, потому, что они поступают через разные органы чувств. В-третьих, потому, что они имеют разную силу воздействия. По этой причине каждое ощущение представляет собой некое *особенное возбуждение*, отличающееся своим качеством и количеством (интенсивностью).

Чтобы удерживать в себе такие разрозненные ощущения, человеку приходится проявлять к ним *внимание*. Если бы все ощущения были одинаковы, то этой способности не

понадобилось бы вообще. Акт проявления внимания позволяет, с одной стороны, находить ощущения в их различии, с другой, удерживать их все вместе, «пучком». Благодаря этим двум моментам проявления внимания – а) нахождению ощущений в их различии, и б) схватыванию их «пучком», в представлении человека возникают целостные образы созерцаемых предметов.

Таким образом, ключевым моментом ступени созерцания, согласно Гегелю, является **внимание**. Способность проявления внимания вырабатывается на протяжении многих лет нашей жизни и без неё мы не могли бы удерживать в себе образы предметов. Чтобы человек мог проявлять внимание к интересующим его предметам, ему необходимо научиться отвлекаться как от других вещей, так и от своих собственных внутренних представлений и побуждений.

Закрепляется (запоминается) образ в нашем сознании за счёт повторного созерцания предмета, т.е. за счёт повторного проявления внимания к нему. Чем чаще и при различных обстоятельствах мы проявляем внимание к предмету, тем лучше и полнее его образ сохраняется в нашем представлении.

Такова формула ступени созерцания по Гегелю:

### **Ощущения + внимание = образ**

На место придуманных Кантом априорных форм чувственности (пространства и времени) Гегель поставил естественную способность человека проявлять внимание к воспринимаемым им предметам. (Эта же способность есть и у животных.)

Что же касается пространства и времени, то Гегель исходит из того, что они являются реальными свойствами самой природы. На ступени созерцания они выступают перед нами в виде простой **дискретности** окружающего нас мира. Множественность (дискретность) сосуществующих образований природы воспринимается нами как **неопределённое** пространство. Множественность (дискретность) последующих сменяющихся образований природы воспринимается как **неопределённое** время. На ступени созерцания мы способны находить пространство и время только в виде такой дискретности окружающей нас природы (множественности её образований) и не более того!

Все дальнейшие определения пространства и времени появляются в головах людей уже только благодаря деятельности мышления. Чтобы перейти от **неопределённого** пространства к **ограниченному**, мы используем понятия: *точка, линия, угол, плоскость, объём*, и т.д. Все эти понятия, согласно Гегелю, имеют опытное происхождение, т.е. они извлекаются сознанием человека из реального мира. А чтобы сделать **ограниченное** пространство **определённым**, мы применяем изобретённую нами (людьми) трёхосную систему координат: *длина, высота, ширина* (в метрах, в дюймах, в попугаях).

Такую же последовательность действий совершает наше мышление и в ходе формирования понятия времени. Чтобы перейти от **неопределённого** времени к **ограниченному**, мы используем понятия: *момент, период, длительность, частота*, и др. Все эти понятия так же выводятся нашим мышлением из окружающего мира. А чтобы сделать уже **ограниченное** время **определённым**, применяем две придуманные нами (людьми) системы отсчёта – суточную и годовую.

\* \* \*

Но как бы то ни было, ступень созерцания, согласно Канту, приводит к появлению в сфере представления человека устойчивого образа познаваемого им предмета. Такие устойчивые образы Кант, по примеру Аристотеля, называет *опытом*. Читаем у Аристотеля: «Из чувственного восприятия возникает способность помнить. А из часто повторяющихся воспоминаний об одном и том же возникает опыт, ибо большое число воспоминаний составляет вместе некоторый опыт...» [1, С. 346]. Читаем у И. Канта: «Опыт – это

синтетическое единство восприятий» [5, С. 254]. После Канта такие устойчивые образы предметов станут называть *представлениями*. Читаем у Гегеля: «Представление – это внутренне усвоенное созерцание» [3, С. 280].

Сформировавший на ступени созерцания образ предмета становится исходным материалом для активизации мышления человека. Опираясь на этот образ, мышление приступает к построению его понятия. Как это происходит? Как мышление создаёт понятия? Ответ на эти вопросы Кант даёт во второй части своего «Учения о началах» – «Трансцендентальной логике».

г. Самара, 22 мая 2017 г.

**E-mail:** trufanovsn@mail.ru

### Библиографический список

1. Аристотель. Вторая аналитика. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. 687 с.
2. Баумгартен А. Фрагменты по эстетике. // История эстетики. В 5 т. Т. 2. М.: Искусство, 1964. 836 с. С. 449-465.
3. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М.: Мысль. 1977. 574 с.
4. Жучков В.А. Метафизика Вольфа и её место в истории философии Нового времени. // Христиан Вольф и философия в России. СПб.: РХГИ, 2001. С. 8-106.
5. Кант И. Критика чистого разума. Соч.: В 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. 780 с.
6. Кассирер Э. Философия Просвещения. М.: РОССПЭН. 2004. 400 с.
7. Крупнин Г.Н. Философия Хр. Вольфа в контексте теоретической проблематики Нового времени // Философский век. Альманах 3. Христиан Вольф и русское вольфианство. К 275-летию Академии наук. СПб., 1998. С. 47-72.
8. Труфанов С.Н. «Наука логики» Гегеля в доступном изложении. Самара: Парус. 1999. 187 с.
9. Труфанов С.Н. Об основных положениях «Критики чистого разума» И. Канта. // «Новое в психолого-педагогических исследованиях», 2010, №3. С. 78-93.