

средством понятий, в совершенстве познает предметы одним только (интеллектуальным) созерцанием.

Критика чистого разума именно и доказывает относительно представлений о пространстве и времени, что они суть такие чистые созерцания, которые, как мы только что признали это необходимым, должны существовать для того, чтобы лежать а priori в основе всякого нашего познания вещей; я могу с уверенностью сослаться на нее, не беспокоясь ни о каких возражениях.

Я хочу еще только заметить, что в отношении внутреннего чувства двойное Я в сознании меня самого, а именно Я внутреннего чувственного созерцания и Я мыслящего субъекта, многим кажется предполагающим два субъекта в одном лице.

Такова теория, утверждающая, что пространство и время суть не что иное, как субъективные формы нашего чувственного созерцания, а вовсе не определения, принадлежащие самим объектам, и что именно поэтому мы можем а priori определять эти наши созерцания с сознанием необходимости суждений при определении их, как, например, в геометрии. Определять же — значит судить синтетически.

Эту теорию можно назвать учением об идеальности пространства и времени, потому что эти последние представлены [в нем] не принадлежащими вещам самим по себе; это учение не просто гипотеза, составленная для объяснения возможности априорного синтетического познания, оно доказанная истина, ибо никак нельзя расширить свое познание о данном понятии, не подставляя под него какого-либо созерцания, и притом созерцания априорного, если это расширение должно быть априорным; априорное же созерцание возможно, только если искать его в формальном свойстве субъекта, а не объекта, так как при первом предположении все предметы чувств представляются в созерцании сообразно этому свойству, следовательно, они должны познаваться а priori и соответственно этому свойству необходимо, тогда как при втором предположении априорные синтетиче-

ские суждения были бы эмпирическими и случайными, что противоречиво.

Это учение об идеальности пространства и времени есть вместе с тем учение о совершенной реальности того и другого в отношении предметов чувств (внешних и внутреннего) как *явлений*, т. е. как созерцаний; в самом деле, если их *форма* зависит от субъективного свойства чувств, то познание ее, поскольку оно основано на априорных принципах чистого созерцания, допускает точную и доказательную науку; вот почему субъективное в чувственном созерцании, касающееся содержательного в нем, а именно ощущения, например цвет, звук, кислотные свойства тела и т. п., остается только субъективным и не может дать никакого познания объекта, стало быть никакого общезначимого представления в эмпирическом созерцании, ни одного примера их, так как в отличие от пространства и времени не содержит данных для априорного познания и вообще не может даже считаться познанием объекта.

Далее следует еще заметить, что явление (*Erscheinung*) в трансцендентальном смысле этого слова, когда говорят о вещах, что они *суть* явления (*phaenomena*), есть понятие совершенно иного значения, чем то, которое мы имеем в виду, когда говорим: эта вещь кажется (*erscheint*) мне такой-то; это указывает на физическое явление и может быть названо *видимостью*. В самом деле, так как я могу сравнивать эти предметы чувств только с другими предметами чувств, то они — например, небо со всеми его звездами, хотя оно только явление,— мыслятся на языке опыта как вещи сами по себе, и если о небе говорят, что оно имеет видимость свода, то здесь видимость обозначает субъективное в представлении о вещи, которое может подать повод ошибочно принять его в суждении за объективное.

Итак, положение, что все чувственные представления дают нам только познание предметов как явлений, вовсе не тождественно с суждением о том, будто они дают только видимость предметов, как утверждал бы идеалист.

В теории, принимающей все предметы чувств только за явления, всего более поражает странная мысль, что я, рассматриваемый как предмет внутреннего чувства, т. е. как душа, могу быть известен себе только как явление, а не как вещь сама по себе; однако представление о времени, будучи только априорным формальным внутренним созерцанием, лежащим в основе всякого познания меня самого, не допускает никакого другого способа объяснить возможность признания этой формы условием самосознания.

Субъективное в форме чувственности, а priori лежащее в основе всякого созерцания объектов, дает нам возможность а priori познавать объекты так, как они нам *являются*. Теперь мы точнее определим это выражение, пояснив, что это субъективное есть способ представлять воздействие на наше чувство предметов, внешних или внутреннего (т. е. нас самих); поэтому мы можем сказать, что предметы познаются нами только как явления.

Я сознаю самого себя — эта мысль заключает в себе уже двойное Я: Я как субъект и Я как объект. Каким образом я, мысля, сам могу быть для себя предметом (созерцания) и потому могу отличить себя от самого себя, — этого никак нельзя объяснить, хотя это факт несомненный; он обнаруживает, однако, способность, стоящую настолько выше всякого чувственного созерцания, что она, как основание возможности рассудка, в результате создает пропасть между нами и животными, приписывать которым способность обращаться к себе как к Я у нас нет причины; эта способность позволяет догадываться о бесчисленном множестве самостоятельно составленных представлений и понятий. При этом, однако, имеется в виду не двойственность личности, а только то, что Я, которое я мыслю и созерцаю, есть индивид². Я же объекта, созерцаемого мною, есть вещь подобно остальным предметам вне меня.

О Я в первом значении (о субъекте апперцепции), о логическом Я как априорном представлении, больше решительно ничего нельзя узнать — ни что оно за сущность, ни какой оно природы. Его можно сравнить с тем субстанциальным, что остается по устране-