

### Внутреннее чувство и понятие «Я» у Канта.

Отмечая в предисловии ко второму изданию своей «Критики чистого разума» те новации, которые им были сделаны, Кант говорит, что они касаются опровержения психологического идеализма, а именно наивной веры в наше существование. Он утверждает, что из самого внутреннего чувства отнюдь не вытекает реальности, точнее – постоянства (*Beharrliches*) - нашего существования. Само по себе внутреннее чувство, безусловно, есть только явление (феномен). Однако оно не есть и чистая кажимость. В явлении нам дано нечто реальное: во внешнем чувстве – внешние вещи, во внутреннем чувстве - я дан сам себе как реальное сущее [2, 28-29]. В противном случае мы пришли бы к бессмысленному утверждению, будто явление существует без того, что является.

Однако, как мы даны себе во внутреннем чувстве? Время, являясь субъективным условием всякого созерцания, а значит – и данности нашего реального существования (присутствия). Условием единства сознания является не понятие единства, но сам временной синтез сознания. Только потому, что мы во внутреннем чувстве феноменально даны во времени себе как нечто единое и целостное, мы можем мыслить себя в понятии как ноуменальное сущее. Всегда необходимо отличать эмпирический акт сознания от его понятия. Поэтому я как живое сущее дан сам себе во внутреннем чувстве как временное существо, но репрезентирован сам себе в понятии «я» как субстанциальный субъект.

### *Трансцендентальная апперцепция и картезианское cogito.*

Для Канта *я мыслю* есть всегда факт эмпирического сознания, т.е. явление *живого* интеллекта. Напомним: философ говорит, что *я мыслю* должно необходимо сопровождать все мои представления. Но трансцендентальная апперцепция Канта отнюдь не есть понятие «Я». Как таковая она есть априорное условие единства сознания, в соответствии с которым строится реальный синтез явления. Поэтому она, во-первых, сама не сопровождается никаким представлением, а, во-вторых, отличается от эмпирической апперцепции, которая представляет собой эмпирическое единство сознания посредством ассоциации представлений. Трансцендентальная апперцепция есть внесение единства в материал чувственности: опыт разворачивается как реальный синтез чувственности по категориальным схемам рассудка. Объективное единство рассудка становится основанием субъективного единства представлений в реальном опыте их. Но всякое объединение представлений требует единства сознания в синтезе их. «Многообразные представления, данные в

некотором созерцании, не были бы все вместе моими представлениями, если бы они не принадлежали бы все вместе одному самосознанию; иными словами, как мои представления (хотя бы я их и не осознавал таковыми), они все же необходимо должны сообразоваться с условием, единственно при котором они могут находиться вместе в одном общем самосознании, так как в противном случае они не все принадлежали бы мне» [2, 100].

Однако если рассматривать именно само живое явление, то, как указывает немецкий философ О.Хеффе, *я мыслю* становится не априорным условием, но непосредственным представлением реального единства сознания [6, 137-139]. Перцепция у Канта всегда есть одновременно и апперцепция. Трансцендентальное условие как бы «отливается» в реальную связь представлений: тождество апперцепции «...еще не возникает оттого, что я сопровождаю всякое представление сознанием, а достигается тем, что я присоединяю одно представление к другому и сознаю их синтез». Трансцендентальная апперцепция как таковая – есть виртуальное, и потому только потенциальное единство рассудка. В реальном же опыте она осуществляется, опредмечивается, репрезентируется в реальной эмпирической связи представлений. Реальный синтез чувственных представлений фактически и есть презентация единства сознания, т.е. действительной апперцепции *я мыслю*.

Таким образом, необходимо мыслить апперцепцию как *реальное* объективное единство рассудка, которое осуществляется в реальном объединении чувственного многообразного. Для того, чтобы нечто было представлено в пространстве, требуется чтобы осуществился реальный синтез представлений: чтобы познать линию, я должен ее провести. Стало быть, синтетическое единство этого действия есть вместе с тем единство сознания (в понятии линии). Такое реальное действие соединения представлений и есть действие проявления апперцептивного единства. Это действие, результатом которого является чувственное созерцание, и есть действие самого субъекта созерцания: объект и есть презентация субъекта, а время реального синтеза и есть время осуществления субъекта. Эмпирическая апперцепция есть только презентация трансцендентальной апперцепции.

Всякое созерцание подчинено формальным условиям чувственности – пространства и времени. Всякое мышление подчинено формальным условиям единства рассудка – *я мыслю*. Реальное же явление, как внесение рассудочного единства в чувственность, выступает как «подчинение» *я мыслю* формальным условиям чувственности. Иначе говоря, как бы это парадоксально не звучало, время реального явления и есть время развертывания самой трансцендентальной апперцепции. Правда, при этом апперцепция «теряет» свой объективный характер, становясь субъективным единством сознания [5, 86-87].

Отсюда следует, что кантовское *я мыслю* принципиально отличается от картезианского *cogito*. Кантовское *я мыслю* – это эмпирическое сознание, декартовское *я мыслю* – чистое сознание; кантовская апперцепция есть реальное единство сознания, картезианское *cogito* – формальное единство сознания. Во-первых, картезианское *cogito* именно в силу тождества *я мыслю* и *я существую*, превращается в понятие «Я»: Я есть некое сущее, для которого способом существования является мышление. Кантовское *я мыслю* совсем не понятие; более того, оно не есть ни понятие, ни представление, ни, строго говоря, даже эмпирическое мышление; оно есть чистое действие реального синтеза эмпирии. Кантовская апперцепция эмпирически нам не дана, как например, чистое сознание Декарта; она есть живой синтез и потому только выражается в конкретных эмпирических актах сознания, в конкретных переживаниях (временном сознании «здесь» и «теперь»). Картезианское *cogito* как понятие формального единства сознания, поэтому, тождественно гегелевскому понятию – точнее исторической форме его самосознания как «чистое Я» (см. прим. 2).

Во-вторых, обратим внимание на различие направленности векторов мышления: у Декарта движение идет от *sum* эмпирического мышления – посредством редукции всего эмпирического содержания – к чистому самосознанию. При всем инструментальном различии медитативных техник в этом картезианская редукция эквивалентна кантовской трансцендентальной рефлексии: мы идем от реального синтеза эмпирического сознания к прояснению его формальных (бытийных) структур. Однако, в том-то и дело, что трансцендентальная рефлексия осуществляется как аналитическое действие после реального синтеза. Кант же все время напоминает, что аналитическое единство апперцепции возможно только при условии первоначального ее синтетического единства. Это значит, что вектор кантовского движения обратный - от *cogito* к *sum*: от возможного единства сознания как априорного условия реального синтеза к действительно-реальному синтезу единства. Кантовское явление разворачивается от виртуального существования к существованию реальному по схеме: от единства чистой апперцепции – к внутреннему опыту сознания здесь-бытия, а от него – к здесь-бытию предметов во внешнем мире. Поэтому кантовское *я мыслю* это эмпирическое сознание как реальное событие в мире.

В-третьих, строго говоря, и у Декарта самосознание не есть только понятие, но особый, привилегированный акт сознания. В акте *cogito* непосредственно явлено бытие [4, 265-271]. Однако если понять, что акт *cogito* при всей своей значимости есть акт живого интеллекта, человека как реального сущего, то мы сразу обнаружим, что его онтологическая структура тождественна любому эмпирическому акту сознания: здесь-бытие есть присутствие бытия в здесь-явлении. Не только картезианское

самосознание, но любое наличное эмпирическое сознание есть презентация бытия и репрезентация апперцепции *я мыслю*. Наше я дано нам в опыте как явление, а вовсе не как абстрактное тождество удостоверяющего себя понятия (см. прим. 3). Любой эмпирический акт сознания есть тождество *я мыслю* как *я существую*, или, наоборот, *я существую* как *я мыслю*. Собственно говоря, именно потому и можно аналитически в любом эмпирическом акте обнаружить *я мыслю*, что оно уже там есть благодаря первоначальному синтезу (кстати, именно поэтому и Декарт может привести любой акт эмпирического мышления к его когитальной структуре). *Я мыслю* выражает акт определения моего здесь-бытия, т.е. представляет собой механизм, благодаря которому во внутреннем чувстве проявляется трансцендентальный субъект (правда, только как явление).

Таким образом, в отличие от картезианского понятия *cogito* трансцендентальная апперцепция Канта всегда выражает живое единство субъекта во времени (в явлении). Она указывает не на нашу субстанциальность, но на нашу действительную временность. Понятие «Я» всегда возникает на основе внутреннего чувства рефлексивным путем, т.е. когда мы уже даны себе в явлении, а потому – действительное единство сознания – действительная апперцепция – уже осуществилась эмпирическим образом.

### ***Внутреннее чувство и самосознание: самоаффектация души.***

Каким образом мы открыты себе во внутреннем чувстве самосознания? Строго говоря, в синтетическом первоначальном единстве апперцепции я не сознаю себя, как я являюсь себе или как я существую сам по себе, но только сознаю, что я существую и есть реальное сущее. Я являюсь себе посредством внутреннего чувства, которое, хотя и совершается благодаря трансцендентальной апперцепции, но представляет результат синтеза, т.е. действия рассудка на материал чувственности. Однако, как указывает Кант, это порождает некоторые трудности в представлении: ведь рассудок есть спонтанность как действие субъекта, которая, однако, действует на сам субъект. Это предполагает, что во внутреннем чувстве я сам являюсь одновременно и субъектом, и объектом для себя. Это действительно так: рассудок, под названием трансцендентального синтеза воображения, производит на пассивный субъект, способностью которого он является, соответствующее воздействие. Внутреннее чувство – поскольку это чувство, относится к форме явления, апперцепция под названием категорий относится к содержанию созерцаний вообще. Получается, что рассудок действует согласно своей спонтанности и создает саму связь чувственного многообразного, однако только в форме внутреннего чувства, т.е. времени.

Точнее, само действие рассудка, развертываясь как связывание чувственного многообразного во времени, совершается как пространственный синтез. Все отличие внутреннего чувства от опыта аффицирования внешними вещами, в том, что чувственным многообразным, подвергаемым теперь связыванию, является сама наша чувственность, а именно – сами чистые созерцания пространства и времени. Если бы синтез был бы чистой рассудочной связью, то мы были бы чисто интеллектуальными (духовными) существами. Но мы существа чувственные; рассудок сам по себе может связывать только нечто уже данное, в данном случае - только чистую чувственность как таковую. В самосозерцании он воздействует на нашу чувственность и, потому, сам «определяется» этой чувственностью. Самосозерцание, поэтому, выступает как самоаффектация души.

«Но, - пишет Кант, - каким образом Я, которое мыслит, отличается от Я, которое само себя созерцает и тем не менее совпадает с ним, будучи одним и тем же субъектом? Каким образом, следовательно, я могу сказать, что я как умопостигающий (Intelligenz) и мыслящий субъект познаю самого себя как мыслимый объект, поскольку я, кроме того, дан себе в созерцании, только познаю себя одинаковым образом с другими явлениями, не так как я существую для рассудка, а так, как я себе являюсь?» [2, 112]. Дело в том, что всякое познание предполагает восприятие, но восприятие самого себя есть мое созерцание себя во внутреннем чувстве. Внутреннее чувство столь же определено во времени, как и чувство внешнее. Иначе говоря, я сам выступаю для себя как нечто, обусловленное временем, а именно: я сам себе дан во временной развертке реального синтеза внутреннего чувства. Мое собственное существование, хотя и не есть явление (и еще меньше простая видимость), тем не менее, есть определение моего существования, которое осуществляется сообразно форме времени [2, 113-114;5, 93]. «...Я мыслю выражает только акт определения моего существования. Следовательно, этим самым мое существование уже дано, однако способ, каким я должен определять его, т.е. полагать в себе многообразное, принадлежащее к нему, еще не дан. Для этого необходимо созерцание самого себя, в основе которого а priori лежит данная форма, т.е. время, имеющее чувственный характер и принадлежащее к восприимчивости определяемого. Если у меня нет другого [акта] самосозерцания, которым определяющее во мне, спонтанность которого я сознаю, было бы дано мне до акта определения точно так же, как время дает определяемое, то я не могу определить свое существование как самодеятельного существа, а представляю только спонтанность моего мышления, т.е. [акта] определения, и мое существование всегда останется лишь чувственно определимым, т.е. как существование явления. Тем не менее благодаря спонтанности мышления я называю себя умопостигающим субъектом» [2, 113]. Следовательно, и

познаю я себя, только как я себе являюсь, а не так как я существую. Осознание самого себя далеко еще не есть познание самого себя, оно есть только сознание факта существования.

Все дело в рассудке как функции единства сознания. Один раз под именем способности воображения (*Einbildung*) рассудок выступает как схватывание единства чувственности в самом синтезе явления, и в результате этого он дает единство явления – само внутреннее чувство, переживание своего здесь-существования (*Я* созерцающее). Другой раз этот же рассудок под именем способности суждения (*Urteilkraft*) подводит это многообразие внутреннего чувства – множество представлений – под понятие единства, и в результате этого он мыслит себя как субъекта этих переживаний, т.е. выступает как *Я* мыслящее.

Иначе говоря, различие явления и понятия, внутреннего чувства и мышления, феномена и ноумена, *Я* созерцания и *Я* мышления заключается в изначально-присущей нам спонтанности и изначально присущей нам чувственности. Спонтанность есть проявление моей самодеятельности, но она может осуществиться только в форме чувственности.

### ***Психологическая идея разума: Кант-Декарт.***

Факт *я мыслю* тождественен чистому понятию *я мыслю*. Здесь Декарт абсолютно прав. Но можно ли из этого понятия *cogito* вывести некоторые знания относительно самого субъекта, не прибегая к внутреннему чувству, которое нам дает только явление? Для Канта это означает попытку категорического умозаключения от трансцендентального понятия субъекта, не содержащего в себе ничего многообразного, к абсолютному единству самого субъекта. Для него это невозможно. Действительно, как мы видели, «это внутреннее восприятие действительно есть не более чем апперцепция *я мыслю*, делающая возможным даже все трансцендентальные понятия... В самом деле, внутренний опыт и его возможность или восприятие вообще и его отношение к другим восприятиям, если никакое отдельное различие между ними и определение их эмпирически не даны, следует рассматривать не как эмпирическое знание, а как знание об эмпирическом вообще, и потому оно относится к исследованию возможности всякого опыта, которое несомненно имеет трансцендентальный характер» [2, 241]. Поэтому из этого самого простого представления о *Я* (как существующем здесь и сейчас) нельзя вывести никакого знания о самом *Я*. Это «...только простое и само по себе лишенное содержания представление *Я*, которое нельзя даже в строгом смысле назвать понятием, так как оно есть лишь сознание, сопутствующее всем понятиям. Посредством этого *Я*, или Он, или Оно (вещь), которое мыслит, представляется не что иное, как трансцендентальный субъект мысли = *x*, который познается только

посредством мыслей, составляющих его предикаты, и о котором мы, если его обособить, не можем иметь ни малейшего понятия; поэтому мы постоянно вращаемся здесь по кругу, так как должны уже пользоваться представлением о нем, чтобы высказать какое-то суждение о нем» [2, 243]. Трансцендентальная апперцепция не есть созерцание; если бы мы могли прибавить какое-либо эмпирическое созерцание к сознанию факта *я мыслю*, то это сразу же бы превратило данное сознание в некоторый внутренний опыт. Правда, как было показано выше, это было бы только данное явление, но никак не понятие о самом умопостигающем *Я*. Рациональная психология невозможна, ибо это значило бы выведение из факта эмпирического сознания (каковым и является факт *я мыслю*) суждения об аподиктических свойствах мыслящего существа вообще.

Мы видели, что Декарт отождествляет чистое сознание с понятием о нем, именно на основании отождествления *cogito* с *sum*, потому, что само *cogito* для него есть некое привилегированное сознание. Однако, это привилегированное сознание, тем не менее, остается эмпирическим, хотя и чистым, сознанием (достижение «чистоты» осуществляется не безличным духом, но живым человеком); тождество сущности и существования в *cogito* касается наличного факта сознания, но не сознания вообще. Анализируя картезианское основоположение, Кант пишет: «...Положение *я мыслю* есть эмпирическое суждение, содержащее в себе утверждение *я существую*. Но я не могу сказать все мыслящее существует, ведь в таком случае свойство мышления сделало бы все существа, обладающие им, необходимыми существами. Поэтому утверждение *я существую* не может считаться выводом из положения *я мыслю*, как это полагал Декарт (так как в противном случае этому положению должна была бы предшествовать большая посылка все мыслящее существует), а представляет собой тождественное с ним суждение. Оно служит выражением неопределенного эмпирического созерцания, т.е. восприятия (стало быть, оно показывает, что в основе этого суждения о существовании уже лежит ощущение, которое, следовательно, принадлежит к чувственности), однако предшествует опыту, который должен определять объект восприятия посредством категории в отношении времени; поэтому существование здесь еще не категория, так как категория относится не к неопределенно данному объекту, а только к такому объекту, о котором мы уже имеем понятие и хотим знать, существует ли он вне этого понятия или нет. Неопределенное восприятие означает здесь только нечто реальное, данное лишь для мышления вообще, следовательно, не как явление и не как вещь сама по себе (ноумен), а только как нечто действительно существующее и обозначаемого в качестве такового в суждении *я мыслю*. Ибо следует заметить, что, называя положение *я мыслю* эмпирическим, я не хочу этим сказать, будто *Я* в этом суждении есть эмпирическое представление; скорее оно имеет чисто интеллектуальный характер, потому что

принадлежит к мышлению вообще. Однако без всякого эмпирического представления, служащего материалом для мышления, акт я мыслю не мог бы иметь место, и эмпирическое служит лишь условием для приложения или применения чистой интеллектуальной способности» [2, 252].

Положение *cogito ergo sum* – в противоположность некоторым поздним интерпретациям – для самого Декарта не является логическим суждением, но особым фактом сознания. Но даже и в этом случае, как указывает Кант, оно является неопределенным, хотя и реальным восприятием. Действительно, оно не определено во времени, поскольку, характеризует бытийную структуру сознания вообще. В этом случае *я мыслю* является действительно априорным, трансцендентальным условием любого наличного сознания, но только выражением существования трансцендентального субъекта, но никак не понятия о нем. Поэтому в отношении самого понятия *я мыслю* его статус в суждении *cogito ergo sum* является неопределенным: относится ли оно к явлению (к наличному факту сознания) или самому субъекту явления?

Декарт смешивает факт эмпирического, хотя и чистого, сознания с данностью самого субъекта сознания. Тождество *cogito* с *sum* связано именно с тем, что *cogito* есть наличное здесь-бытие. Понятие же и есть тождество субъекта с предикатом; поэтому в *cogito* действительно наличное «здесь» есть данность бытия. Однако это касается только формы данного факта, только наличного здесь, только данного явления. Безусловно, в «здесь» (в *cogito*) открыто бытие (существование трансцендентального субъекта); но этот факт есть только явление существования. Поэтому никак нельзя смешивать явление с понятием, наличное сознание с сознанием вообще. «Единство сознания, лежащее в основе категорий, принимается здесь за созерцание субъекта как объекта, и к нему применяется. Между тем это единство сознания есть лишь единство в мышлении, а посредством одного только мышления объект не дается. ...Следовательно, оттого, что субъект категорий мыслит эти категории, он не может получить понятие о себе самом как объекте категорий, ведь для того, чтобы мыслить категории, он должен положить в основу свое чистое самосознание, которое должно было быть определено. Подобным же образом субъект, в котором представление о времени первоначально имеет свое основание, не может определить этим представлением свое собственное существование во времени» [2, 251]. Анализ осознания меня самого в мышлении вообще не дает никакого знания обо мне самом как объекте. Логическое истолкование мышления вообще ошибочно принимается за метафизическое определение объекта.

Какова роль положения *я мыслю* в разуме? Это положение содержит в себе форму всякого рассудочного суждения, а потому сопутствует всем категориям как их связующее средство. Поэтому оно составляет трансцендентальное применение рассудка безотносительно к любому



возможному опыту. Я познаю объект, не просто потому, что я его мыслю, а потому, что я сознаю, что я его воспринимаю (созерцаю). В отношении самого себя тоже самое: я познаю себя не потому, что я сознаю себя мыслящим, а потому, что я сознаю это свое созерцание (сознание) себя мыслящим (внутреннее чувство). Но все модусы самосознания сами по себе не есть рассудочные понятия об объектах (категории), а суть только логические функции; поэтому они не дают мышлению никакого знания ни о каком предмете, стало быть, и обо мне как о предмете. В противном случае смешивается возможное абстрагирование от моего эмпирически определенного существования с мнимым сознанием возможности обособленного существования моего мыслящего Я и воображается, будь-то при этом познается нечто субстанциальное в себе как трансцендентальном субъекте, между тем, как в действительности я мыслю есть только единство сознания, лежащее в основе любой формы опыта. Поэтому Кант считает, что источником рациональной психологии служит простое заблуждение.

### ***Мышление трансцендентальной субъективности.***

Каков же общий итог кантовской теории трансцендентальной субъективности? Положение я мыслю или я существую, поскольку мыслю, есть эмпирическое положение, в основе которого лежит эмпирическое созерцание, следовательно, мыслимый объект как явление. Но это не значит, что тем самым душа в мышлении полностью превращается в только явление, т.е. видимость. Мышление, взятое само по себе, есть только логическая функция, есть только спонтанность связывания многообразного содержания лишь возможного созерцания. Посредством мышления я не знаю себя - ни как я существую, ни как я себе являюсь, а только мыслю себя как всякий объект вообще, отвлекаясь от способа, каким я себя созерцаю. Если я представляю себя при этом как субъект мыслей или как основание мышления, то эти способы представления еще не есть познание, ибо они еще не предполагают применения категорий к нашему чувственному созерцанию. Если бы я хотел себя познать, я бы должен был иметь кроме мышления еще и чувственное созерцание (представление) себя самого. Но в данном случае я хочу сознавать себя только мыслящим, и поэтому я оставляю в стороне то, каким образом мое собственное Я дано в созерцании, в котором оно могло бы быть только явлением для меня, мыслящего, но не поскольку я мыслю, а поскольку еще и созерцаю себя. В осознании меня самого в чистом мышлении я есть само сущее, существующее, но этим мне еще ничего не дано для мышления самого себя определенным образом.

Однако положение *я мыслю* или *я существую, поскольку мыслю*, определяет субъект в отношении существования и не может быть получено

без внутреннего чувства (созерцание которого дает объект только как явление, а не вещь-в-себе). Как было показано выше, в нем применена к эмпирическому созерцанию того же самого субъекта не только спонтанность мышления, но также и восприимчивость созерцания. В данном случае эта восприимчивость созерцания есть мышление, направленное само на себя. В этом созерцании мыслящее *Я* должно было бы искать условия применения своей логической функции - применения категорий, чтобы не только посредством *Я* обозначить себя как объект, но и определить способ своего существования, т.е. познать себя как ноумен. Однако, это невозможно, так как внутреннее эмпирическое созерцание имеет чувственный характер и не включает в себе ничего, кроме данных явления. А в отношении мыслящего *Я* данное, т.е. чувственное созерцание (восприятие) явления тождественно его мышлению. Иначе говоря, в опыте *cogito* сознание дано себе только как представление, а не как субъект, только как явление, но не вещь-в-себе, только в отношении данных восприятия, но не в отношении существования.

Итак, во внутреннем опыте субъективность дана себе только как явление. Однако эта феноменальность есть только «кожа» ноумена, наличное выражение моей ноуменальной сущности. Я есть здесь и сейчас, и я отнюдь не свожусь только к здесь-существованию, хотя и не могу знать ничего помимо серии чувственных переживаний (явлений). Однако должно ли мое существование определяться только наличным сознанием себя здесь и сейчас? «Если допустить, - пишет Кант, - что впоследствии, не в опыте, а в определенных (не только логических правилах, но и) неизменных априорных законах чистого применения разума, касающихся нашего существования, нашелся бы повод предположить, что мы совершенно а priori законодательствуем в отношении нашего собственного существования и даже определяем это свое существование, то тем самым обнаружилась бы спонтанность, посредством которой можно было бы определить нашу действительность, не нуждаясь в условиях эмпирического созерцания; тогда мы заметили бы, что в сознании нашего существования а priori содержится нечто такое, с помощью чего наше существование полностью определяемое только чувственно, может быть тем не менее определено касательно некоторой внутренней способности в отношении к умопостигаемому (конечно, только мыслимому) миру» [2, 256].

Иначе говоря, как живое и временное существо я репрезентирован сам для себя как существо трансцендентное. Действительно, я являюсь чувственным и потому реально существующим существом; для себя я дан всегда как явление - во внутреннем чувстве как переживание своей временности, во внешнем чувстве как переживание своей конечности. Однако мыслить себя я могу и, поэтому должен, именно исходя из

мышления своего существования как ноуменального сущего, поскольку в самом акте самовосприятия дано мое непосредственное присутствие. В здесь-бытии явления всегда дано ноуменальное бытие. А потому, несмотря на то, что воспринимать себя я должен на основании опыта, т.е. только применяя категории разума к чувству, мыслить себя я могу и должен безотносительно к нему, поскольку в самом этом опыте я дан себе не только как явление, но и как ноумен. Поэтому, хотя предикаты моего эмпирического существования и возникают из совсем другого принципа, я могу применять их в качестве логических функций субъекта к самому себе как субъекту и моей свободе. Спонтанность, посредством которой определяется наше существование, есть воля (правда, проявляемая в синтезе явления под именем способности воображения или суждения) (см. прим. 4). Неизменные и априорные законы разума, которые определяют мое существование в мире, а не только сознание себя в наличной ситуации, являются регулятивами этой воли. Тем самым, поступки или действия, согласующиеся с моральной свободой субъекта, определялись бы так, что они всегда могли бы быть объяснены законами природы сообразно этим категориям. Речь, конечно же, идет об осознании морального закона, который есть чисто интеллектуальный принцип определения моего существования. Мыслить себя реально существующим и свободным существом есть наш долг как условие самого нашего существования. На этом положении, как известно, и строится кантовская этика.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб., 1997.
2. Кант И. Критика чистого разума. М., 1994.
3. Локк Дж. Сочинения в 3-х т.: Т.1. – М., 1985.
4. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в философии. М., 1988. С. 265-271.
5. Ameriks K. Apperzeption und Subjekt. Kants Lehre vom Ich heute. // Warum Kant heute? – Walter de Gruyter. Berlin. New York. 2004.
6. Hoffe O. Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie. – Verlag C.H.Beck oHG, Munchen, 2003.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Например, Гегель пишет: «Для того, чтобы «Я» было началом и основанием философии, требуется обособление от конкретного, требуется тот абсолютный акт, которым «Я» очищается от самого себя и вступает в свое сознание как абстрактное «Я». ...Этот акт был бы ...не чем иным, как возвышением до точки зрения чистого знания, при котором исчезает различие между субъективным и объективным» [1, 63]. Правда он связывает это понятие «Я» с Фихте, а не Декартом, но все же указывает следующее: если не рассматривать такое *возвышение* от конкретного «Я» к абстрактному «Я», а брать его как непосредственное, то мы действительно будем иметь дело с *интеллектуальным созерцанием* Фихте, но если рассматривать его как движение

конкретного «Я» в нем самом, то это будет декартовская редукция как эмпирическое состояние сознания.

2. Собственно это и улавливает эмпиризм в лице Локка: единство эмпирических переживаний и есть *subjectum*, которое есть только понятие для единства сознания [3, 398-399].

3. Необходимо понимать, что воля у Канта носит онтологический (ноуменальный) характер, но феноменально она проявляется в чистом разуме – в виде способности воображения, силе суждения, идеях разума, и только после обращения теоретического разума в разум практический – она собственно предстает как *сама воля*, точнее – как *моя воля*. Именно потому, что Шопенгауэр абсолютизировал различие между явлением и вещью-в-себе, первое у него превратилось в чистое представление, а второе – в мировую волю. В здесь-бытии явления воля превратилась у него в конечную волю.