

УДК 740

М.Ю. Кречетова

УЧЕНИЕ И. КАНТА О Я В ЭМПИРИЧЕСКОМ, ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОМ, МОРАЛЬНОМ И МЕТАФИЗИЧЕСКОМ СМЫСЛЕ

Рассматривается кантовское учение о субъективности в четырех разных смыслах: как учение о трансцендентальном Я, об эмпирическом Я, моральном Я и метафизическом Я. Анализируются аргументы И. Канта о различных трудностях в способах данности и познании эмпирического, трансцендентального и метафизического Я; обосновывается преодоление картезианской постановки вопроса в учении о моральном Я: Я как лицо в противоположность Я как вещи, res. В заключение приводятся аргументы в пользу значимости кантовского учения о Я для последующей традиции: открытие формальной структуры субъективности, а именно самосознания; констатация невозможности приписывания Я предикатов «абсолютный». «бесконечный»; преодоление понимания Я по аналогии с природой вещи и фиксация невозможности разложения целостности лица, т.е. невозможности градуации моральных требований в зависимости от степени разумности.

Ключевые слова: И. Кант, субъект, трансцендентальное Я, эмпирическое Я, моральное Я, метафизическое Я, лицо, вещь.

Учение И. Канта о субъекте, о «Я» можно рассматривать, как минимум, в четырех разных смыслах: как учение о трансцендентальном Я, об эмпирическом Я, о моральном Я и о метафизическом Я. Каким образом происходит тематизация и фиксация этих понятий?

Начнем со сферы знания. Как мы могли бы узнать о таком предмете, как «Я», как этот предмет и в каком опыте мог бы быть нам дан? Один из ответов заключен в высшем основоположении всех синтетических суждений. Оно гласит: «Условия возможности опыта вообще суть вместе с тем условия возможности предметов опыта» [1. С. 135]. Условия возможности опыта связаны у И. Канта с действием трех способностей: созерцания, воображения и мышления, вернее – с чистыми формами этих способностей: временем и пространством как чистыми формами созерцания, трансцендентальным схематизмом как действием трансцендентальной силы воображения и чистыми рассудочными понятиями как продуктами рассудка. Все эти условия не являются автономными и независимыми друг от друга, а составляют единую структуру: чистый синтез воображения объединяет многообразие времени в едином акте, вырабатывая тем самым содержание чистых рассудочных понятий. Но сами чистые рассудочные понятия объединены, в свою очередь, отнесением к «я мыслю» как единому центру: «я мыслю» причину или следствие какого-нибудь явления, «я мыслю» возможность или невозможность какого-нибудь положения вещей и т.д. Таким образом, все условия познания сходятся в «я мыслю» как первоначальном условии любого познания вообще. Как и что мы можем знать об этом «я мыслю»? Согласно И. Канту, очень немногое, а именно то, что «оно есть»: трансцендентальное Я *есть*, и больше мы ничего о нем сказать не можем. В силу, как минимум, двух причин: Я является первоначальным условием любого познания и не может определяться

посредством им обусловленного, и это Я не дано ни в каком опыте. Категории не могут быть применены для познания Я, поскольку они имеют Я в качестве своего первоначального условия. И. Кант считает некорректным и даже ложным ход мысли, лежащий в основе рациональной психологии и основанный на применении категорий к Я. Вот как он описывает получение «знаний» таким путем: «Из этих элементов возникают все понятия чистой психологии исключительно путем комбинации их, без всякой примеси других принципов. Эта субстанция, как предмет исключительно внутреннего чувства, дает понятие *нематериальности*; как простая субстанция, она приводит к понятию *неразрушимости*; тождество ее, как интеллектуальной субстанции, дает понятие *личности*; все эти три предиката вместе образуют понятие *духовности*; отношение к предметам в пространстве дает понятие взаимодействия с телами; следовательно, чистая психология представляет мыслящую субстанцию, как принцип жизни в материи, т.е. как душу (*anima*) и как основание *одушевленности*; в свою очередь, одушевленность, поскольку она ограничивается духовностью, дает понятие *бессмертия*» [1. С. 232]. Согласно Канту, такое рассуждение является не чем иным, как простым заблуждением. Для того чтобы нечто познать, нужно иметь, как минимум, предмет познания и подходящий, корректный способ познания этого предмета. В данном случае не выполняется ни то, ни другое условие. Категории не являются корректным способом познания Я, поскольку уже всегда предполагают Я в качестве своего условия. Я не является предметом (или объектом) познания, поскольку не дано в опыте ни посредством внешнего, ни посредством внутреннего чувства. Познавать мы можем только Я аппрегензии, которое дано посредством внутреннего чувства, но не Я апперцепции. Аргумент – прост: поскольку Я может быть дано только в акте самосознания, а в акте самосознания Я дано как бы «дважды»: как Я апперцепции, которое, собственно, осуществляет акт самосознания, является определяющей инстанцией, субъектом этого акта, и как Я аппрегензии, которое, по сути, является определяемым, объектом этого акта, то познанным может быть только Я аппрегензии. Таким образом, относительно трансцендентального Я у меня не может быть никаких знаний, а только метафизические заблуждения. Знать же в собственном смысле слова я могу только эмпирическое Я (или Я аппрегензии). Интересно, что, по И. Канту, у нас нет никаких эпистемологических преимуществ в познании этого Я по отношению к познанию предметов внешних чувств. Нет никакого принципиального онтологического отличия эмпирического Я от любого другого предмета: точно такие же условия познания, точно такие же ошибки, иллюзии и заблуждения. И. Кант нигде не пишет о неких возможных гипотетических трудностях в познании этого предмета в связи с его неданностью в пространстве. Пространство же является исключительно формой данности предметов внешнего чувства, то есть физическое дано в пространстве, в то время как психическое не дано. Формой внутреннего чувства является исключительно время. По идее, эта неданность психического в пространстве должна создавать некие специфические трудности в проведении наблюдений и экспериментов в соответствующей науке (психологии), но для И. Канта это обстоятельство не становится специальным предметом рефлексии. Точно так же

И. Кант не видит какой-то проблемы в том, что у нас нет никакого образа времени и поэтому мы компенсируем эту нехватку аналогией, представляя время в виде бесконечной идущей вперед линии и склонны заключать как о свойствах времени, исходя из свойств этой линии, так и об упорядоченности (или неупорядоченности) психических явлений, также исходя из свойств этой линии, что, бесспорно, может привести к некоторым существенным иллюзиям.

Также И. Кант нигде специально не говорит о специфическом способе данности нам собственного тела. Тело дано нам посредством внешнего чувства точно так же, как любая другая вещь. Соответственно, и тема возможного параллелизма «телесного» и «душевного» и проблема объяснения такого параллелизма остаются за границами философских интересов И. Канта. В то время как, к примеру, соотнесение пространственно локализованной боли в руке и пространственно не артикулированного психического переживания боли представляет, безусловно, философскую проблему.

Итак, наше знание о трансцендентальном Я ограничивается лишь констатацией «факта», что оно есть, а наше знание об эмпирическом Я ничем принципиально не отличается от знания о любом другом предмете. Никаких специфических трудностей в познании этого предмета, как, впрочем, и преимуществ И. Кант не фиксирует. Итак, картезианское определение Я как *res cogitans* распределяется у И. Канта на две инстанции: эмпирическое Я как *res* и трансцендентальное Я как *cogito*.

Но, помимо знания, у нас есть еще и специфическое «незнание» этого предмета. Речь идет о метафизическом (ноуменальном) Я или о Я как о «вещи в себе». Я как «вещь в себе» опять же находится ровно в том же онтологическом статусе, как и любая другая «вещь в себе». Само по себе различие явления и вещи в себе покоится не на различии предметов, относящихся к разным онтологическим уровням, а на различии разных способов данности одного и того же предмета. В самом конце «трансцендентальной эстетики» И. Кант пишет о различии между *intuitus originarius* и *intuitus derivativus*. Различие между этими способами данности — принципиальное. Первый способ данности принадлежит Богу или некому гипотетически бесконечному существу. При этом вопрос о существовании или несуществовании этого существа остается за скобками. Главное, что в понятии Бога заключена некая бесконечность, которая не позволяет предполагать, что Бог в своем созерцании мог бы быть ограничен влиянием, аффицированием со стороны предмета. Поэтому в рамках *intuitus originarius* предмет не мог бы существовать до и помимо акта созерцания Бога. Сам предмет впервые создается в акте созерцания, т.е. акт созерцания является творящим, креативным. Вещи и есть созерцание Бога. Именно поэтому, по Канту, Бог не нуждается в мышлении, поскольку мышление предполагает некое препятствие, некую принципиальную неясность, которая нуждается в разъяснении, каковой в данном случае попросту нет. Для *intuitus derivativus* же характерно, что предмет существует до и помимо акта созерцания. Это созерцание некоего конечного существа, не обязательно с таким же устройством чувственности, как у человека, т.е. не обязательно определенного именно такими органами чувств и именно в таком количестве. Однако ограниченность этого существа аффицированием

со стороны предмета является обязательной. Предмет существует до и помимо акта созерцания такого существа. Получается, что коррелятом *intuitus originarius* является вещь в себе, а коррелятом *intuitus derivativus* – явление. Таким образом, вещь в себе и явление – это один и тот же предмет (*Gegenstand*), данный разным наблюдателям: бесконечному и конечному существу, Богу и человеку. Получается, что эмпирическое Я – это явление, а метафизическое Я – вещь в себе. Это одно и то же Я, только данное в одном случае Богу, в другом – самому человеку посредством внутреннего чувства. Мы никогда не узнаем, каковы мы для Бога. Как и любая другая вещь в себе, наше Я остается для нас абсолютно *непознаваемым*.

Итак, что мы знаем о самих себе? Мы знаем об эмпирическом Я не больше, чем о любом другом предмете, данном в опыте. Мы ничего не знаем о Я как вещи в себе, как и о любой другой вещи в себе. Мы знаем о трансцендентальном Я, что оно есть. Это все-таки больше, нежели наше знание о Боге. Относительно существования Бога нам ничего не известно достоверно, это исключительно вопрос веры или неверия.

Однако И. Кант не ограничивается в своем учении о Я лишь структурами *personalitas transcendentalis* и *personalitas psychologica*. Основную, фундаментальную часть его учения о субъективности составляет рассмотрение морального Я, *personalitas moralis*. Так как самосознание составляет формальную структуру субъективности, это означает, что в случае морального Я мы должны иметь дело с той или иной модификацией самосознания. Моральное самосознание должно отличаться от теоретического знания о самом себе, то есть должно быть *чувством*. Однако моральное Я не может быть дано себе посредством внешнего или внутреннего чувства, вообще посредством чувства, которое носит чувственный характер. Единственное чувство, которое не имеет такого характера, – это чувство *уважения*¹. Уважение не распространяется на мое эмпирическое Я, напротив, я могу уважать себя только в качестве Я, свободного от сомнения и самолюбия. Я могу уважать себя как человека, чьи действия не проистекают из эгоистических побуждений, а проистекают из морального закона. Я могу уважать себя как человека, закон действий которого не дан мне откуда-то извне, а имеет источником мой собственный разум. Таким образом, я уважаю себя как личность (лицо), которая сама себе дает закон как основу действия, и как личность, которая действует (поступает) на основании закона, а не на основании эгоистических склонностей. Таким образом, Я дано себе в рамках морального самосознания не посредством знания, а посредством *действия*, посредством *поступка*. Я морально, поскольку может нести ответственность за свои поступки. Это Я определяется И. Кантом как *лицо* в противопоставлении *вещи*. Так, здесь преодолевается онтологическое понимание Я как *res*, идущее от Р. Декарта, для которого разница между субстанциями определяется видовыми, а не родовыми характеристиками: родовая характеристика у обеих субстанций – одна и та же: *res*; а видовые характеристики отличаются: *cogitans* и *extensa*.

¹ В эстетике таким чувством, находящимся по ту сторону ощущений, является «чувство удовольствия, свободного от всякого интереса», чувство, посредством которого нам дано прекрасное. Однако это чувство не имеет прямого отношения к данности Я.

У И. Канта же Я принципиально отличается от вещи в качестве лица: вещь может быть использована в качестве *средства*, лицо – только в качестве *цели* самого себя. Попробуем пояснить различие лица и вещи на примере того, какие феномены могут или не могут быть рассмотрены, по И. Канту, как убийство:

- наложить на себя руки;
- сделать аборт;
- повесить злостного преступника;
- осуществить эвтаназию;
- распять Христа;
- заколоть животное и приготовить еду;
- сорвать цветы и сделать букет;
- сломать часы;
- уничтожить безумца (умалишенного).

Можно ли, согласно И. Канту, переименовать все эти действия посредством понятия «убийство»?:

- убить себя;
- убить зародыш;
- убить преступника;
- убить себя;
- убить Бога;
- убить животное;
- убить цветок;
- убить часы;
- убить сумасшедшего.

Очевидно, что, несмотря на языковую несуразность некоторых вышеприведенных выражений, разделение между возможностью и невозможностью описать некое действие как убийство лежит не в привычности или непривычности для уха соответствующих выражений, а в онтологическом различии между лицом и вещью. Убить можно только лицо, но не вещь. Для лица же конститутивным является способность налагать на себя в качестве свободного существа моральное требование (закон) и отвечать в соответствии с этим требованием (законом) за свои поступки. Соответственно, к животному или растению не может быть применен термин «убийство». Однако термин «убийство» может быть применен к зародышу или к сумасшедшему, поскольку речь идет о еще не приобретенной (потенциальной) разумности и способности отвечать за свои поступки или уже утерянной разумности и, соответственно, способности отвечать за свои поступки. Однако, по И. Канту, здесь не может быть никаких градаций: «меньше» разумности, «больше» разумности и проч., и, в корреляции с этим, не может быть возможности некой иерархии разумности, некой иерархии моральных требований (с уменьшением их интенсивности по мере снижения разумности и возрастом – по мере увеличения). Различие между лицом и вещью, по И. Канту, абсолютно¹. Согласно И. Канту, человек является целью и не мо-

¹ В этом вопросе позиция И. Канта принципиально отличается от позиции Лейбница или Ф.В.Й. Шеллинга. См., к примеру: «Совершенной была бы такая теория природы, в которой при-

жет выступать средством даже для самых благородных, возвышенных, трансцендентных целей: «И вот я говорю: человек и вообще всякое разумное существо существует как цель сама по себе, а не только как простое средство для произвольного употребления со стороны той или другой воли; во всех своих действиях, направленных как на самого себя, так и на других разумных существ, он должен всегда рассматриваться в то же время и как цель» [2. С. 165]. Это означает, что человек не может быть средством не только для других людей, но также и для Бога. Например, он не может быть средством самопознания или самооткровения Бога. Бытие человека как нравственного существа является абсолютной самоцелью, которая не может быть подчинена каким-либо более высоким целям ни при каких обстоятельствах.

Итак, кантовское учение о субъективности является сложным и не до конца развернутым и эксплицированным. Так, по большей части неясной остается взаимосвязь между различными структурами субъективности. Прежде всего, непонятно взаимоотношение между теоретическим (*personalitas transcendentalis*) и практическим (*personalitas moralis*) Я. Также несвязанными являются трансцендентальное и эмпирическое Я, эмпирическое Я (душа, или психика) и тело. Если прибегнуть к старомодной терминологии, в темноте остается взаимосвязь Духа, души и тела. Помимо этого, И. Кант не ставит вопроса о возможности иного (корректного, аутентичного) способа познания трансцендентального Я, а лишь констатирует его неданность в опыте и неприменимость категорий к нему. Однако неясность, касающаяся взаимодействия разных структур субъективности, не отменяет существеннейшего сдвига в понимании Я, осуществленного в кантовской онтологии. Отметим лишь некоторые моменты¹:

1. Открытие *формальной* структуры субъективности, а именно *самосознания*.

Кантовская позиция – это позиция трансцендентального исследования, т.е. исследования, начинающего с сознания, а не с бытия, с представления, а не с предмета. Это философствование, которое начинает с вопроса об условиях возможности данности предмета и находит эти условия возможности именно в сфере сознания. Однако все эти условия имеют в качестве своего источника «трансцендентальную апперцепцию», т.е. изначально находятся в сфере самосознания. «Я мыслю» – первичное условие а priori данности любого предмета чувств вообще. «Я мыслю» – это средоточие всей синтетиче-

рода полностью растворилась бы в интеллигенции. Мертвые и бессознательные продукты природы суть лишь ее неудавшиеся попытки рефлексировать саму себя, а так называемая мертвая природа вообще не что иное, как не достигшая зрелости интеллигенция; поэтому в феноменах природы, хотя и бессознательно, уже сквозят проблески интеллигенции. Высшую свою цель – стать самой себе объектом – природа достигает только посредством высшей и последней рефлексии, которая есть не что иное, как человек, или – в более общей форме – то, что мы называем разумом, посредством которого природа впервые полностью возвращается в саму себя, вследствие чего обнаруживается с очевидностью, что она изначально тождественна тому, что постигается в нас как разумное и сознательное» [3. С. 233]

¹ Речь идет о влиянии на традицию, которую можно условно обозначить как «менталистскую» парадигму, которая начинается с Р. Декарта и И. Канта и завершается в различных европейских проектах «преодоления субъективности», к которой можно отнести мыслителей эпохи «лингвистического поворота»: М. Хайдеггера, Л. Витгенштейна и пр.

ской деятельности нашего сознания. Однако само «я мыслю» не становится у И. Канта отдельным предметом рефлексии: не в силу интеллектуального упущения, а в силу констатации как раз невозможности обладания каким-либо знанием об этом предмете. Но именно самосознание становится как единственным органом философии в последующей традиции, так и первичным исходным пунктом любого философского размышления. Знание о самом себе, самосознание – единственное непроблематичное начало знания. При этом самосознание тематизируется в немецком идеализме именно исходя из тех дихотомий, которые были сформулированы И. Кантом: между формой и содержанием, между активностью (спонтанностью) и пассивностью (рецептивностью), между теоретическим и практическим.

2. Фиксация того обстоятельства, что Я *не может* быть охарактеризовано через предикаты «абсолютный», «бесконечный» etc. Человек и в познании, и в действии обречен на принципиальную ограниченность. Человек наделен лишь способностью чувственного созерцания, но не наделен способностью интеллектуального созерцания: человеческое созерцание не имеет креативного характера. Человеческое мышление устроено парадоксальным образом: существует принципиальная асимметрия между вопросами, которыми задается человек, и ответами, которые он может получить. Для человека исключительно важны именно те вопросы, на которые он не может получить ответов, однако устройство человеческого разума таково, что подталкивает человека давать ответы именно на эти вопросы, как будто подталкивает человека к заблуждению. В этической сфере человек (несмотря на онтологическое уравнивание его с любым разумным существом вообще) нуждается в императивах. Бог и вообще любое святое существо (к примеру, ангел) в императивах не нуждается. Принципиальная ограниченность и конечность человека не позволяют приписывать Я такие предикаты, как «бесконечность», «абсолютность». В комментаторской и критической литературе дается высокая оценка этому тезису И. Канта. В частности, М. Хайдеггер считает¹, что тематизация и обоснование концепции абсолютного Я у И.Г. Фихте и Ф.В.Й. Шеллинга были по существу «шагом назад» по отношению к кантовской позиции, неким регрессом в сравнении с продвижением кантовского исследования.

3. Преодоление понимания природы Я по аналогии с природой *вещи*.

Это преодоление осуществляется в рамках тематизации практического, а не теоретического Я², однако имеет значение для всей последующей традиции понимания субъективности. Возьмем лишь несколько примеров. И.Г. Фихте, как известно, в своем «Наукоучении» фиксирует значение понятия Я как дела-действия (Tathandlung) в отличие от факта (Tatsache). Я имеет природу *акта*, полагания самого себя в собственном действии, а не природу факта. Действование – форма существования Я. Вне этого действия Я не существует. Ф.В.Й. Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма» дает

¹ См. Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Klostermann, 2010.

² Следует отметить, что послекантовская традиция (традиция немецкого идеализма) снимает различие теоретического и практического Я. В акте самосознания присутствует и «теоретический», и «практический» аспект: это одновременно и знание о самом себе, и полагание своего бытия. Акт самосознания продуктивен и поэтому совмещает в себе как теоретическое знание, так и практическое действие.

следующие определения: «Я... не вещь, не предмет, а лишь уходящее в бесконечность *необъективное*» [3. С. 256] и «Безусловным мы называем то, что не может стать вещью, предметом. Поэтому первую проблему философии можно выразить и так: найти нечто такое, что вообще не может мыслиться как вещь. Но таковым может быть только Я...» [3. С. 257]. Таким образом, онтологическое определение Я – прежде всего, апофатическое: Я – то, что бесконечно отличается от вещи. Дальние отголоски влияния И. Канта можно найти даже в экзистенциальной традиции, к примеру, в наиболее ранних ее версиях. Так, С. Кьеркегор в работе «Болезнь к смерти» пишет: «Но тогда – что же такое Я? Я – это отношение, относящее себя к себе самому...» [4. С. 255]. Я не существует вне и помимо этого отношения: оно не наличествует само по себе вне зависимости от того, пытаемся ли мы о нем забыть или отречься, или изменить, или реализовать «со всеми углами». Вне зависимости от того, желаем или не желаем мы быть самими собой, Я не существует как простая данность, которой можно или нельзя соответствовать, как простой предмет или вещь, а лишь как отношение к самому себе.

4. Фиксация *невозможности градации моральных требований* в связи с градацией степеней разумности¹, то есть целостность и неприкосновенность лица как условие моральности. Нельзя быть лицом «на половину», «на четверть», «на одну десятую» и т.д. Можно «быть человеком» или «не быть человеком», можно быть лицом или не быть. Все эти рассуждения выглядят как вполне абстрактные до тех пор, пока не указан контекст возможного применения этих идей. Таким контекстом, на наш взгляд, может быть, к примеру, практика последовательного расчеловечивания или овеществления евреев в Третьем рейхе, описанная Х. Арендт в работе «Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме». Будучи реконструированной, иерархия этого расчеловечивания выглядит так: 1) еврей как полноценный гражданин *de jure*, но не *de facto*; 2) не гражданин, но под юрисдикцией германского государства (лишение части прав, например, запрет сексуальных связей или смешанных браков между немцами и евреями); 3) маркирование неполноценности посредством обязанности носить нашивку в виде желтой шестиконечной звезды; 4) принудительная эмиграция (при этом могло не применяться насилие, но, как правило, отбиралась собственность); 5) принудительная депортация; 6) создание гетто; 7) концентрация в лагерях и убийство (при этом в первое время дискутировался вопрос, не ограничиться ли только лишь стерилизацией применительно к евреям «на половину», «на четверть» etc., а позже было уже принято решение об убийстве: умерщвлении газом или расстреле). Это не что иное, как иерархия последовательного овеществления человека: причем чем дальше мы продвигаемся по этой иерар-

¹ Эта кантовская идея контрпродуктивна с точки зрения современного расширения ареала действия этических требований, а именно распространения их действия на сферу природы, например, фиксации этических обязанностей человека по отношению к животным. Поэтому кантовская онтология уступает в этом аспекте онтологии Ф.В.И. Шеллинга или Лейбница. Также кантовская онтология не подходит для дифференцированной оценки нюансов моральных действий: к примеру, крайне проблематично дать обоснованно различную моральную оценку простого самоубийства и эвтаназии. Однако кантовское учение не позволяет размывать границу между лицом и вещью и в данном аспекте незаменимо для этической оценки ряда событий XX века.

хии, тем в большей степени с человеком можно обращаться как со средством, а не как с целью, как с вещью, а не как с лицом. Таким образом, именно кантовская этика может быть тем языком, на котором можно говорить о зле в данном контексте, а кантовская идея противопоставления лица и вещи позволяет вынести не только юридическую, но и этическую оценку произошедшим событиям.

Так, получается, что в общем и целом кантовское учение о Я задает рамку и парадигму нового понимания субъективности, которое в своих основных чертах сохраняет свою значимость вплоть до «лингвистического поворота» и различных проектов «преодоления субъективности», осуществленных в XX веке. Однако некоторые черты кантовской онтологии (как-то, учение об ограниченности познающего и действующего субъекта, учение о различии лица и вещи) сохраняют свою значимость и позже, когда мыслители фиксируют принципиальные ограничения привилегированного онтологического статуса субъекта и говорят о принципиальной невозможности этического дискурса.

Литература

1. *Кант И.* Критика чистого разума. СПб.: Тайм-аут, 1993.
2. *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. М., 1997.
3. *Шеллинг Ф.В.Й.* Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1987. Т. 2.
4. *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993.

Krechetova Maria Yu. National Research University (Moscow, Russian Federation)

KANT'S THEORY OF EGO IN THE EMPIRICAL, TRANSCENDENTAL, MORAL AND METAPHYSICAL CONTEXT

Keywords: I. Kant, subject, transcendental Ego, empirical Ego, moral Ego, metaphysical Ego, person, thing

The article discusses the Kant's theory of the subjectivity in four different ways: as the doctrine of the transcendental Ego, the empirical Ego, moral and metaphysical Ego. The article analyzes the arguments of Kant on the various difficulties in the methods of givens and knowledge of the empirical, transcendental and metaphysical Ego. Namely: the transcendental Ego can not be known, since it is not given in any experience. Also it is not possible to apply the category to it, since it itself is the source of categories. The only thing we can know about it - that it is. Metaphysical Ego can not be known just like any other thing in itself. Knowledge of the empirical Ego is not different from any other object of knowledge: the same mistakes and errors, the same obstacles and barriers. Next, however, Kant's theory of moral Ego justified to overcome the Cartesian formulation of Ego: Ego as the person in the opposition to Ego as the thing, res. In conclusion, the article argues for the importance of Kant's theory of I for the subsequent tradition:

- 1) Opening of the formal structure of subjectivity, namely identity;
- 2) The statement of the impossibility of ascribing to Ego predicate "absolute", "infinite". Because of several factors: a person endowed with the ability to sense perception, but not endowed with the capacity of intellectual contemplation; human reason given by the questions that principle can not answer; people in the ethical sphere imposes a requirement (imperative), what needs no one holy being.
- 3) Overcoming the understanding Ego by analogy with natural things and reception of this doctrine in the subsequent tradition, in particular, a statement of the actual mode of being of the Self.
- 4) Fixing impossibility expansion of personal integrity. Demonstrating the importance of this doctrine by the example of the reification of the Jews in the practice of the Third Reich.

References

1. Kant I. *Kritika chistogo razuma* [The Critique of Pure Reason]. Translated from German by N. Losskiy. St. Petersburg: Taym-aut Publ., 1993.
2. Kant I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in German and Russian languages]. Moscow: Nauka Publ., 1997. 936 p.
3. Shelling F.V.Y. *Sochineniya v dvukh tomakh* [Works. In 2 vols.]. Translated from German. Moscow: Mysl' Publ., 1987, vol. 2.
4. Kierkegaard S. *Strakh i trepet* [Fear and Trembling]. Translated from Danish by N.V. Isaeva, S.A. Isaev. Moscow: Respublika Publ., 1993. 383 p.