

УДК 11 + 123

DOI: 10.34670/AR.2023.69.80.001

**Кантовский вопрос как способ самоактуализации субъекта****Бакеева Елена Васильевна**

Доктор философских наук, доцент,  
профессор кафедры онтологии и теории познания,  
Уральский федеральный университет,  
620002, Российская Федерация, Екатеринбург, ул. Мира, 19;  
e-mail: Elenabk2008@yandex.ru

**Аннотация**

Предмет исследования – онтологический смысл кантовского вопроса «как возможны синтетические суждения а priori?». Тема статьи: «Кантовский вопрос как способ самоактуализации субъекта». Цель исследования – исследование структуры и экзистенциально-онтологических аспектов кантовского вопроса «как возможны синтетические суждения а priori?». Методологическая основа исследования – экзистенциально-феноменологическая онтология. Область применения результатов исследования: онтология и теория познания, философия и методология науки, философская герменевтика. Основные выводы исследования: интерпретация вопроса «как возможны синтетические суждения а priori?» в качестве способа экзистенциальной саморефлексии трансцендентального субъекта позволяет преодолеть критику кантовской «тавтологичности», предпринятую, в частности, Фридрихом Ницше; исследование структуры кантовского вопроса позволило выявить три основных момента, сопутствующих данному вопросу: принятие свободного действия «я мыслю» как первичного факта разума, анализ знания как содержания мышления и концептуализация веры как границы знания; онтологический смысл вопроса «как возможны синтетические суждения а priori?» заключается в высвобождении места для свободного действия «я мыслю»; необходимость данного высвобождения связана с двойственной «природой» мышления, скрывающего собственный свободный исток за логической необходимостью знания; кантовский вопрос, таким образом, выступает способом самоактуализации трансцендентального субъекта.

**Для цитирования в научных исследованиях**

Бакеева Е.В. Кантовский вопрос как способ самоактуализации субъекта // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 5А-6А. С. 5-16. DOI: 10.34670/AR.2023.69.80.001

**Ключевые слова**

Чистый разум, свободное действие, вера, знание, свобода, бытие.

## Введение

Обличая в трактате «По ту сторону добра и зла» лицемерие «всех философов», отстаивающих «профильтрованное желание сердца» [Ницше, 1990, 157]. Фридрих Ницше с особенной язвительностью обрушивается на Канта. Последний, как представляется этому «свободному уму», отличается особенной беспринципностью, не затрудняя себя поиском каких-то рациональных аргументов в пользу своей позиции и демонстрируя ничем не прикрытую тавтологичность: «Каким образом возможны синтетические априорные суждения, спрашивает себя Кант – и что же он отвечает? *возможны в силу возможности (Vermöge eines Vermögens)*» [Ницше, 1990, 161].

## Основная часть

Ницше изобличает наивность создателя критической философии, в учении которого видимостью философской аргументации маскируется простая *вера*: «...пора, наконец, кантовский вопрос: “каким образом возможны синтетические суждения a priori?” заменить другим вопросом: “к чему нужна *вера* в такие суждения?” – и понять, что для цели сохранения существ нашей породы надо *веровать* в истинность подобных суждений; к тому же они, конечно, могли бы еще быть *ложными* суждениями!» [Ницше, 1990, 162]. Итак, трезвость и бесстрашие «свободного ума» заключается прежде всего в том, чтобы не закрывать глаза на «незаконный» характер веры «в истинность подобных суждений» – таких, как «все происходящее имеет причину». «Существам нашей породы» не остается иного выхода, кроме как обманываться относительно мира, якобы подчиняющегося некоему устойчивому порядку, включающему и нас самих. Вынужденный характер подобной веры в *ложные суждения*, будучи признанным, разоблачает любые претензии человека на подлинную субъектность, предполагающую способность к рациональному действию и к адекватному ориентированию в мире.

Сама по себе *вера*, таким образом, служит достаточной уликой в деле разоблачения вышеупомянутых претензий. Этот ницшевский пафос позволяет заподозрить Канта либо в недобросовестности, либо в недостаточной продуманности оснований собственной концепции. Так или иначе, указывая на то, что суждения, играющие фундаментальную роль в человеческом познании и в жизнедеятельности в целом, базируются на *вере*, Ницше заставляет предположить, что сам автор «Критики чистого разума» предпочел бы умолчать о данном обстоятельстве.

Между тем известный кантовский пассаж из предисловия ко второму изданию «Критики чистого разума» давно стал одним из самых цитируемых фрагментов творчества кенигсбергского мыслителя: «...я должен был ограничить область знания, чтобы дать место *вере*, так как догматизм метафизики, т.е. предрассудок, будто в ней невозможно преуспевать без критики чистого разума, есть настоящий источник всякого противного нравственности неверия, которое всегда имеет в высшей степени догматический характер» [Кант, 1993, 26].

Мы видим здесь, таким образом, два прямо противоположных смысла понятия веры, базирующихся на полярных по отношению друг к другу онтологических установках. Сама возможность и необходимость «веры в ложные суждения», обличаемой Ницше, основывается на: 1) убеждении в существовании некоей базовой реальности, которой должна служить эта вера («жизнь» или «воля к власти»); 2) отрицании способности человека к *автономному действию*, не нуждающемуся в иллюзорных «подпорках» в виде метафизических понятий, таких, как

«истина» или «благо». Напротив, онтологический контекст кантовской трактовки веры предполагает – парадоксальным образом – первичный, фундирующий характер *действия* по отношению к какой бы то ни было «основе мира». Парадокс здесь оказывается неизбежным в силу того, что *действие* по самому своему смыслу не совместимо с какой бы то ни было фундаментальностью, а следовательно, не может выступать объектом как утверждения, так и отрицания.

Этот контраст онтологических установок заставляет обратить более пристальное внимание на сам знаменитый кантовский вопрос: «как возможно...?». Как минимум, в отношении данного вопроса следует усомниться в том, что он имеет сугубо эпистемологический смысл и представляет собой очередную попытку самоанализа познающего субъекта. В данной работе мы попытаемся, во-первых, истолковать вышеупомянутый вопрос в экзистенциально-феноменологическом ключе, т.е. как способ *экзистенциальной саморефлексии* субъекта (конечного разума); во-вторых, выявить структуру данного вопроса; наконец, в-третьих – прояснить онтологический смысл данного вопроса, иными словами – определить место этого вопроса в рамках экзистенциальной задачи осмысления-осуществления бытия.

Первая из перечисленных выше задач предполагает прежде всего реконструкцию той экзистенциально-онтологической «авансены», на которой разворачивается событие «ограничения знания». Представляется, что центром этой «авансены» выступает трансцендентное Безусловное, а (теоретически) неразрешимым противоречием, «запускающим» движение мысли в «Критике чистого разума» – конфликт между невозможностью доказать необходимый характер Безусловного силами традиционной метафизики и невозможностью отказа от него, коль скоро именно Безусловное выступает одновременно исходным пунктом и целью всех экзистенциальных стремлений субъекта (конечного разума). В том же предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума», в котором содержится приведенный выше фрагмент, данное противоречие и возможный выход из него обозначены с предельной точностью: «...после того, как теоретическому разуму отказано во всяком движении вперед в этой области сверхчувственного, у нас все же еще остается возможность попытаться, нельзя ли найти в практическом познании разума данных для определения этого трансцендентного, принадлежащего разуму понятия безусловного и таким образом, согласно желанию метафизики, выйти за границы всякого возможного опыта с помощью нашего априорного, но, правда, уже лишь практического знания. В таком случае теоретический разум все же, по крайней мере, подготовил для подобного расширения знания место, хотя бы тем, что должен был оставить его пустым, и нам таким образом предоставлена свобода или даже предъявлено требование заполнить это пустое место, если мы можем, данными практического разума» [Кант, 1993, 22].

Таким образом, находясь (обнаруживая себя) между невозможностью доказать, теоретически утвердить Безусловное и предельной нуждой в Безусловном, субъекту не остается иного выхода, кроме необходимости интерпретировать это «между» как зазор, *разделяющий теоретический и практический разум*. Иными словами, сам мыслящий оказывается здесь живой границей *знания* (описывающего «область возможного опыта», открывающуюся спекулятивному разуму, а значит – расположенную вовне, перед «лучом мысли») и *веры* (как сугубо внутреннего, не спровоцированного внешними влияниями, *побуждения к действию*). Нетрудно заметить, что вера в этом контексте оказывается синонимом свободы, по самому своему смыслу не подлежащей какому бы то ни было теоретическому «освоению». Стало быть, оказавшись в этом зазоре, субъект, побуждаемый притяжением к Безусловному,

парадоксальным образом выступает одновременно с позиции теоретического разума (констатирующего очевидную непознаваемость Безусловного) и – разума практического. Основой или смысловым «ядром» последнего у Канта можно назвать *интуицию свободы*, переживаемую вне какой бы то ни было связи с заранее данными представлениями о мире или с общепринятыми этическими нормами. Все своеобразие кантовской концепции заключается именно в *одновременном удерживании* позиций теоретического и практического разума. Впрочем, как неоднократно подчеркивает сам автор «Критики чистого разума», это различие носит сугубо условный характер, в то время как сам разум – то есть инстанция мысли и действия – по определению характеризуется *единством*. Это единство, однако, проявляется различным образом в спекулятивном и практическом применении разума. Если в первом случае речь идет о единстве и целостности знания, обеспечиваемом трансцендентальными идеями чистого разума, то во втором – о единстве свободной (автономной) воли, движение которой, собственно, и запускает работу чистого разума. Именно поэтому практическое применение разума имеет приоритет перед спекулятивным.

Свобода – сама суть разума и может служить только себе. Ни свобода, ни, соответственно, чистый разум не могут служить средством для чего бы то ни было внешнего по отношению к этому свободному действию. Кант недвусмысленно предостерегает от любых попыток нарушения автономии разума: «Разум во всех своих предприятиях должен подвергать себя критике и никакими запретами не может нарушить свободы ее, не нанося вреда самому себе и не навлекая на себя опасных подозрений. Здесь нет ничего столь важного по своей полезности и столь священного, что имело бы право уклоняться от этого испытующего и контролирующего исследования, не признающего никаких авторитетов. На этой свободе *основывается само существование разума* (выделено мной – Е.Б.), так как разум не имеет никакой диктаторской власти, и его приговоры основываются всегда на согласии свободных граждан, из которых каждый должен иметь возможность выражать свои сомнения и даже без стеснений налагать свое veto» [ Кант, 1993, 419-420].

Итак, свобода, переживаемая только в событии своего осуществления, то есть не подлежащая какому бы то ни было теоретическому обоснованию, самим этим осуществлением свидетельствует о Безусловном как истоке и цели автономного действия разума. В этой ситуации важнейшая экзистенциально-онтологическая задача *того, кто отождествляет себя с этим действием*, как раз и заключается в том, чтобы *расчищать для него место*. Эта странная, перевернутая последовательность связана именно с неизбежно «явочным порядком» свободного действия (здесь даже не обязательно добавлять – «действия разума», коль скоро речь идет о том, чему ничто не предшествует).

Здесь, однако, возникает вопрос: зачем нужно расчищать место для уже осуществленного действия? Очевидно, что сугубо эпистемологическая интерпретация вопроса «как возможны синтетические суждения a priori?» оказывается нерелевантной именно в силу признания безосновного характера свободного акта разума. При этом, однако, и традиционная онтологическая (иными словами – метафизическая) интерпретация представляется сомнительной, коль скоро сам этот акт невозможно вписать в какую бы то ни было картину мира. По-видимому, речь в данном случае может идти именно об экзистенциально мотивированной попытке понимания как восстановления или воссоздания смысла *уже случившегося «события бытия»*, если использовать выражение Михаила Бахтина. Суть этой мотивации – в обретении субъектности, не достижимой ни в чисто теоретическом (спекулятивном) утверждении статуса субъекта как носителя универсального разума, ни в

автоматическом следовании внешним этическим нормам, как будто бы обладающим силой принуждения по умолчанию.

Смысловая реконструкция уже случившегося события оказывается здесь способом восполнения принципиальной, непреодолимой нехватки знания о том, что предшествует рождению субъекта как носителя чистого разума, делает это рождение возможным. Осуществление субъектности требует того, чтобы *вся полнота условий* этого осуществления была открыта носителю разума. Открывая в акте предельной саморефлексии собственную конечность, субъект одновременно обнаруживает, что вышеозначенная полнота условий может быть обретаема только в формате «als ob»: я не знаю, как устроен мир «до меня», но я могу реконструировать условия моего рождения и существования, опираясь на *факт моей свободы*. Парадоксальная «сущность» свободы делает само принятие данного факта условием рождения субъекта как носителя разума. Поэтому и необходимо усилие понимания, *дополнительное* по отношению к деятельности познания: принятие и признание факта моей свободы требует помыслить условия возможности данного факта. Только достраивая свой мир до Целого ценой отказа от полного знания, конечный субъект может реализовать свою субъектность.

Это достраивание, таким образом, не имеет своей целью создание какой бы то ни было всеохватывающей метафизической концепции, заранее включающей в себя свободу как неустранимое условие субъектности. Любая попытка подобного рода неизбежно обесмыслила бы автономное действие как условие чистого разума, сделала бы его невозможным. Соответственно, невозможным оказалось бы и само познание, как отмечает М.К.Мамардашвили в «Кантианских вариациях»: «...есть феномен действия, и можно ясно показать, что в нем не имеет никакого значения, каким образом сложилась вся предшествующая цепь событий, приведшая нас к тому состоянию, в котором мы должны действовать. Действовать, не будучи фанатиками, не будучи метафизиками в старом смысле этого слова, держа в руках основную кантовскую интуицию, что способность наша разложить первые данности или выйти к некоторому независимому миру, миру всех возможных миров, выйти к нему из принимаемых фактов особого опыта – свободы, опыта Бога – означала бы нарушение закона конкретности и индивидуации, или закона моего места в мире, места меня с моим действием. <...> заход в вещь в себе нашей мыслью означал бы, полагает Кант, разрушение и распад любой возможности познания» [Мамардашвили, 1997, 118].

Признание этого обстоятельства означает, что выявление и осмысление субъектом условий собственной возможности изначально должно носить двойственный, «практически-теоретический» характер. Открывая себя в акте «я мыслю», субъект направляет свое внимание сразу «в обе стороны»: в направлении содержания мысли (того, *что я могу знать*) и в направлении формы мысли (того, *что я должен делать*). Иными словами, речь идет не о двух разных вопросах, пусть и перечисленных Кантом один за другим: это *один и тот же вопрос*, взятый в разных измерениях мысли: теоретическом и практическом.

Ограничение знания выступает в этом контексте не предварительным условием того, чтобы «дать место вере», но самой сутью веры как автономного действия, выступающего *условием познания*. Только будучи ограниченным (обусловленным) свободным актом разума, знание как таковое становится возможным, в противном случае начальный и конечный пункты процесса познания теряются в дурной бесконечности, обесмысливающей этот процесс. Таким образом, «расчистить место для действия» означает здесь – понять и воспроизвести смысл этого действия, то есть осмысленно проделать то, что уже свершилось как факт. Вопрос «как возможно...?», стало быть, относится именно к данному факту и призван прежде всего

высвободить его смысл. Тем самым данный вопрос оказывается реинкарнацией древней философской задачи: «γνῶθι σεαυτόν», *познай самого себя*.

В точном соответствии с тем смыслом, который направляет первичный акт разума, эта задача может быть выполнена только в (вос)производстве данного акта. Так, свидетельством правильного понимания команды может служить ее выполнение, а не ее повторение. Именно поэтому кантовская критика не может быть интерпретирована как предварительное (теоретическое) «прощупывание» и просчитывание *возможности разума*, синтезирующего суждения а priori, но осуществляется, исходя из *действительности разума*. Вопрос «как возможно...?», таким образом, самой своей постановкой свидетельствует о том, что эта действительность признана и утверждена носителем (субъектом) разума. Сама реализация субъектности необходимым образом связывается здесь с этим признанием, в силу чего осуществление свободного акта разума во всей полноте достигается только в том случае, если родившийся в этом акте субъект *принимает* условие своего рождения, как бы соглашается с ним. Это согласие как раз и выражается в воспроизведении данного условия – снова и снова.

Осуществление свободного акта «я мыслю» само по себе есть свидетельство и проявление признания Безусловного как «понятия абсолютного совершенства», *обладающего действительностью*: «...практическая деятельность всегда находится под влиянием понятия абсолютного совершенства. Таким образом, практическая идея всегда в высшей степени плодотворна и в отношении к действительным актам неизбежно необходима. В ней чистый разум обнаруживает даже свою причинность, т.е. способность действительно производить то, что содержится в его понятиях; поэтому о мудрости нельзя как бы пренебрежительно говорить: *это только идея*; именно потому, что она есть идея необходимого единства всех возможных целей, она должна служить для всякой практической деятельности правилом, как первоначальное, по крайней мере ограничивающее, условие» [Кант, 1993, 224].

Итак, трактовка кантовского вопроса как способа экзистенциальной саморефлексии конечного разума демонстрирует неправомерный характер ницшевской критики Канта: вопрос «как возможны синтетические суждения а priori?» не предполагает предварительного выяснения того, возможны ли вообще данные суждения, но опирается на *признанный факт их действительности*. Соответственно, экзистенциальная саморефлексия субъекта в свете данного вопроса осуществляется как осмысление парадокса свободы, выступающего «ядром» субъектности. Именно поэтому, переходя к задаче анализа смысловой структуры кантовского вопроса, отметим в качестве *первого* значимого элемента данной структуры действие признания и утверждения *факта разума*, имеющего принципиально бесосновный характер.

При этом важно отметить опять-таки перевернутую (по сравнению с привычной) последовательность движения мысли. Эта привычная последовательность чаще всего следует бессознательной установке мышления, обозначенной М.М.Бахтиным понятием «теоретизм». Суть этой установки – в признании того обстоятельства, что любое действие осуществляется в опоре на некое знание о действительности. Иными словами, теоретизм есть сознательное или бессознательное воспроизводство схемы «знание-действие», опирающееся на убеждение в необходимости обоснования, оправдания любого действия неким положением дел в мире.

Напротив, кантовский вопрос не только исходит из признания *факта разума*, опирающегося на априорные синтетические суждения, но сам по себе выступает *фактом этого признания*. Самим этим вопросом разум продолжает и углубляет свою активность. Упомянутый выше двойственный характер этой активности в качестве одного из своих направлений предполагает осмысление того, *что* открывается разуму в самом себе, иными словами –

*содержания знания.* Таким образом, интерпретация знания в свете признанного факта разума как свободного действия выступает *вторым* обязательным элементом кантовского вопроса. Речь идет именно об интерпретации, коль скоро сам статус знания – как описания того, что открывается субъекту в «области возможного опыта», стало быть, *внешнего* по отношению к сугубо *внутреннему* свободному действию – определен заранее.

Об этом статусе, не подлежащем сомнению, свидетельствует уже самое начало «Трансцендентальной эстетики»: «Каким бы способом и какими бы средствами ни относилось познание к предметам, во всяком случае непосредственное отношение к ним оно получает в *наглядном представлении*, к которому, как к средству, относится всякое мышление. Наглядное представление существует только тогда, когда предмет нам дан; а это в свою очередь возможно [по крайней мере для нас, людей] лишь вследствие того, что предмет известным образом воздействует на душу (*das Gemuth afficire*). <...> всякое мышление должно в конце концов прямо (*directe*) или косвенно (*indirecte*) [посредством известных признаков] относиться к наглядным представлениям, следовательно, у нас к чувственности, потому что иным способом ни один предмет не может быть дан нам» [Кант, 1993, 49].

Непроговариваемый фон вышеприведенного рассуждения – именно та оппозиция *внутреннего и внешнего*, которая, с одной стороны, предполагает признание факта случившегося действия, рождающего разум (мышление), с другой же стороны – указывает на обращенность разума к чему-то *иному*, что и выступает под именем *предмета*. Сам смысл предмета как *иного разуму* предполагает ту структуру познавательных способностей, которая описывается в «Критике чистого разума»: чувственность поставляет «материю» опыта, рассудок ее упорядочивает, разум обеспечивает целостность опыта. Последний по определению лишен внутреннего начала целостности, коль скоро сама возможность опыта изначально предполагает разделение, оторванность друг от друга *воспринимающего и воспринимаемого*.

Примечательно, что все вышеперечисленные способности не связаны друг с другом непосредственно, то есть не выводятся одна из другой: каждая из них особым образом обосновывается апелляцией к различению ноуменального и феноменального, которое, в свою очередь, осуществляется в силу признания свободного (безосновного) факта разума. Так, абсолютное разделение чувственной и рассудочной способностей имеет отчетливо декларативный характер: это разделение постулируется как нечто само собой разумеющееся: «Ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой. Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка не был бы мыслим. Мысли без содержания пусты, а представления без понятий слепы. ...Эти две способности не могут замещать своих функций одна другой. Рассудок не может ничего наглядно представлять, а чувства не могут ничего мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание [Кант, 1993, 70].

Этот самоочевидный характер взаимной дополнительности чувственности и рассудка в рамках деятельности познания как *мышления, направленного на предмет*, может быть объяснен только уже-признанием вышеупомянутой оппозиции внутреннего и внешнего как условия всякого познания. Слепота представлений объясняется именно радикальной инаковостью предмета как того, что *противостоит* разуму. Пустота мышления вытекает из той же самой инаковости: между мыслью и ее предметом существует радикальный разрыв. *Ноумен* есть не что иное, как *имя* данного разрыва.

Именно поэтому речь здесь не идет о каких бы то ни было спекуляциях по поводу «мира вещей в себе», располагающегося за пределами области возможного опыта. Кантовское понятие вещи в себе есть концептуальное признание случившегося события (факта разума), самой своей

необратимостью закрывающего выход в область «до» этого события. В силу этой необратимости запрещается истолкование вещи в себе «в положительном значении»: «...понятие ноумена есть только *пограничное* понятие, служащее для ограничения притязаний чувственности и потому имеющее только отрицательное применение. Однако оно не вымышлено произвольно, а стоит в связи с ограничением чувственности, хотя и не может установить ничего положительного вне сферы ее. Поэтому деление предметов на феномены и ноумены и мира на чувственный и умопостигаемый мир не может быть допущено [*в положительном значении*], хотя понятия и допускают деление на чувственные и интеллектуальные понятия; но последним понятиям нельзя приписать никаких предметов и потому их нельзя выдавать за объективно действительные» [Кант, 1993, 190-191],

Таким образом, само «деление предметов на феномены и ноумены» является не описанием «того, что есть», но констатацией субъектом (конечным разумом) своей конечности. Парадоксальным образом именно эта констатация выступает залогом преодоления субъектом своей ограниченности: признание случившегося факта разума делает этот факт осмысленным, а значит – попадающим в сферу ответственности субъекта. Этот жест признания случившегося необратимого события мысли, то есть рождения самой субъектности, как раз и оказывается «невозможным» актом совмещения теоретического и практического начал разума. Возвратное схватывание свободного действия «я мыслю» *одновременно* открывает перед мыслящим субъектом область возможного опыта (постигаемую чувственным образом предметность) и – закрывает все то, что предшествует этому действию. Запрет на выход в область «до» события мысли открывает практическое измерение существования субъекта, а область возможного опыта – измерение теоретическое.

Этот двойственный, «кентаврический» характер свободного действия «я мыслю» наиболее отчетливым образом проявляется в работе *разума*, выступающего наряду с чувственностью и рассудком в качестве одной из познавательных способностей. Трансцендентальные идеи чистого разума, собственно, и есть не что иное, как *граница* знания и веры, или содержания и формы мысли. Единственной функцией трансцендентальных идей выступает, согласно Канту, обеспечение абсолютной целостности условий познания. Здесь и обнаруживается двойственная «природа» разума: сама целостность, как отмечалось выше, не вытекает из опыта, однако она требуется именно *для опыта*, иными словами – для обеспечения единства того, что открывается субъекту в инаковости предмета. Важно, что это требование исходит от самого акта «я мыслю», точнее говоря – выступает выражением единого и неделимого характера данного акта. Признание этого требования является, таким образом, еще одной гранью признания случившегося события разума, всегда претендующего на *полноту понимания*.

Эта полнота и предмет, отмеченный принципиальной инаковостью, располагаются по разные стороны пропасти, разделяющей внутреннее и внешнее, или – субъект и объект познания. Целостность условий опыта трансцендентна самому опыту: «...разум относится только к применению рассудка и притом не постольку, поскольку рассудок содержит в себе основание возможного опыта (так как абсолютная целостность условий есть понятие, неприменимое в опыте, потому что никакой опыт не бывает безусловным), а для того, чтобы предписать ему направление для достижения такого единства, о котором рассудок не имеет никакого понятия, и которое состоит в том, чтобы соединить все акты рассудка в отношении каждого предмета в *абсолютное целое*. Поэтому объективное применение чистых понятий разума всегда имеет *трансцендентный* характер, между тем как объективное применение чистых понятий рассудка по своей природе всегда должно быть *имманентным*, так как оно



ограничивается только возможным опытом» [Кант, 1993, 223]. Мы не можем, таким образом, приписать области возможного опыта абсолютную целостность, однако последняя – отнюдь не выдумка, не субъективное, ни на чем не основанное желание, но проявление свободного действия «я мыслю», обладающего *наивысшей реальностью*.

Будучи осмысленным, то есть признанным и принятым, это действие и открывает субъекту в первую очередь трансцендентальные идеи чистого разума как границу имманентного и трансцендентного. Точнее говоря, сам субъект посредством «чистых понятий разума» осознает себя в качестве живой границы, разделяющей и соединяющей ноумены и феномены, трансцендентное и имманентное, и, соответственно – *веру и знание*. Именно эта граница и определяет характер и условия познания, выступая постоянным фоном кантовской эпистемологии. Но именно потому, что ближайшее всегда оказывается самым трудноуловимым, неизменно ускользая от рефлексии, кантовское описание работы познавательных способностей разворачивается как бы «задом наперед», в последовательности «чувственность – рассудок – разум». Тем самым идеи разума оказываются своего рода точкой входа в герменевтический круг познания (в событии разума или акте «я мыслю» *уже* присутствуют все ключевые моменты познавательного процесса) и одновременно – точкой выхода из этого круга. Закрывая познавательной активности субъекта путь в ноуменальную область (собственно, даже это последнее выражение здесь уже неуместно, коль скоро оно предполагает *существование* этой области), идеи разума открывают субъекту другое направление активности: *самоограничение*. Именно усилие самоограничения можно назвать основным содержанием того, что в кантовских критиках фигурирует под рубрикой «практического расширения разума». Собственно, осмысление этого – противоположного по отношению к познавательной деятельности – направления активности субъекта следует выделить в качестве *третьего* обязательного элемента в структуре кантовского вопроса «как возможно...?». Речь в данном случае идет именно о концептуализации *веры* как границы знания.

Эта концептуализация – просто в силу самой «природы» того, что выступает ее объектом – не осуществима, так сказать, прямым способом, то есть путем *описания веры*. Выступая (в контексте кантовской критической философии) в качестве общего «корня» веры и знания, свободный акт разума освещает веру только косвенным образом – через описание тех действий, которые *актуализируют состояние веры*. Сами же эти действия есть не что иное, как необходимые следствия (вос)произведения акта «я мыслю». При этом принципиально дискретный, безосновный характер данного акта исключает всякие подозрения в логической ошибке «предвосхищения оснований».

Таким образом, концептуализация веры – не что иное, как еще одна грань центральной задачи кантовской критики, заключающейся в том, чтобы расчистить место для свободного действия «я мыслю». Если трансцендентальный анализ знания как того, что составляет *содержание* мышления, сосредоточен на выявлении смысла предметности как *иного разуму* (а это предполагает обращенность мысли к *внешнему как таковому*), то осмысление веры как того, что выступает границей знания (а значит – оформляет его) требует обращения мысли *вовнутрь*, к собственному началу. Именно в этом возвратном движении мысли и формулируются основные правила самоограничения разума, выступающие у Канта под рубрикой «дисциплины чистого разума».

Центральным пунктом этой системы правил выступает все та же оппозиция «ноумен-феномен», но теперь смысловой центр тяжести переносится с характеристик предметности (феномена) на отрицательные характеристики ноумена как того, что *всегда уже скрылось* за

наглядным представлением предмета. Ноумен как граница мысли должен всегда удерживаться самой же мыслью, что само по себе обеспечит «укрощение» неправомерных претензий спекулятивного познания: «...там, где ни эмпирическое, ни чистое наглядное представление не намечают для разума отчетливо видимой колеи, именно в случае трансцендентального применения разума согласно одним лишь понятиям, он в высшей степени нуждается в дисциплине, которая укрощала бы его страсть к расширению за узкие границы возможного опыта и удерживала бы его от крайностей и заблуждений, так что вся философия чистого разума задается только этой отрицательной целью» [Кант, 1993, 407].

«Укрощение» разума, таким образом, достигается именно постоянным напоминанием его самому себе о собственном *начале*, которое и есть свобода как таковая. При этом положение «начало разума есть свобода» обратимо: свобода по самой своей сути есть *абсолютное начало*, ни из чего не вытекающее и ни на чем не основанное. Это «свойство» свободы порождает радикальную асимметрию акта «я мыслю»: случившись, этот акт открывает потенциально бесконечную область возможного опыта, однако уничтожает для субъекта всякую надежду на то, чтобы получить в свое распоряжение трансцендентное Безусловное. Именно неправомерный характер этой надежды (который, в свою очередь, никак не доказывается, но выступает по умолчанию следствием признания бессосновности факта разума) выступает основным аргументом Канта в рамках «дисциплины чистого разума».

### Заключение

Стало быть, *самоограничение разума* не есть что-то дополнительное по отношению к действию «я мыслю», но, напротив, выступает необходимым следствием полной рефлексии в отношении данного действия. По сути дела, речь идет о том, чтобы разум смог *довериться* самому себе, осуществляя свою активность максимально полным образом. Препятствием такому осуществлению является не что иное, как желание внешней опоры для действия, диктуемое страхом, следовательно – нечто, чуждое самой сути разума. Поэтому тот, кто в полной мере проник в эту суть (а это можно сделать, только родившись в акте «я мыслю» в качестве «носителя» чистого разума), навсегда избавляется от страха и в состоянии сказать, подобно Канту: «...предоставьте вашему противнику говорить только во имя разума и побивайте его только оружием разума. Что же касается добра (практического интереса), не беспокойтесь о нем, так как в чисто спекулятивном споре оно вовсе не замешано. ... Спор развивает антиномию путем рассмотрения предмета с двух сторон и исправляет суждение разума тем, что ограничивает его. Спорным оказывается здесь не *предмет*, а *тон*. Действительно, на вашу долю остается еще достаточно, чтобы говорить языком твердой *веры*, которую можно оправдать перед самым строгим разумом, хотя вам и приходится покинуть язык *знания*» [Кант, 1993, 422]. Эта констатация замыкает круговое движение критического исследования, начавшееся вопросом «как возможны синтетические суждения a priori?». Точнее говоря, чистый разум возвращается здесь к подлинному *себе*, признавая свободный акт «я мыслю» динамической основой веры как условия знания.

Что же касается трансцендентального субъекта как «носителя» разума, то, описывая эту круговую траекторию мысли, он открывает данный акт (как точку отсчета и одновременно финальный пункт критического исследования) как динамическую основу собственного *бытия*. Таким образом, онтологический смысл вопроса «как возможны синтетические суждения a priori?» состоит именно в (вос)производстве чистого разума как *само-бытия*. Задаваясь этим

вопросом, субъект возвращается в то несуществующее, не принадлежащее никакому пространству и времени «место», которое маскируется, загораживается самой работой мышления и познания. Характер этой работы сопряжен с постоянным риском фатальной подмены *истока* мышления *продуктом* этого же мышления. Кантовская критика – не что иное, как способ избежать этой подмены, чреватой превращением *меня-существующего* в *меня-только-мыслимого*, в некий фантом, который легко растворяется в луче непредвзятого теоретического анализа по той простой причине, что он сам сугубо теоретичен.

Обнаружить за этим фантомом подлинное, неуничтожимое бытие можно только одним способом: вновь и вновь отказываясь от обеспечения каких бы то ни было предположенных гарантий этого бытия, утверждая бесосновный характер последнего: «Итак, разум есть постоянное условие всех произвольных актов, в которых проявляется человек... В умопостигаемом характере, для которого эмпирический характер служит лишь чувственной схемой, нет никакого *прежде* и *после*, и всякий акт, независимо от отношения времени, которым он связан с другими явлениями, есть непосредственное действие умопостигаемого характера чистого разума, который, следовательно, действует свободно, не обуславливаясь динамически в цепи естественных причин ни внешними, ни внутренними предшествующими во времени основаниями» [Кант, 1993, 334].

Но это означает, в конечном счете, что в отсутствие гарантий своего бытия в виде *знания о том, что есть*, человек как конечный субъект действительно может опереться только на «профильтрованное желание сердца»! Будучи «профильтрованным» (то есть осмысленным, признанным и принятым), это желание оказывается тем вечным двигателем, который обеспечивает работу познания, а значит – и определяет контуры мира, открывающегося в поле возможного опыта. *Желание сердца* здесь – не каприз или субъективная выдумка, но та единственная несомненная реальность свободного акта «я мыслю», которая не может быть опровергнута никакими теоретическими аргументами. Кантовский вопрос «как возможно...?» есть, таким образом, тот мост, который связывает эту реальность (в которой и проявляется трансцендентное Безусловное) с имманентным миром знания, тем самым наделяя последнее смыслом.

## Библиография

1. Кант И. Критика чистого разума. СПб.: Тайм-аут, 1993. 472 с.
2. Мамардашвили М.К. Кантовские вариации. М.: Аграф, 1997. 320 с.
3. Ницше Ф. Избранные произведения. М.: Сирин, 1990. 414 с.

## The Kantian question as a way of self-actualization of the subject

**Elena V. Bakeeva**

Doctor of Philosophy,  
Associate Professor,

Professor of the Department of Ontology and Theory of Knowledge,  
Ural Federal University,

620002, 19, Mira str., Yekaterinburg, Russian Federation;

e-mail: Elenabk2008@yandex.ru

## Abstract

The subject of the study is the ontological meaning of Kant's question "how are synthetic judgments a priori possible?". Topic of the article: "The Kantian question as a way of self-actualization of the subject." The purpose of the study is to study the structure and existential-ontological aspects of Kant's question "how are synthetic judgments a priori possible?". The methodological basis of the research is the existential-phenomenological ontology. The scope of the research results: ontology and theory of knowledge, philosophy and methodology of science, philosophical hermeneutics. The main conclusions of the study: interpretation of the question "how are synthetic judgments a priori possible?" as a way of existential self-reflection of the transcendental subject, it allows to overcome the criticism of Kant's "tautology", undertaken, in particular, by Friedrich Nietzsche; the study of the structure of the Kantian question made it possible to identify three main points accompanying this issue: the acceptance of the free action "I think" as the primary fact of the mind, the analysis of knowledge as the content of thinking, and the conceptualization of faith as the boundary of knowledge; the ontological meaning of the question "how are synthetic judgments a priori possible?" is to make room for the free action of "I think"; the need for this release is connected with the dual "nature" of thinking, which hides its own free source behind the logical necessity of knowledge; the Kantian question, therefore, acts as a way of self-actualization of the transcendental subject.

## For citation

Bakeeva E.V. (2023) Kantovskii vopros kak sposob samoaktualizatsii sub"ekta [The Kantian question as a way of self-actualization of the subject]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (5A-6A), pp. 5-16. DOI: 10.34670/AR.2023.69.80.001

## Keywords

Pure reason, free action, faith, knowledge, freedom, being.

## References

1. Kant I. (1993) *Kritika chistogo razuma* [The Critique of Pure Reason]. St. Petersburg: Taim-aut Publ.
2. Mamardashvili M.K. (1997) *Kantianskie variatsii* [Kantian variations]. Moscow: Agraf Publ.
3. Nietzsche F. (1990) *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow: Sirin Publ.