

*К. П. Шевцов**

ПРОБЛЕМА ЧУВСТВА И ЧУВСТВЕННОГО ОПЫТА В ФИЛОСОФИИ И. КАНТА

Философия Канта дала новое понимание не только разума, его возможностей и границ, но и чувственности. Чтобы стать одним из источников знания, а также проводником морального действия, чувство не может быть просто пассивностью, как часто толкуют позицию Канта, но оно должно обладать собственным способом действия. Коперниканский переворот Канта ведет к определенной трансформации чувственности, в основе которой обнаруживается своя энергия действия, особое отношение субъекта к самому себе. В «Критике практического разума» эту трансформацию Кант описывает как переход от страдания к чувству уважения к моральному закону и далее к чувству самоудовлетворенности, которое образует среднее звено между чувством и объективным основанием воли. «Критика чистого разума» сталкивает нас с проблемой реальности внешнего мира, и решением этой проблемы для Канта является анализ формы пространства как свидетельства действия вещей в себе. Причем чувства выступают здесь не просто оттисками этого внешнего воздействия, но и необходимой формой разворота от внешнего действия к действию, которое исходит уже не от вещей, а от самого рассудка. Тем самым чувства выступают необходимым условием синтеза как соединения внешнего действия с действием рассудка, результатом чего и является система знания.

Ключевые слова: Кант, чувство, действие разума, уважение, страдание, пространство, время, линия, движение, синтез.

K. P. Shevtsov

THE PROBLEM OF FEELING AND SENSORY EXPERIENCE IN THE PHILOSOPHY OF I. KANT

Kant's philosophy gave a new understanding not only of reason, its possibilities and limits, but also of sensuality. To become one of the sources of knowledge, as well as a conductor of

* Шевцов Константин Павлович — д-р филос. наук, shvkst@list.ru, Санкт-Петербургский государственный университет ГПС МЧС России, 196105, Санкт-Петербург, Московский пр., д. 149.

Shevtsov Konstantin P. — Dr. Sci. in Philosophy, shvkst@list.ru, St. Petersburg State University of the Ministry of Emergency Situations of Russia, 149 Moskovsky Prospekt, St. Petersburg, 196105, Russian Federation.

moral action, feeling cannot be just passivity, as Kant's position is often interpreted, but it must have its own way of acting. Kant's Copernican revolution leads to a certain transformation of sensuality, which is based on its own energy of action, a special attitude of the subject to himself. In the Critique of Practical Reason, Kant describes this transformation as a transition from suffering to a sense of respect for the moral law and further to a sense of self-satisfaction, which forms a middle link between feeling and the objective basis of the will. The "Critique of pure reason" confronts us with the problem of the reality of the external world, and the solution to this problem for Kant is the analysis of the shape of space as evidence of the action of things in themselves. Moreover, feelings here act not just as impressions of this external influence, but also as a necessary form of reversal from external action to action, which no longer comes from things, but from the mind itself. Thus, feelings act as a necessary condition for synthesis as a combination of external action with the action of the mind, the result of which is a system of knowledge.

Keywords: Kant, feeling, action of reason, respect, suffering, space, time, line, movement, synthesis.

Как известно, Кант сравнивает свою философию с «коперниканской революцией», поскольку создает новую философскую вселенную с центром, которую образует деятельность субъекта, навязывающая свои правила пассивности чувств и бессвязности явлений опыта. Этот «космический» разворот давно стал для нас историко-философским фактом, что не означает, что мы хорошо понимаем те интеллектуальные перегрузки, которые оставили за границами опыта непостижимые вещи в себе и переместили пространство и время в разряд образов созерцания. Представляется, что одним из самых радикальных изменений стало новое понимание чувственности и ее отношения к активности разума. По крайней мере, именно здесь возникают очень интересные вопросы. Если чувственность представляет собой чистую пассивность, то она не может быть восприятием воздействия вещей в себе, она может быть только проводником этого воздействия, но это бессмысленно, потому что тогда мы говорили бы о синтезе не чувственного многообразия, а действия вещей в себе. Если мы имеем дело все-таки с восприятием внешнего воздействия, то чувственность должна обладать не только пассивностью, но и собственным способом действия, это значит, что и в этом случае кантовский синтез оказывается соединением действия разума со специфическим действием чувства. Иначе говоря, трансцендентальная активность разума напрямую связана с определенной трансформацией чувственности, в основе которой обнаруживается не просто способность материи воспринимать отпечатки внешнего воздействия, но и энергия собственного действия, активного отношения к себе, позволяющая связывать внешние воздействия в чувственные качества со своими конфигурациями и интенсивностью.

То, что Кант ясно понимает эту трудность, показывает его рассуждение о чувственной данности Я, которая определяется Кантом как «парадокс» внутреннего чувства [1, с. 140]. Я определено действием рассудка на внутреннее чувство, но, поскольку рассудок может только действовать, созерцание результатов его действия принадлежит чувству, а не рассудку. Таким образом, деятельное Я должно стать воспринимаемым Я, но сам переход от одного к другому оказывается вне сферы как рассудка, так и внутреннего чувства, а значит, и тождество Я осознается нами не по праву, а в силу парадокса, который как

раз и обнаруживает скрытую пока возможность сближения чувственности и рассудка. Строго формально мы могли бы сказать, что подобное сближение предполагает, что либо действие должно стать также и восприятием, либо восприятие должно быть в какой-то мере также и действием. Впрочем, мы можем допустить и обе возможности, хотя бы в качестве общих очертаний того проблемного поля, внутри которого вынуждена определиться кантовская мысль. И если в первой Критике Канта эти возможности еще только начинают приобретать свои очертания, то иначе обстоит дело в «Критике практического разума», когда под вопросом оказывается сама природа действия, а именно возможность и условие этического акта.

Проблема морального действия состоит в том, что моральный закон должен стать внутренним мотивом действием человека, природа которого определяется патологической структурой желания, то есть пассивным состоянием претерпевания чувственных влечений. Эту ситуацию должен исправить, как известно, голос долга, который, в свою очередь, также ставит человека в страдательную позицию, поскольку он «повелевает», «принуждает к поступкам» [2, с. 411]. Моральный закон не может быть ничем иным, как объективным условием этического действия, но тем самым мы встаем перед вопросом о том, как это объективное условие может быть присвоено субъектом, чтобы этический выбор не превратился во внешнюю легальность и законопослушность. Иначе говоря, «нам ничего не остается, как только точно определить, каким образом моральный закон становится мотивом, и если он мотив, то что происходит с человеческой способностью желания, когда на нее оказывает воздействие это определяющее основание» [2, с. 411].

Чтобы показать, как возможно побуждение субъективной воли к моральному действию, Кант ищет основание, которое обладало бы подобием чувственной природы и при этом отличалось бы от нее, более того, могло выступать даже обузданием чувственных склонностей. Кант говорит, что моральный закон должен «породить чувство», которое сумеет сдерживать естественное для нас самолюбие и сокрушить ложное самомнение, то есть смирить наши чувственные мотивы, но не для того, чтобы просто отвергнуть их, а для того также, чтобы, явив силу закона, вызвать к нему «величайшее уважение» [2, с. 463]. Именно в уважении объективность закона может предстать субъективным мотивом действия, и, будучи неким отрицанием других чувств, это априорное чувство должно стать нашим чувством сверхчувственного, позитивным отношением к чистой воле закона. Строго говоря, «чувство» уважения никаким чувством не является, да и моральный закон отнюдь не может быть дан непосредственно ни в каком, пусть и априорном чувстве. Тем не менее смирение наших чувств перед законом в уважении обнаруживает необходимое промежуточное звено между чувством и действием, а именно страдание, которое и лежит в основе «морального чувства» [2, с. 461]. Воля не может воздействовать на чувства как физическое тело, но она может избрать своей целью чувственность, поскольку сама ее природа, будет это чувство удовольствия или неудовольствия, есть страдание. Моральный закон не может действовать на чувства наподобие внешней силы, однако он способен обращаться к собственной природе чувства, к тому его основанию, где страдание претворяется в причину действия.

Уважение может быть названо априорным чувством, поскольку оно придает форму чувственности как условию существования человека, и не что иное, как страдание заставляет нас не просто воспринимать то или иное воздействие, но и сознать его как способ присутствия в чувственности, как способ отношения к себе внутри чувственного претерпевания. Таким образом, страдание оказывается также и определенным способом собирания чувственности, то есть действием, которое определяется чувством ровно столько же, сколько само чувство определяется действием в качестве *моего* чувства, *моего* страдания. В страдании мы обретаем ту границу чувственного, которая позволяет понять, как изначально действие закона вкладывается в чувственное претерпевание, превращая его в чувство сверхчувственного, ведь «нельзя не любоваться великолепием этого закона», поскольку «сама душа, кажется, возвышается в той мере, в какой она считает святой закон возвышающимся над ней и ее несовершенной природой» [2, с. 466]. В страдании пассивность чувства должна обратиться в активность сознания, но это соединение активного и пассивного начал идет дальше самой по себе чувственности, потому что описанное возвышение души есть также и двойственный акт *подчинения* субъекта и вместе с тем *присвоения* разума, что, собственно, и позволяет объективности закона стать подлинным субъективным мотивом действия, а моральному сознанию субъекта — стать в полной мере автономным [2, с. 470].

Возвышение, о котором говорит Кант, ведет к появлению принципиально нового субъекта, в котором человек (прежний патологический субъект) должен стать больше себя и при этом не потерять себя, должен уподобить себя бесконечности закона и при этом не рассеяться в духе чистой объективности. Чтобы обосновать саму возможность подобной фигуры, Канту необходимо указать на действие, которое было бы одновременно и чувственно, и эксталично; было направлено на объективность долга и на динамику самого человека, восходящего к осознанию долга и его принятию; отталкивалось от несвободы чувственного и в подчинении закону обретало для себя свободу. В отличие от априорного (и потому еще пустого и формального) уважения к моральному закону это своеобразное действие-как-чувство или чувство-как-действие, которому Кант дает имя *самоодобрения*, должно воплотить в себе экстаз бесконечного мимесиса, все возрастающее уподобление субъективных мотивов действия объективности чистой воли [2, с. 470].

Моральный закон никак не может быть реализован в чувственном удовольствии, но, побуждая нашу волю к действию, он *делает* то же в отношении нашей способности желания, что делало чувство удовольствия, по сути, он создает настоящую иллюзию этого чувства [2, с. 513], подобную ему внешне, но полностью отличную по своей сути, или, как говорит Кант, возвышенную иллюзию, которая к тому же ведет личность к принципиально новому «ощущению» собственного существования.

«Разве нет слова, которое обозначало бы не наслаждение, как [его обозначает] слово счастье, а удовлетворенность своим существованием, аналог счастью, который необходимо должен сопутствовать сознанию добродетели? Есть! Это слово — *самоудовлетворенность*» [2, с. 514].

Таким образом, самоудовлетворенность указывает на независимость от природных склонностей, но при этом несет в себе и собственный позитивный смысл, поскольку создает некое интеллектуальное подобие чувства, позволяющее «ощутить» свое существование в его согласии с законодательствующим разумом. Это воплощенное в структуре персоны «ощущение» освобождения и господства над своими склонностями не может никогда стать полным блаженством, ибо не может окончательно освободиться от склонностей и потребностей, но «все же оно подобно блаженству» и «по своему происхождению оно аналогично той самодостаточности, которую можно приписывать только высшей сущности» [2, с. 515].

Итак, мы видим, что Кант допускает своеобразную трансформацию чувства, в результате которой чувство в большей мере открывается действию разума, нежели внешним действиям и собственным влечениям тела. Впрочем, дело не столько в отворачивании от внешнего, сколько в том, что субъект, который был до сих пор чувствующим, патологическим, субъектом, обращенным исключительно к своей природной данности, начинает соизмерять себя преимущественно с действием, не растворять действие в самоощущении, а переводить в ответное, встречное действие, обращенное к источнику и объективному условию действия. В этом отношении отличие практического и теоретического разума оказывается не столь уж велико, поскольку в случае внешних чувств мы не просто связываем в суждениях данные опыта, но обращаем эти данные в свидетельства о внешнем мире, пусть и непостижимом в своей природе, но важном для нас как источник действия, результатом которого как раз и является наш чувственный опыт.

Здесь стоит вернуться к парадоксу внутреннего чувства. Данность Я порождается воздействием рассудка на внутреннее чувство, но в чистой деятельности рассудка нет места данности, тем более данности того вида, который мы получаем в форме внутреннего чувства, а именно в форме времени. Последовательность временных моментов представляет собой удивительную структуру, в которой объединяются такты «до» и «после», которые по определению не могут сосуществовать друг с другом, потому что приходят друг другу на смену. Подобного отношения не может быть в действии трансцендентального Я, которое может задавать единство структуры, но не отношение в форме исключения одного момента другим. Если Кант говорит все-таки о действии рассудка на внутреннее чувство, то это значит, что чувство воспринимает действие не только в его единстве, но и в его направленности вовне, поскольку, как мы знаем, конечной целью рассудка является упорядочивания опыта внешнего чувства, то есть пространства. Последовательность, которая оформляет внутреннее чувство, является на самом деле формой воспроизведения этого действия вовне, и поэтому сама временная структура должна получить объяснение через связь с пространством. Соответственно, и чувственная данность Я должна получить объяснение через некую трансформацию чувства, происходящую на пересечении и встрече внутреннего и внешнего действия.

В этом отношении особенно важно кантовское решение проблемы реальности внешнего мира. Именно в несводимости формы времени к трансцендентальной природе акта Кант видит выход за пределы чистого разума и возмож-

ность решения этой проблемы. В «Критике чистого разума» и в тематически связанных с ней черновых заметках Кант признает, что свою необходимость форма времени обретает благодаря пространству, то есть форме внешнего чувства, а эта форма в свою очередь опирается на действие, которое оказывает на наши чувства внешний мир, вещи в себе:

«мы нуждаемся в пространстве для того, чтобы конструировать время, и, таким образом, определяем последнее посредством первого. Пространство, которое представляет внешнее, предшествует, таким образом, возможности временного определения» [3, с. 652].

Пространство оказывается, таким образом, не только трансцендентальным, но и естественным *a priori*, оно оформляет наше отношение к внешнему воздействию еще до того, как содержание опыта будет подчинено форме внутреннего чувства и станет предметом суждений рассудка. Можно сказать, что пространство задает форму чистого предшествования, по отношению к которому время всегда запаздывает. Поэтому и рассудок, определяющий основные категории с опорой на временную последовательность, вынужден в своем действии следовать форме пространства, как если бы само действие рассудка было ответом на вызов, брошенный реальностью внешнего мира. Чтобы глубже разобраться с этим ответом, стоит внимательнее присмотреться к тому, как в координатах кантовской философии может пониматься действительное сцепление времени и пространства.

Чтобы представить время (представить представление), Кант предлагает мысленно провести линию, и, если в этот момент мы сумеем отвлечься от пространства и обратить внимание на действие, подчиняющее себе многообразие ощущений, мы получим образ чистой временной последовательности [1, с. 142]. Как и само время, линия — это конструкция, и, хотя мы можем помыслить ее отдельно от пространства, фактически не можем провести ее вне пространства. Мы видим время из пространства, в котором временной акт оставляет след, и видим его в той мере, в какой продолжаем двигаться по этому следу, поскольку время и пространство каким-то образом совпадают в прочерченной линии. Можем ли мы каким-то образом уловить это неслучайное совпадение?

Обратимся к еще одному размышлению Канта о линии из Введения к первой Критике. Линия здесь служит примером синтетической функции созерцания [1, с. 50]. Кант утверждает, что из непосредственного созерцания прямой линии мы получаем представление о кратчайшем расстоянии между двумя точками, соединяя два совершенно разных свойства: количество (краткость) и качество (прямолинейность). Линия сводит вместе количество, которое предполагает счет и последовательность временных тактов, и прямолинейность, которое непосредственно схватывается как цельное качество во внешнем образе. Впрочем, поскольку линия — это конструкция, ее прямолинейность является не только качеством, но и отношением, а точнее: соответствием внутреннего и внешнего чувства. Прямолинейность линии — это непосредственность отношения к внешнему опыту, своего рода отражение, или возвращение, взгляда, брошенного вовне. Прямая линия — объект, который при определенном развороте превращается в точку, в которой взгляд касается того, к чему эта линия ведет; собственно, эта точка и есть исходная мера того, что можно назвать кратчайшим путем,

и развертывание точки в линию — это продолжение одного усилия видения в другом, благодаря чему структура взгляда и структура объекта сливаются настолько, что становятся отражением друг друга.

Итак, прямизна — это и отношение, и качество, поскольку мы различаем в многообразии опыта сочетание элементов, аналогичное отношению внутреннего и внешнего чувства. Кант говорит о пространстве как внешнем отношении, иллюстрируя его отношением правого и левого, то есть, собственно, отношением зеркального отражения. Мы видим два соседних элемента, соединение которых образует для нас качество прямизны, при этом восприятие этого качества напрямую зависит от отношения, которое мы воспринимаем ровно постольку, поскольку вкладываем в простую смежность элементов действие, связывающее рассудок и чувственность, внутреннее и внешнее чувство, взгляд и его отражение.

Линия возникает одновременно как конструкция и феномен, мы проводим ее и воспринимаем, причем восприятие этого образа уже подготавливает продолжение линии, определенный тип связи, который переносится от видимого качества образа к еще не захваченным им частям пространства. Для нас очень важно качество прямизны линии, но само это качество является синтетическим, поскольку мы не можем отвлечься от определения прямизны как кратчайшего расстояния, хотя это определение привносит количественную оценку, чуждую самому по себе качеству. Именно это и означает, что в образе прямой линии качество выделяется как образец, мера, для схожих качеств и фрагментов пространства и воспринимаемый образ здесь становится также образом восприятия. Мы видим линию как продолжения взгляда, отражение прежнего усилия в новом, прежнего видения в новом, благодаря чему структура взгляда и структура объекта полностью сливаются и становятся продолжением друг друга. Иначе говоря, прямая линия представляет собой синтез временной последовательности и смежности пространства, причем этот синтез достигается в образе, который является непосредственным осуществлением и выражением деятельности рассудка в чувственном материале. Это своего рода слепая прямота (продукт слепой способности воображения), которая не обладает видением, но позволяет рассудку обрести форму своего осуществления в пространстве и, соответственно, форму видения себя самого внутри того вызова, которую бросает ему внешний мир своим непрерывным воздействием на чувственность субъекта.

Пространственное сосуществование и временную последовательность можно понимать как вариации смежности. Смежность обычно противопоставляют сходству, которое обуславливает способность к категоризации. Таким образом, сходство и смежность задают две основные оси познания, соответствующие у Канта способностям созерцания и рассудка. Сходство выделяет качество и добивается его определенности через сближение со сходным качеством и разделение с отличным. Декартовская ясность и отчетливость находится в ближайшем родстве со сходством и отличием, поскольку ясность *Cogito* обусловлена тем, что мышление мыслит само себя как единство во множестве разнообразных актов, но это разнообразие сохраняет отчетливость тождества не иначе, как перед лицом действительно чуждого опыта, который

может быть персонифицирован в фигуре злого гения, источника всей неясности, путаницы и обмана.

Сходство обретает ясность благодаря отношению качества с самим собой, проще говоря, благодаря узнаванию его при новом явлении поверх разделяющего пространства и времени. Это значит, что сходство всегда опосредовано смежностью, более того, само по себе оно как бы лишено определенности, границы, решающего подтверждения, разводящего сходное с отличным. Стоит сравнить это подтверждение с эффектом бинокулярности, когда образы двух глаз накладываются друг на друга, и один образ несет в себе качество размытости, тогда как второй обретает большую определенность именно за счет наложения. Самое интересное состоит в том, что сочетание этих образов дает эффект *объема, глубины*, который рождается в той средней (медиальной) области, где происходит *переход* от относительной размытости к определенной фигуре. Строго говоря, эта средняя область и есть граница смежности, и это значит, что хотя чисто формальное отношение смежности не обладает качеством, оно неизбежно приобретает его в процессе восприятия сходств и различий, будь то качество объемности, глубины или прямизны. Теперь становится понятным, что имеет в виду Кант, говоря о *предшествовании* пространства, потому что само по себе отношение внешнего сосуществования никак не помогает разяснить подобную модальность этой формы. Но если поверх отношения смежности выявляется объемность и глубина, в которых формы пространства и времени исходно совпадают (как они совпадают в прочерченной линии), то это значит, что в пространстве за ближним планом всегда ощущается предшествующий ему дальний план, более того, только это различие планов соответствует кантовскому пониманию опыта как результата действия вещей в себе на поверхность внешних чувств.

Мы поставили в один ряд глубину и объем, но стоит ближе присмотреться к их отличию, по крайней мере в контексте размышления о некоей «области» совпадения пространства и времени. В геометрии и физике мы говорим о глубине как о третьем измерении пространства, в отличие от нее объем — это характеристика вещи (фигуры в пространстве) или, шире, любого конечного явления, поскольку оно занимает определенную часть трехмерного пространства. Почему же мы объединяем вместе именно эти свойства, стороны и грани, а не другие? Объем обнаруживается постольку, поскольку одно свойство вещи открывается за другими его свойствами, создавая эффект раскрывания поверхности, подъема глубины, и этот эффект достигается лишь благодаря временному единству в последовательности выявления. В этом отношении объем как раз и предстает «областью» совпадения пространства и времени, которое равно принадлежит глубине/поверхности и последовательности явления.

Совпадение пространства и времени подводит нас к другому вопросу, который тенью преследует саму идею кантовской критической философии. Если мы говорим о действии вещей в себе, то можем ли мы указать посредника, в котором сходится действие вещей и действие рассудка, или то явление в опыте, которое было бы целиком конструкцией рассудка и созерцания и так же точно целиком — событием, принадлежащим внешнему миру? Одним из таких посредников, очевидно, является движение, каким его представляет Кант

в «Метафизических началах естествознания». Как и все физические явления, оно представлено на двух уровнях — чисто эмпирическом и трансцендентальном. Физическое движение названо *подвижностью* материи [2, с. 265], форма движения связана представлением *перемещения в пространстве* [2, с. 266]. В последнем случае мы имеем дело с синтезом пространства и времени, а также категорий, которые задают свойства единства и множества, свойство быть телом, быть следствием/причиной движения и пр. При этом мы говорим вовсе не о чистой форме представления, для которой будет необходима дополнительная визуализация с помощью нарисованной линии, а о непосредственной реализованности его в движущихся объектах в поле нашего зрения. В этом смысле форму движения можно сопоставить с лейбницианским пониманием монады как свернутой в точке целостной траектории движения [4, с. 331], только у Канта эта форма принадлежит воспринимаемой вещи, как будто монада оказалась разомкнута и была вынуждена развернуть свои силы в ответ на абсолютный вызов пространства, его внешних воздействий.

Понятие движения остается парадоксальным образованием, потому что хотя мы и пытаемся определить его через изменение места, мы не можем дать этому изменению чисто рассудочное основание. Впрочем, как мы видели, движение всего лишь перенимает парадоксальность внутреннего чувства и формы времени, необходимость которой придает сплетение действия рассудка и действия вещей на внешнее чувство. Можно сказать, что понятие движения показывает нам то, насколько далеко наши формы чувственности и рассудка позволяют пройти по следу реального существования мира. И это продвижение было бы невозможно, если бы в чувственности уже не происходило определенное обращение внешнего действия и если бы само чувственное явление не было уже определенным способом действия самого субъекта, обращенным одновременно к действию вещей в себе и деятельности рассудка. Здесь самое время задаться вопросом о природе синтетической деятельности ума, направленной на многообразие явлений опыта. Обычное понимание состоит в том, что синтез позволяет внешним образом соединить разделенное, при этом важно то, что соединение происходит в принципиально новых формах, не выводимых из исходного многообразия, поскольку многообразие в конечном итоге соотносится с единством самого разума, то есть единством апперцепции. Но если явление — это не просто данность, а разворот от пассивности к действию, то синтез должен пониматься не столько как соединение чувственных оттисков, сколько как сложение действия вещей и встречного действия разума.

Собственно, единство апперцепции это и предполагает, поскольку в «Я мыслю» первая часть, то есть Я, утверждает простое тождество субъекта, тогда как вторая часть, мышление, предполагает обращение к объекту, отличному от самого Я. Таким образом, тождество Я осуществляется внутри отношения к объекту, и, наоборот, отношение к объекту определяется тем, что совпадает с утверждением Я. Мы знаем о мире только то, что вкладываем в него, потому что мир уже есть, уже предоставил место, в котором мы можем разместить действие Я, и это место находится внутри того действия, которое он оказывает на нас, хотя и это действие не является в достаточной мере объ-

ективным, чистым действием, поскольку объективное действие принадлежит исключительно моральному закону. Кантовское отношение к чувственному опыту представляет удивительную двойственность. С одной стороны, мы не можем ничего знать без опыта, с другой стороны, Кант всегда пользуется возможностью подчеркнуть силу разума и его способность подчинить себе материю чувств. Эта двойственность, по-видимому, разрешается тем, что Кант никогда не забывает о том, что чувства являются не более, чем границей, на которой разум встречается с вызовом внешнего мира и отвечает на него собственной деятельностью. Если это так, то кантовскую философию стоит понимать как взгляд, радикально отличный от философии самозерцания Я или самоутверждения природы и разума в духе послекантовской немецкой классики. Вместе с тем отношение к внешнему вызову позволяет не только дать новый взгляд на принципиальное единство теоретического и практического разума, но и подумать о возможности расширения анализа, а заодно и списка, способностей разума, что могло бы привести к появлению новых Критик, если бы Кант вдруг захотел расширить поле применения своего метода. Прежде всего, это могла бы быть критика творчества и критика власти, определяющие границы действия в отношении человека и мира, существенно отличные от познавательной, эстетической и моральной направленности теоретического и практического разума.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кант И. Соч.: В 8 т. Т. 3. М.: Чоро, 1994. 741 с.
2. Кант И. Соч.: В 8 т. Т. 4. М.: Чоро, 1994. 630 с.
3. Кант И. Соч.: В 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. 718 с.
4. Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. 636 с.

REFERENCES

1. Kant I. Soch. [Essays]: In 8 vols. Vol 3. M.: Choro Publ., 1994. 741 s. (In Russian).
2. Kant I. Soch. [Essays]: In 8 vols. Vol 4. M.: Choro Publ., 1994. 630 s. (In Russian).
3. Kant I. Soch. [Essays]: In 8 vols. Vol 8. M.: Choro Publ., 1994. 718 s. (In Russian).
4. Leibnits G. V. Soch. Soch. [Essays]: In 4 vols. Vol 1. M.: Mysl' Publ., 1982. 636 s. (In Russian).