

Сунг Джун Йеум

САМОПОЗНАНИЕ РАЗУМА
КАК ЖИЗНЕННЫЙ
ПРОЦЕСС
В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ
ДИАЛЕКТИКЕ
КАНТА

Представлен опыт интерпретации процесса самопознания как жизненного процесса в трансцендентальной диалектике «Критики чистого разума». Тезисы и антитезисы трансцендентальной диалектики проистекают из раздвоения разума как живого феномена, невозможного в случае его эвтаназии. Раздвоение разума, в свою очередь, приводит к догматизму и скептицизму и становится частью истории философии. Противоречие между тезисами и антитезисами (или догматизмом и скептицизмом), которое можно рассматривать как конфликт или даже войну в истории философии, в конечном счете имеет своей целью культивирование разума, т.е. его самопознание.

This study attempts to interpret the process of self-knowledge of reason in the transcendental dialectic as a vital phenomena. In the transcendental dialectic, a thesis and antithesis arises from the division of reason, which can not happen in the death of reason. Dogmatism and skepticism, which had been derived from a division of reason, have formed the history of philosophy. The disputes between the thesis and the antithesis, or the dogmatism and skepticism could be regarded as a battlefields or a war in the history of philosophy. Nevertheless, the aims of these disputes or wars is to cultivate the reason, which in other words is the process of self-knowledge of reason.

Ключевые слова: трансцендентальная диалектика, раздвоение разума, история разума, жизнь, процесс, самопознание, культура разума.

Key words: transcendental dialectic, division of reason, history of reason, life, process, self-knowledge, culture of reason.

В «Критике чистого разума» кантовская трансцендентальная диалектика представлена в форме «процесса» [4, с. 553 — В 779], который сам Кант сравнивает с войной: первой стадией «борьбы разума с самим собой» [2, с. 456] служит догматизм, а второй — «застой в скептицизме» [2, с. 455]. В этом процессе «индивидуум» [11, S. 226] находится на службе у разума, а направленная против самого себя борьба разума выражается в его раздвоении: по словам самого Канта, это «диалектика, которая, с одной стороны, запутывает применение разума в опыте, а с другой — приводит разум к разладу с самим собой» [8, с. 161, 173].

С точки зрения истории философии речь здесь, как мне представляется, идет о том, что для описания собственного раздвоения на два класса (догматизма и скептицизма) разум сам должен быть собственным историографом [2, с. 378]. В противном случае был бы невозможен переход от одного его состояния к другому, поскольку данный процесс не является «механическим» [8, с. 184] или «математическим» [2, с. 342]: «последовательность» истории философии «заложена в природе человеческой познавательной способности» [2, с. 348]. Иными словами, принцип самораздвоения разума можно искать исключительно в природе познавательной способности человека.

Согласно Канту, философия должна пройти три стадии «для целей метафизики»: «Первой стадией был догматизм, второй — скептицизм, третьей — критицизм чистого разума» [2, с. 348]. Последняя стадия предполагает, что в своем «естественном состоянии» разум способен отстаивать свои претензии лишь посредством войны:

Без критики разум находится как бы в естественном состоянии и может отстаивать свои утверждения и претензии или обеспечить их не иначе как посредством *войны*. Наоборот, критика, заимствуя все решения из основных правил его собственного установления, авторитет которого не может быть подвергнут сомнению, создает нам спокойствие правового состояния, при котором надлежит вести наши споры не иначе как в виде *процесса* [4, с. 553 — В 779].

Благодаря критике война сменяется спокойствием правового состояния. Именно в нем «вкус к прекрасному предполагает и сохраняет душу в состоянии *спокойного созерцания*» [3, с. 253], так что споры разума разрешаются в рамках мирного «процесса» [4, с. 553 — В 779].

Основы трансцендентальной диалектики Канта заключаются не в противоположности «между *эпикуреизмом и платонизмом*» [4, с. 370 — В 499], а в природе самого разума. В случае раздвоения возникает опасность, что разум потеряет себя в пространстве между догматическими и скептическими претензиями. Тем не менее даже такая ситуация, с точки зрения Канта, оказывается лучше простого следования «проторенным путем» истории философии [5, с. 57].

«Философская история философии» [2, с. 341], о которой пишет Кант, не может быть познана посредством эмпирической истории:

Сама философская история философии возможна не исторически или эмпирически, а рационально, т.е. *a priori*. Выстраивая факты разума, она не заимствует их из исторических рассказов, а извлекает их из природы человеческого разума, как философская археология [2, с. 341].

Без фактов, извлеченных «из природы человеческого разума», разум не может быть ни догматиком, ни скептиком. Следовательно, не может быть и никакого перехода, благодаря которому догматика можно было бы привести «к самопознанию» [4, с. 560 — В 791]: если разум не раздваивается, т.е. не определяет себя как индивидуум, как может он знать, в какую сторону ему двигаться дальше? В этом случае ему остается лишь слепо блуждать между догматизмом и скептицизмом:

Сегодня ему казалось бы убедительным, что человеческая воля *свободна*, а завтра, принимая во внимание неразрывную цепь природы, он полагал бы, что свобода есть лишь самообман и что все есть только *природа* [4, с. 372 — В 503]¹.

Согласно Канту, состояние мнимого самопознания также может заключаться в постоянном колебании «от неограниченного доверия разума к самому себе — к безграничному недоверию и обратно от второго к первому» [2, с. 384]:

Когда первые две стадии пройдены, состояние метафизики может быть в течение многих веков неопределенным и переходить от неограниченного доверия разума к самому себе — к безграничному недоверию и обратно от второго к первому. Критика же самой способности разума может привести метафизику в устойчивое состояние не только во внешнем, но и во внутреннем отношении и избавляет ее от необходимости и даже способности расширяться или суживаться [2, с. 384].

Впрочем, в подобных колебаниях нет временной последовательности, а следовательно, они не являются частью истории разума. При отсутствии перехода к самопознанию благодаря активному раздвоению разума не могут возникнуть «чистейшие и первые основные представления о пространстве и времени» [4, с. 628 — А 102], являющиеся предметом рассмотрения кантовской трансцендентальной эстетики. Более того, в этом случае невозможно было бы отнести понятия рассудка к формам созерцания. Также не представлялась бы возможной органическая связь человеческих познавательных способностей в их взаимодействии. В этой связи Кант говорит о мертвой, скрытой в глубине нашей души и неизвестной нам самим способности [4, с. 627 — А 100], эвтаназии чистого разума [4, с. 324 — В 434] и, наконец, о смерти «здоровой философии» [1, с. 250]², иными словами — о смерти разума.

Тезис и антитезис в трансцендентальной диалектике, напротив, не являются уже присутствующей в истории философии агрегацией, а представляют собой *живой процесс*. В трансцендентальной диалектике речь идет о жизни разума. Соответственно, тезис и антитезис оказываются не преднамеренным обманом, а совершенно естественным заблуждением «обыденного разума» [4, с. 388 — В 528]. По словам Канта, «диалектическая видимость... всегда есть и будет естественной», так что «полезно составить как бы подробные акты этого процесса и сложить их в архив человеческого разума для предупреждения будущих заблуждений подобного рода» [4, с. 522 — В 732]. В данном случае мы имеем дело с новым феноменом:

Здесь... мы сталкиваемся с совершенно естественной антитетикой, сети которой вовсе не приходится преднамеренно расставлять на пути разума, так

¹ Ср.: «Итак, *возможность опыта* есть то, что дает объективную реальность всем нашим априорным знаниям. Но опыт основывается на синтетическом единстве явлений, т.е. на синтезе, согласно понятиям о предмете явлений вообще; без этого он был бы даже не знанием, а лишь набором восприятий, которые не могли бы войти ни в какой контекст по правилам полностью связанного (возможного) сознания, стало быть, не могли бы войти также в трансцендентальное и необходимое единство апперцепции» [4, с. 168 сл. — В 195].

² См. также: [10, S. 126; 6, с. 170].

как он сам собой, и притом неизбежно, попадает в них. Правда, это не позволяет разуму убаюкивать себя воображаемой уверенностью, вызываемой односторонней видимостью... [4, с. 324 – В 434].

Но если диалектика человеческого разума столь естественна, что «вовсе не приходится преднамеренно расставлять на пути разума [сети], так как он сам собой, и притом неизбежно, попадает в них» [4, с. 324 – В 434], почему же нам так сложно понять формулы трансцендентальной диалектики? «Имеет ли мир начало [во времени] и какую-либо границу своего протяжения в пространстве; существует ли где-нибудь, быть может в моем мыслящем Я, неделимое и неразрушимое единство, или же все делимо и переходяще; свободен ли я в своих поступках, или же я, подобно другим существам, управляем природой и судьбой; наконец, существует ли высшая причина мира, или же вещи природы и порядок их составляют последний предмет, дальше которого мы не должны заходить во всех своих исследованиях...» [4, с. 364 – В 491] – все эти вопросы в конечном счете представлены нам «в сухих формулах» [4, с. 364 – В 490]. Почему же это происходит именно так? Почему наш разум отягощен этими вопросами, хотя они и «навязаны ему его собственной природой» [4, с. 9 – А VII]? Быть может, мой разум удовлетворяется лишь предметами чувств: ведь, согласно Канту, «в неодушевленной, а также в чистой животной природе мы не находим никакого основания мыслить какую-нибудь способность чувственно обусловленной» [4, с. 418 – В 574]? Возможно, мой разум не имеет никакой практической потребности «восходить от относительного к безусловному» [2, с. 330] и, не желая затрачивать усилия, но при этом стремясь удовлетворить собственную теоретическую потребность делать выводы о безусловном на основе умозаключений об относительном, уподобляется ленивому кушцу, который, чтобы «улучшить свое имущественное положение, приписал бы несколько нулей к своей кассовой наличности» [4, с. 455 – В 630]? Правда, в этом не видно «достоинства» [4, с. 364 – В 491] философии. Естественная антитетика «не позволяет разуму убаюкивать себя воображаемой уверенностью, вызываемой односторонней видимостью», но при этом «вводит его в искушение или предаться безнадежному скептицизму, или усвоить догматическое упрямство и упорно защищать определенные утверждения, не прислушиваясь к доводам противников и не воздавая им справедливости» [4, с. 324 – В 434].

Что же означает для Канта прислушиваться к доводам и воздавать справедливость? Для чего предавшемуся спокойствию разуму [4, с. 588 – В 833] нужны тезис и антитезис справедливости? Относительно скептицизма [8, с. 88] Кант поясняет, что это такой тип мышления, при котором «разум действует против себя... насильственно» [8, с. 88], давая скептику в самом себе свободно приводить «друг против друга аргументы» [4, с. 393 – В 535] и, таким образом, предоставляя ему пищу³. Иными словами, «справедливостью» по отношению к скептицизму считается то обстоятельство, что последний получает в руки оружие. Такое объяснение порождает новые воп-

³ См. также [4, с. 334 – В 450]: «Эти умствующие утверждения открывают, следовательно, диалектическую арену для борьбы, где всякий раз побеждает та сторона, которой позволено начать нападение, а терпит поражение, разумеется, та сторона, которая вынуждена только обороняться. Поэтому вооруженный рыцарь, все равно, ратует ли он за доброе или дурное дело, может быть уверен в победе, если только заботится о том, чтобы иметь привилегию нанести удар последним и не быть обязанным выдерживать новое нападение противника». Ср.: [14, S. 46].

росы. Почему разум дает скептицизму, т.е. состоянию безнадежности, пищу, свободу и даже оружие? Почему таящийся в критическом философе скептик должен повергать философа «в раздумье и беспокойство» [8, с. 161, 173]? Не противоречит ли Кант своей собственной цели — достижению спокойствия правового состояния [4, с. 553 — В 779], т.е. противоположности конфликта, посредством самокритики чистого разума? Как может разум одновременно оказываться в состоянии покоя и волнения? Почему разум критического философа применяет насилие по отношению к самому себе? Почему он видит себя «в разладе с самим собой» [8, с. 161]? Почему разум индивидуализирует себя? Отвечая на все эти вопросы, Кант, вероятнее всего, воспользовался бы метафорой садовника, дающего воду и пищу росткам скептицизма и догматизма лишь затем, чтобы позднее обнаружить сорняки и вырвать их вместе с корнями:

Необходимо истребить самый источник споров, заложенный в природе человеческого разума; но каким образом можем мы искоренить его, если не даем ему свободы (и даже питания) вырастить сорную траву, чтобы она тем самым обнаружила себя, и затем вырвать ее с корнем? [4, с. 570 — В 806].

Давая воду, пищу и оружие скептику и догматику в себе, критический философ лишь стремится искоренить мнимое самопознание: как иначе смог бы он выяснить, где кроются корни этих «сорняков»? Иными словами, у Канта речь идет о борьбе с двумя «измами» (догматизмом и скептицизмом), заложенными в природе человеческого разума, но необходимо подлежащими уничтожению посредством критики.

Таким образом, речь в трансцендентальной диалектике идет не о чем ином, как о просвещении разума. Это просвещение, по Канту, есть «выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находился по собственной вине» [7, с. 29]. В свою очередь, несовершеннолетие есть «неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого» [7, с. 29]. С моей точки зрения, Кант подразумевает под несовершеннолетием по собственной вине слишком поспешную индивидуализацию разума, выражающуюся в мнимом самопознании догматика или скептика. Выход из этого положения не может быть найден благодаря некоей сверхчеловеческой инстанции: разум должен самостоятельно обнаружить возможность выйти из состояния, виновником которого он сам является. Согласно Канту, для приведения все еще пребывающих в незрелом возрасте и посему нуждающихся в наставнике [4, с. 564 — В 797]⁴ догматиков «к самопознанию» [4, с. 560 — В 791] необходимо «завершение всей культуры человеческого разума» [4, с. 618 — В 878]. Это завершение есть метафизика, которую Кант в предисловии к первому изданию «Критики чистого разума» называет ареной «бесконечных споров» [4, с. 9 — А VII]. Именно спор культивирует антиномию разума:

Тогда спор обнаружит лишь некоторую антиномию разума, которая, когдa в его природе, необходимо должна быть выслушана и исследована.

⁴ Ср. [4, с. 554 сл. — В 782]: «Но не следует ли по крайней мере предостерегать от подобных сочинений молодежь, которая доверена академическому обучению, и удерживать ее от раннего знакомства со столь опасными положениями, пока ее способность суждения не созрела или, вернее, пока учение, которое желают втолковать ей, не укоренилось в ней настолько прочно, чтобы твердо противостоять всяким противоположным убеждениям, откуда бы они ни исходили?»

Спор развивает антиномию, рассматривая ее предмет с двух сторон и исправляя ее суждение тем, что ограничивает это суждение [4, с. 548 — В 772].

Но такая борьба разума с самим собой имеет в себе ту особенность, что она представляется ему поединком, в котором он, атакуя, уверен, что побьет противника, а защищаясь, столь же уверен, что потерпит поражение. Другими словами, он может полагаться не столько на доказательство своих утверждений, сколько на опровержение утверждений противника, что вовсе не надежно, ведь оба могут судить ложно или могут оказаться правыми, если только раньше согласятся относительно смысла вопроса.

Эта антиномия делит противника на два класса, из которых один ищет безусловное в сложении однородного, другой — в сложении многообразного, могущего быть также разнородным. Первый — это математический класс, он продвигается от частей однородной величины к абсолютному целому путем сложения или от целого к частям, из которых ни одна не есть целое. Второй — это динамический класс, он идет от следствия к высшему синтетическому основанию, которое, таким образом, представляет собой нечто реально отличное от следствия, [т. е.] либо к высшему определяющему основанию причинности вещи, либо к основанию существования этой вещи [2, с. 456].

Тем не менее все еще остается открытым вопрос, могу ли я и в самом деле, как беспристрастный судья [4, с. 334 — В 451], свести вместе «мечтательный идеализм» и располагающий к лени скептицизм [2, с. 457—458], будто они добрые друзья [4, с. 334 — В 451], и при этом остаться способным проявить справедливость и выслушать обе стороны даже несмотря на то, что они держат наготове оружие. Чтобы это и в самом деле удалось, судья должен был бы находиться уже не «в естественном состоянии» [4, с. 553 — В 779], а в покое правового состояния [4, с. 553 — В 779], дающем ему возможность быть беспристрастным. Но разве разум может находиться в покое, если он в то же самое время должен приводить себя в состояние беспокойства? Как могу я спокойно давать свободу и даже пропитание врагу, который мне угрожает? Быть может, в качестве беспристрастного судьи я уподобляюсь простому зрителю, «спокойно и равнодушно» [4, с. 547 — В 771] наблюдающему за ареной спора [4, с. 619 — В 881] и словно находящемуся в удобном театре? Но если это так, не рискует ли разум поддаться «догматической дремоте» [8, с. 74]? Нет ли опасности, что я, как зритель, ищу лишь надежного прибежища [4, с. 9 — А VIII] от конфликта, стремясь оставаться в безопасности и при этом рискуя впасть в одну из форм догматизма? Кантовское решение данного вопроса звучит следующим образом: в результате раздвоения разум перестает быть разумом «самим по себе», становясь «явлением» [4, с. 143 — В 156], т.е. разумом в форме созерцания — времени и пространства. Иными словами, мое Я после раздвоения можно определить не как «я существую сам по себе» [4, с. 143 — В 157], а лишь как «я существую» [4, с. 143 — В 157]:

В трансцендентальном же синтезе многообразного [содержания] представлений вообще, стало быть в синтетическом первоначальном единстве апперцепции, я не сознаю себя, как я являюсь себе или как я существую сам по себе, а сознаю только, что я существую. Это представление есть мышление, а не созерцание [4, с. 143 — В 157].

Таким образом, разум должен относиться к самому себе как к подвергающемуся воздействию [4, с. 140 — В 152]. Когда я аффицирую самого себя, я уже не «я сам по себе», а лишь явление — «я существую».

И все же: может ли судья находиться в безопасности (ср.: [3, с. 269]), не подвергая себя риску эвтаназии своего чистого разума? Как я могу оставаться таким судьей, одновременно выступая в роли догматика и скептика на арене спора? Можно ли представить себе, что я, с одной стороны, есть «физическая самость» [2, с. 337], которую составляют «категории как виды соединения многообразных проявлений внутреннего (эмпирического) созерцания» [2, с. 337], а с другой — «рациональное Я» [2, с. 338] или «логическое Я», не являющееся для меня самого «объектом познания» [2, с. 337]? Как возможно одновременно охватить в самопознании субъект и объект? Можно ли уладить «конфликт» (ср.: [9, S. 119]) между самим разумом как судьей и раздвоившимся разумом как явлением, между логическим и физическим Я? Такого рода примирение у Канта представляется тем более затруднительным постольку, поскольку мой разум сначала должен прийти к противоречию с самим собой [4, с. 386 — В 525], чтобы затем вскрыть обманчивость этого спора [4, с. 386 — В 525] и «обратиться к первоисточникам самого чистого разума» [8, с. 160]. С другой стороны, нельзя утверждать и его совершенную невероятность: ведь «спокойствие правового состояния» должно стать реальностью.

Вместо того чтобы спекулировать о возможности окончить спор между Я физическим и логическим, мне хотелось бы указать на то, как Кант характеризует в «Критике способности суждения» «динамически возвышенное» в природе. Это поможет мне продемонстрировать, что для наблюдения за конфликтом судья в первую очередь нуждается в душевной силе и мужестве [3, с. 269], чтобы быть способным оценить кажущуюся всеисильность природы. Лишь благодаря этим качествам можно «благополучно провести человеческий разум» между обоими «подводными камнями» [4, с. 124 — В 128]: мечтательностью, которой «широко раскрыл двери» [4, с. 124 — В 128] Локк, и скептицизмом, в котором Юм, по его собственному мнению, обнаружил заблуждение нашей познавательной способности, ложно принимавшееся за разумное знание [4, с. 124 — В 128]. Душевная сила и мужество указывают человеческому разуму на его «определенные границы» [4, с. 124 — В 128], в то время как «все поприще его целесообразной деятельности» [4, с. 124 — В 128] остается для него открытым. Здесь, как мне представляется, и следует искать происхождение понятия действия как естественного понятия кантовской трансцендентальной аналитики:

Дерзко нависшие, как бы грозящие скалы, громоздящиеся по небу тучи, надвигающиеся с громом и молнией, вулканы во всей их разрушительной силе, ураганы, оставляющие за собой опустошения, бескрайний, взбушевавшийся океан, огромный водопад многоводной реки и т.п. — все они делают нашу способность к сопротивлению им ничтожно малой в сравнении с их силой. Но чем страшнее их вид, тем приятнее смотреть на них, если только мы сами находимся в безопасности; и эти предметы мы охотно называем возвышенными, потому что они увеличивают душевную силу сверх обычного и позволяют обнаружить в себе совершенно другого рода способность сопротивления, которая дает нам мужество померяться [силами] с кажущимся всемогуществом природы [3, с. 269].

Согласно Канту, хорошему судье, находящемуся в необходимой для него безопасности, нужна способность, стоящая «выше всякого чувственного созерцания» [2, с. 391]. Данная способность есть не что иное, как «основание возможности рассудка» [2, с. 391]. В этом свете *чувство возвышенного*, о

котором идет речь в «Критике способности суждения», оказывается совершенно необходимым уже в дедукции чистых понятий разума: лишь благодаря этой способности можно «обращаться к себе как к Я» [2, с. 345]. Тем самым Кант проводит различие между личностью и животным: «Отсюда следует, что человек отличает самого себя как явление от себя как *ноумена*» [2, с. 391]. В чувстве прекрасного и возвышенного одновременно присутствуют спокойствие и беспокойство, проистекающие из самого разума. Иными словами, в данном случае речь идет не только о теории самопознания разума: беспокойство и индивидуация разума, проистекающие из его раздвоения, затрагивают чувство возвышенного:

В самом деле, так как чувство возвышенного предполагает связанное с суждением о предмете *движение* души как свою отличительную особенность, тогда как вкус к прекрасному предполагает и сохраняет душу в состоянии *спокойного* созерцания, и так как об этом движении следует судить как о субъективно целесообразном движении (потому что возвышенное нравится), — то через посредство воображения оно соотносится или с *познавательной способностью*, или со *способностью желания*, но в обоих отношениях будет судить о целесообразности данного представления, только имея в виду эти способности (помимо цели или интереса); тогда первое приписывается объекту как *математическое*, второе — как *динамическое* расположение воображения, и поэтому объект будет представляться [нам] как возвышенный указанным двояким способом [3, с. 253].

Вопрос об отношении между логическим и физическим Я имел бы смысл лишь в том случае, если речь шла бы не только о теоретическом самопознании разума. В данном контексте речь не идет о переходе от физического Я к логическому. Важной целью трансцендентальной философии Канта является обратный порядок от «личности» к «вещи». Интерес Канта заключается в том, что Я должно являться мне самому: «я существую [не как животное, а] как интеллигенция» [4, с. 144 — В 159]. И как догматик, и как скептик я в момент раздвоения не являюсь Я самим по себе. Тем не менее влияние логического Я на физическое представляется возможным. Эту возможность одновременно охватить логическое и физическое Я, или субъект и объект, Фолькер Герхардт характеризует как «отражение» [11, S. 226] индивидуума в разуме (именно это «отражение» всегда служило и до сих пор служит предметом неустанных поисков в буддизме [15; 17; 18] и конфуцианстве [16]). Согласно Канту, разум способен в конечном счете прийти к самопознанию — посредством критики, направленной против мнимого самопознания в догматизме и скептицизме. Для достижения этой цели требуется в первую очередь мужество: «...имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения» [7, с. 29]. Итак, кантовская трансцендентальная апперцепция, т.е. «осознание меня самого» [4, с. 636 — А 117], в трансцендентальной аналитике оказывается тесным образом связанной с трансцендентальной диалектикой: для осознания меня самого как апперцепции [4, с. 636 — А 117] в трансцендентальной аналитике необходимо «самопознание» разума в той форме, в какой оно представлено в трансцендентальной диалектике.

Перевод с нем. А. Г. Жаворонкова

Список литературы

1. *Кант И.* Благая весть о близком заключении договора о вечном мире в философии // Кант И. Соч. : в 8 т. М., 1994. Т. 8. С. 246–255.
2. *Кант И.* Какие действительные успехи создала метафизика в Германии со времен Лейбница и Вольфа? // Там же. Т. 7. С. 377–459.
3. *Кант И.* Критика способности суждения // Там же. М., 1966. Т. 5. С. 161–527.
4. *Кант И.* Критика чистого разума // Там же. М., 1964. Т. 3. С. 5–678.
5. *Кант И.* Мысли об истинной оценке живых сил // Там же. М., 1963. Т. 1. С. 51–82.
6. *Кант И.* О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Там же. М., 1994. Т. 8. С. 158–204.
7. *Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое просвещение? // Там же. С. 29–37.
8. *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Соч. : в 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 67–210.
9. *Foessel M.* Analytik des Erhabenen // Kritik der Urteilskraft / Hrsg. O. Höffe. Berlin, 2008. S. 99–119.
10. *Gerhardt V.* Immanuel Kant: Vernunft und Leben. Stuttgart, 2002.
11. *Gerhardt V.* Individualität: Das Element der Welt. München, 2000.
12. *Gerhardt V.* Partizipation: Das Prinzip der Politik. München, 2007.
13. *Gerhardt V.* Selbstbestimmung: Das Prinzip der Individualität. Stuttgart, 1999.
14. *König P.* Die Selbsterkenntnis der Vernunft und das wahre System der Philosophie bei Kant // Architektonik und System in der Philosophie Kants / Hrsg. H. f. Fulda und J. Stolzenberg. Hamburg, 2001. S. 41–52.
15. *Han J.* Die Entwicklung der Buddhistischen Philosophie, von India zu Korea. Seoul, 2003.
16. *Han J.* Grund-Gedankenfluss der koreanischen Philosophie, von Altzeit bis Gegenwart. Seoul, 2008.
17. *Han J.* Non-Ego Theorie im Buddhismus. Seoul, 2006.
18. *Han J.* Wissen und Sein im Yogacara-Buddhism. Seoul, 2000.

Об авторе

Сунг Чжун Йеум – ведущий науч. сотр. Института Бон-буддизма, университета Вонкванг (г. Иксан, Южная Корея), kant@wku.ac.kr

About author

Dr. *Sung Jun Yeum*, PhD in German Philosophy (Humboldt-University, Berlin), Head resercher at the Institut of Won-Buddhism Thought, Wonkwang University of Iksan, kant@wku.ac.kr

О переводчике

Жаворонков Алексей Геннадьевич – канд. филол. наук (РГГУ), асп. Института философии Берлинского университета им. Гумбольда, outdoors@yandex.ru

About translator

Dr. *Alexey Zhavoronkov*, PhD in Classical Philology (RSUH, Moscow), PhD student at the Faculty of Philosophy, Humboldt University of Berlin, outdoors@yandex.ru