

СПОНТАННОСТИ И СИНГУЛЯРНОСТИ:
ГИПОТЕТИЧЕСКИЙ ПОДХОД КАНТА
К СВЕРХЧУВСТВЕННОМУ
И К ПЕРЕСМОТРУ ОСНОВАНИЙ
МЕТАФИЗИКИ

М.-Э. Зовко¹

Гипотетический подход к сверхчувственному, разработанный Кантом в его трех «Критиках», примером которого является анализ эстетического и рефлексивного суждений в третьей «Критике» с их принципом случайной целесообразности, может рассматриваться как основа для нового фундамента метафизики. Поскольку Кант ограничил познание сферой чувственного созерцания, невозможно теоретическое познание Бога, субъекта, вещей-в-себе и трансцендентальных идей. Это приводит к своего рода «негативной теологии» высшего принципа и сверхчувственного в целом. Причины этого кроются в характере пропозиционального мышления, которое может ограничить единичную, сверхчувственную реальность только посредством предикативных суждений и дискурсивного мышления. Следуя примеру Канта, но вразрез с его терминологией я называю реально существующие сингулярности, включая мыслящих, знающих, желающих, чувствующих уникальных индивидов, которых мы знаем как людей, спонтанностями, чтобы отличить их от описательных характеристик, приписываемых им предикативным мышлением. «Практико-догматическое» изложение Кантом постулатов о Боге и бессмертии души, основанное на «факте свободы» и его связи с моральным императивом, обеспечивает возможность «высшего блага» как конечной цели морального поведения, но не может удовлетворить нашу потребность в познании сверхчувственного. Чтобы «заложить основу» для опыта нашей собственной самосознающей реальности, реальности других, подобных нам, вещей, выходящих за пределы чувственного созерцания, и истинной взаимности, необходим иной метод, который ведет нас «за пределы бытия и мысли» к безусловному началу обусловленной реальности.

Ключевые слова: Кант, метафизика, сверхчувственное, Бог, сингулярное, постулаты, гипотеза, аналогия, рефлексивное суждение, спонтанности

¹ Институт философии.
Хорватия, HR10000, Загреб, ул. Града Вуковара, д. 54.
Поступила в редакцию: 04.08.2021 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2021-4-4

SPONTANEITIES AND SINGULARITIES:
KANT'S HYPOTHETICAL APPROACH
TO THE SUPERSENSIBLE
AND THE RE-FOUNDATION
OF METAPHYSICS

M.-É. Zovko¹

The hypothetical approach to the supersensible developed by Kant in his three Critiques, exemplified by his analysis of the aesthetic and reflective judgment in his third Critique, with their principle fortuitous purposiveness, can be considered as the basis for a new foundation of metaphysics. According to Kant's limitation of cognition to the realm of sense intuition, theoretical knowledge of God, the subject, things-in-themselves, transcendental ideas is impossible. This leads to a kind of "negative theology" of the highest principle and the supersensible as a whole. The reasons are rooted in the character of propositional thought, which can only circumscribe a singular, supersensible reality by means of predicative sentences and discursive thought. Taking Kant's lead, but in contrast to his terminology, I call really existent singularities, including the thinking, knowing, desiring, feeling unique individuals we know as human beings, spontaneities, in order to distinguish them from descriptive characteristics attributed to them by predicative thought. Kant's "practico-dogmatic" account of the postulates of God and immortality of the soul, based on the "fact of freedom" and its connection to the moral imperative, ensure the possibility of the "highest good" as final aim of moral behaviour – but cannot satisfy our need for knowledge of the supersensible. To "lay the groundwork" for experience of our own self-conscious reality, the reality of others like ourselves, of things which transcend the boundaries of sense intuition, and of true reciprocity, a different method is needed, one which leads us "beyond being and thought" to the unconditional beginning of conditional reality.

Keywords: Kant, metaphysics, supersensible, God, singular, postulates, hypothesis, analogy, reflective judgment, spontaneities

¹ Institute of Philosophy.
Ulica grada Vukovara 54, Zagreb, HR10000, Croatia.
Received: 04.08.2021.
doi: 10.5922/0207-6918-2021-4-4

Введение: Кант о невозможности теоретического знания о сверхчувственном

Каждый человек желает обрести опыт настоящего понимания, единения, общности (или по крайней мере общения, коммуникации, взаимодействия) с отдельными уникальными индивидами «своего рода», «себе подобными», и единственным источником собственной уникальной реальности. Проблема, состоящая в том, как мыслить и высказываться о единичных существующих реальностях, проявляющихся как вещи, события или одушевленные существа, особенно о тех, что выступают в качестве причин отдельных явлений, которые можно воспринимать или предполагать происходящими от них — не превращая их в обобщения или «вещи, порожденные мыслью», — эта проблема тесно связана с другой: как мыслить единичную реальность того, что мы представляем как Бога или Первопричину всего, что есть, может или должно быть. Эта вторая проблема была центральной для философской мысли с самого ее зарождения. Если для религиозной мысли наиболее актуальным вопросом должен оставаться вопрос о том, кто для нас Бог и каковы должны быть наши отношения, положение, поведение, обязанности по отношению к нему/ней/ним и ожидания от него/нее/них, то для философа центральным вопросом является прежде всего вопрос систематический: понимается ли Бог как высшее бытие, *actus purus*, или абсолютная самомыслящая мысль в аристотелевском смысле, или как невыразимая первопричина за пределами бытия и мысли, как в традиции платоновской и платонической философии.

Для Канта понятие Бога в его философском аспекте остается центральной целью и вершиной системы разума, которая должна занять место прежней метафизики докритической традиции, и размышления о понятии Бога пронизывают всю его мысль начиная с отка-

Introduction: Kant on the Impossibility of Theoretical Knowledge of the Supersensible

The experience of real contact, union, communion (or, at the very least, community, communication, reciprocity) among singular unique individuals “of one’s kind” who are found to be “like oneself”, and with the one singular source of one’s own unique reality, is the desire of every human being. The problem of how to think and speak about singular existent realities, whether they manifest themselves as things, events, or animate beings, particularly those which act as the occasion of singular occurrences which can be perceived or inferred to originate with them — without turning them into generalities or “thought-entities” — is closely related to the problem of how to think the singular reality that we posit as God or the First Principle of all that is, can, or should be. The latter problem has been central to philosophical thought since its beginnings. Whereas for religious thought, the most urgent question must remain *who* God is for us and what our relationship, attitude, behaviour, duties toward and expectations of him/her/it/them must be, for the philosopher the central issue is first of all a systematic one, whether God is conceived of as highest being, *actus purus*, or absolute self-thinking thought in an Aristotelian sense, or as the ineffable first principle beyond being and thought as in the tradition of Platonic and Platonist philosophy.

For Kant the concept of God in its philosophical aspect remains the central aim and pinnacle of the system of reason which is to take the place of the former metaphysics of the precritical tradition, and reflection on the concept of God permeates his thought, from his repudiation of traditional proofs of God’s exist-

за от традиционных доказательств существования Бога и попыток достичь знания о сверхчувственном и заканчивая низведением идей, выполняющих роль безусловного начала и завершения всего обусловленного знания и действия, в область проблематичного и регулятивного, а также наделением их ролью постулатов практического разума.

Теоретическое понятие Бога, согласно «Критике чистого разума», невозможно, поскольку в чувственном созерцании не может быть дан объект, который ему соответствует. Точно так же невозможно теоретическое познание субъекта или вещи самой по себе. Причины этого прослеживаются в природе самого пропозиционального мышления, которое ограничивает реальность своих объектов посредством предикативных суждений и дискурсивной аргументации, но не может дать прямого, эмпирического знания о реально существующих индивидах или каких-либо бесконечно разворачивающихся моментах или событиях, из которых состоит наш опыт в целом. Чтобы отличить такие личности, моменты и события от описательных характеристик, приписываемых им предикативным мышлением, я назову эти конкретные события сингулярностями, а конкретных мыслящих, знающих, желающих, чувствующих личностей из нашего жизненного опыта, которые, как мы знаем, похожи на нас самих, — спонтанностями. Этим я хочу обратить внимание на аналогию между нашим сознанием единичных моментов нашего опыта и «самосознанием» нашей собственной единичной идентичности как конституированной связным единством таких моментов, воспринимаемых как происходящие либо от нас самих, либо извне, то есть от «чего-то» или «кого-то» внешнего по отношению к нашей собственной агентности. Аналогия между сознанием единичных моментов и событий нашего опыта и спонтанной активностью самосознания (своего или чужого) состоит в общей функции таких моментов сознательного и самосознательного опыта, проявляющейся в их способности действовать не

ence and attempts to achieve knowledge of the supersensible, to his relegation of ideas which fulfil the role of unconditional beginning and completion of all conditional knowledge and action to the realm of the problematic and regulative, and to their role as postulates of practical reason

A theoretical concept of God is impossible according to the *Critique of Pure Reason*, since no object can be given in sense intuition which corresponds to it. In the same way, it is impossible to have a theoretical cognition of the subject or the thing-in-itself. The reasons for this can be traced to the nature of propositional thought itself, which circumscribes the reality of its objects by means of predicative sentences and discursive argument, but cannot provide direct, experiential knowledge of really existing individuals, or any of the infinitely unfolding moments or events which our experience as a whole comprises. In order to distinguish such individuals, moments and occurrences from the descriptive characteristics attributed to them by predicative thought, I refer to these particular events as *singularities*, and to the specific thinking, knowing, desiring, feeling individuals of our lived experience whom we know to be like ourselves, as *spontaneities*, by which I mean to draw attention to the analogy between our consciousness of the singular moments of our experience to the “self-consciousness” of our own singular identity as constituted by the bundled unity of such moments, perceived either as originating with ourselves or from without, i.e. is from “something” or “someone” external to our own agency. The analogy between the consciousness of the singular moments and events of our experience and the spontaneous activity of self-consciousness (our own or another’s) consists in the shared function of such moments of conscious and self-conscious experience in their

только как безусловный *terminus ad quem*, *focus imaginarius* или воображаемый сверхчувственный объект идеи разума в кантовском смысле, но и как образующий отправную точку (*terminus a quo*), из которой прямо или косвенно исходит наш опыт спонтанного или единичного источника активности (нашей собственной, другого человека или какой-то конкретной вещи). Попытка осмыслить эту аналогию может показаться сомнительной сама по себе, поскольку любая попытка отразить единичную или спонтанную реальность в предикативных суждениях и дискурсивном мышлении неизбежно должна включать те же обобщения, которые характеризуют пропозициональные высказывания и дискурсивное мышление в целом, и тем самым немедленно и автоматически дистанцироваться, как объясняет Гегель в своей главе о «чувственной достоверности» в «Феноменологии», от непосредственности «этого», «здесь» и «теперь», которая лежит в основе любого конкретно познаваемого опыта (Гегель, 2000, с. 54–57). Тем не менее метафизика стремится выйти за пределы эмпирического содержания человеческого опыта к сверхчувственной реальности «абстрактных» идей (единичных существ или «вещей самих по себе», субъекта, мира, свободы, бессмертия, Бога), и Кант, очевидно, тоже имел такое намерение, когда он вышел за рамки критики традиционной метафизики в «Трансцендентальной диалектике», чтобы заново представить центральные идеи метафизики в качестве постулатов практического разума и заложить основы косвенного познания идей с помощью гипотетического (символического, аналогового) метода, разработанного в «Критике способности суждения».

Будучи гипотетическим центром или целью опытной реальности, идеи определенным образом трансцендируют и объединяют разрозненный чувственный опыт, будучи вне его рамок. Это может быть связывание таких переживаний с нашим самопониманием, чтобы сформировать представление о себе как о субъекте, способном сохраняться бесконечно долго в

capacity to act not only as unconditional *terminus ad quem*, the *focus imaginarius* or imagined supersensible object of an idea of reason in the Kantian sense, but also as forming a point of departure (*terminus a quo*) from which, directly or indirectly, our experience of a spontaneous or singular source of activity (our own or another's or some particular thing's) proceeds. The endeavour to think this analogy may appear questionable in itself, insofar as any attempt to capture a singular or spontaneous reality in predicative sentences and discursive thought must necessarily involve itself in the same generalities as characterise propositional statements and discursive thought as a whole and, therewith, distance itself immediately and automatically, as Hegel explains in his chapter on "sensible certainty" in the *Phenomenology*, from the immediacy of the "this," the "here," and the "now" which lies at the basis of any concretely knowable experience (Hegel, 1970, pp. 82-86). It is nevertheless the striving of metaphysics to reach beyond the empirical content of human experience to the supersensible reality of "abstract" ideas (of singular beings or "things-in-themselves," the subject, the world, freedom, immortality, God), and this was clearly also Kant's intention when he moved beyond the critique of traditional metaphysics in the "Transcendental Dialectic" to reintroduce metaphysics' central ideas as postulates of practical reason, and establish the foundations for indirect knowledge of ideas through the hypothetical (analogical, symbolic) method developed in the *Critique of Judgment*.

As the hypothetical focus or aim of an experienced reality, ideas transcend and unify disparate sensible experiences in a particular manner. Whether this involves bundling those experiences to a self-understanding of ourselves to form the idea of ourselves as subjects capable of persisting indefinitely in our self-conscious identity as individual beings

идентичности самосознания как индивидуальное существо (устанавливая идею бессмертия) или выступать в качестве первопричины нашей собственной деятельности (в соответствии с идеей свободы), а может быть предположение, что существуют другие сравнительно устойчивые единые источники действий или активности (Бог, другие человеческие личности, другие одушевленные или неодушевленные существа, совокупность всех таких существ), — все эти несопоставимые виды идей функционируют аналогичным образом по отношению к нашему чувственному опыту, что делает возможным их сравнительное рассмотрение.

«Критика чистого разума» ведет к своего рода негативной теологии как единственно возможному способу постичь высший принцип и единый источник нашего бытия. Дюзинг сравнил этот специфический результат критической философии Канта с негативной теологией неоплатонизма (см. Düsing, 2010, S. 63–64). Хотя кому-то сравнение с метафизикой *Nous* Плотина может показаться ошибочным, параллели вполне узнаваемы. Из-за нашей неспособности получить теоретическое знание центральных идей разума, необходимых для основания морали, «Критика практического разума» полагается на постулаты Бога и бессмертия души, чтобы обеспечить возможность высшего блага как конечной цели морального действия. Но для того чтобы подкрепить наш живой опыт реально существующих вещей и удовлетворить нашу потребность в подлинном живом контакте с собой, другими и божественным, необходим другой метод, который ведет нас «за пределы бытия и мысли» к непропозициональному, недискурсивному знанию о безусловном начале обусловленной реальности.

Как подчеркивал Спиноза, нельзя любить абстракцию, «порождение мысли»; только реально существующая единичная реальность способна вызвать в нас «более сильную любовь», которая позволит реализовать нашу истинную свободу и блаженство (см.: Zovko, 2014; Спиноза, 1957а, с. 154; см. ниже сноску 3). Имен-

(establishing the idea of immortality) or acting as the original cause of our own activity (in accordance with the idea of freedom), or whether it leads us to assume the existence of other comparably persistent, unified sources of actions or activity (God, other human individuals, other animate or inanimate beings, the totality of all such beings), all these disparate sorts of ideas function in an analogous way with respect to our sense experience, making them capable of being treated in a comparable manner.

The *Critique of Pure Reason* leads to a kind of negative theology as the only possible approach to the highest principle and singular source of our being. Düsing has compared this specific outcome of Kant's critical philosophy to the negative theology of Neoplatonism (cf. Düsing, 2010, pp. 63-64). While some may find the comparison with Plotinus' metaphysics of *Nous* erroneous, parallels are clearly recognisable. Due to our inability to gain theoretical knowledge of the central ideas of reason required for a foundation for morality, the *Critique of Practical Reason* relies on the postulates of God and immortality of the soul to ensure the possibility of the highest good as the final aim of moral action. But in order to undergird our lived experience of really existent things and to fulfil our need for genuine living contact with ourselves, others, and the divine, a different method is needed, one which leads us "beyond being and thought" to non-propositional, non-discursive knowledge of the unconditional beginning of conditional reality.

As Spinoza emphasised, one cannot love an abstraction, a "thought-entity"; only a really existent singular reality is capable of arousing in us the "greater love" which will enable the realisation of our true freedom and blessedness (cf. Zovko, 2014; cf. Spinoza, 1985, 299-300; cf. below, footnote 2). This, I believe, is

но поэтому, как мне кажется, в развитии философской мысли Канта акценты смещаются от анализа условий возможности познания в первой «Критике» (ориентированного на теорию сознания) к практико-ориентированному обоснованию высших целей морального поведения человека во второй «Критике» и, наконец, к эстетически и гипотетически ориентированному обоснованию нашего подхода к сверхчувственному в последней «Критике». Так, нам недостаточно представить моральный императив и наше истинное благо в качестве высшей цели человеческого поведения; для того чтобы мы захотели предпочесть худшему лучшее, нам необходимо вдохновляться восторженным стремлением к «должному» и любовью к высшему благу, которого мы можем желать как для других, так и для себя (Zovko, 2013). Это становится возможным благодаря кантовской концепции эстетического и рефлексивного суждения и благодаря его гипотетическому подходу к пониманию сверхчувственного и центральных идей разума.

При таком подходе безусловное начало условной реальности является не «объектом», а эстетически и гипотетически доступной целью и фокусом познания и выступает в качестве такового также как рефлексивно переживаемая отправная точка для взаимного познания нас как познающих существ — в манере, сравнимой с бесконечной взаимностью, выраженной в «Первом Алкивиаде» Платона (132a–133b) образом глаза, видящего себя в глазу, видящем нас, видящих его видящим, — и так далее до бесконечности (Платон, 1990а, с. 262). Для Канта в конечном счете это не объективное знание и даже не практический императив, а красота проявлений случайной целесообразности, свободно утверждаемых в природе и искусстве, и аналогичных переживаний сверхчувственного, которые могут побудить людей пожелать, чтобы то, что они могут или не могут признать силой разума, было принято в качестве истинного блага для себя и для других.

why Kant's emphasis shifts in the course of his philosophical oeuvre from a consciousness-theoretically oriented analysis of the conditions of the possibility of knowledge in the first *Critique*, to a practically oriented foundation of the highest aims of human moral behaviour in the second *Critique*, and finally to an aesthetically and hypothetically oriented foundation of our approach to the supersensible in his final *Critique*. It is not enough, namely, to lay before us a moral imperative and our true good as the highest aim of human behaviour; in order to want to choose the better over the worse, we need to be inspired by an enthusiastic desire for the “ought” and a love of the greater good, which we can desire as much for others as for ourselves (cf. Zovko, 2013). This is made possible by Kant's understanding of aesthetic and reflective judgment and his hypothetical approach to the supersensible and the central ideas of reason.

In this approach, the unconditional beginning of conditional reality is not the “object”, but the aesthetically and hypothetically accessible aim and focus of knowledge, and acts as such also as the reflectively experienced point of departure for reciprocal knowledge of ourselves being known — in a manner comparable to the infinite reciprocity expressed in Plato's *First Alcibiades* (132a-133b) by the image of an eye seeing itself in the eye seeing us seeing it being seen — and so forth *ad infinitum* (Plato, 1927, pp. 206-211). For Kant, in the final account, it is not objective knowledge or even a practical imperative, but the beauty of manifestations of freely affirmed manifestations of fortuitous purposiveness in nature and art and analogous experiences of the supersensible which can motivate humans to desire what they may or may not recognise by the power of reason to be that which is truly good for themselves and for others.

Кант предлагает нам основание для «позитивного» дополнения к своей собственной формуле «негативной теологии», основанной на его критической философии. Это основание предстает в форме метафизики единичных живых спонтанностей посредством его «практически-догматического перехода к сверхчувственному» (AA 20, S. 305; Кант, 1994б, с. 419; ср. Langthaler, 2010, S. 158) и в уведомлениях об использовании гипотетического метода в «Критике способности суждения» и других частях его работы, к чему его подвела критика неизбежного диалектического характера любого «теоретико-догматического» подхода к идеям (Langthaler, 2010, S. 157–158; AA 20, S. 273; Кант, 1994б, с. 395).

В «Критике чистого разума» теоретическое знание ограничено субъектом и миром, какими они предстают перед нами в чувственном созерцании. Тем не менее «трансцендентальное» понимание Кантом условий возможности априорного знания, незаменимая «регулятивная» функция идей для теоретического знания и неизбежная естественная потребность в знании о свободе, бессмертии и Боге в совокупности описывают сферу достоверности метафизики, не новую саму по себе, но, возможно, новую в специфическом косвенном и гипотетическом подходе к сверхчувственному. Даже неуловимые и непознаваемые вещи сами по себе и их антипод, самосознающий познающий субъект и принцип трансцендентального единства апперцепции, выступают как гипотетические точки фокусировки, к которым, как к магнитным полюсам, привязано и отнесено все знание о явлениях. Без этих полюсов человеческий опыт не может даже существовать, не говоря уже о том, чтобы стать предметом трансцендентальной критики.

Это любопытное двойственное отношение опыта к гипотетическим антиподам вещей самих по себе и субъекта самого по себе подтверждается у Канта в «Конкурсном сочинении о прогрессе в метафизике» (1794). В нем

Kant provides us with the basis for a “positive” pendant to his own form of “negative theology” as based on his critical philosophy in the form of a metaphysics of singular, living spontaneities through his “practico-dogmatic transition to the supersensible” (FM, AA 20, p. 305; Kant, 2002b, p. 395; cf. Langthaler, 2010, p. 158) and in intimations of the hypothetical method employed in the *Critique of Judgment* and elsewhere in his work, to which he is led by his critique of the unavoidable dialectical nature of any “theoretico-dogmatic” approach to ideas (cf. Langthaler, 2010, pp. 157-158; cf. FM, AA 20, p. 273; Kant, 2002, p. 364).

In the *Critique of Pure Reason*, theoretical knowledge is limited to the subject and world as they appear to us in sense intuition. Nonetheless, Kant’s “transcendental” understanding of the conditions of the possibility of knowledge *a priori*, the indispensable “regulative” function of ideas for theoretical knowledge, and the ineliminable natural need to pursue knowledge about freedom, immortality and God, together describe a realm of validity for metaphysics, not new in itself, but perhaps new in the specific indirect and hypothetical approach to the supersensible. Even the elusive and unknowable things-in-themselves and their antipode, the self-conscious knowing subject and the principle of the transcendental unity of apperception, act as hypothetical focal points to which, as if to its magnetic poles, all knowledge of appearances is tethered and referred. Without these poles human experience cannot even exist, much less form the subject of a transcendental critique.

This curious dual relationship of experience to the hypothetical antipodes of things-in-themselves and the subject-in-itself is reaffirmed by Kant in the *Prize Essay on the Progress in Metaphysics* from 1794. There, Kant emphasizes that both our knowledge of objects and our

Кант подчеркивает, что как наше знание об объектах, так и наше знание о самих себе — это только знание о явлениях. Последствия применения этой трансцендентальной точки зрения, однако, особенно поразительны в отношении субъекта: даже Кант утверждает, что «всего более поражает странная мысль, что я, рассматриваемый как предмет внутреннего чувства, т. е. как душа, могу быть известен себе только как явление, а не как вещь сама по себе» (AA 20, S. 269; Кант, 1994б, с. 391). В своей постоянной двуединой фактичности как гипотетический субъект столь же гипотетического объекта, самосознающее Я сознания становится интенциональным объектом своего рода негативной теологии сверхчувственного Я и его невыразимого, сверхчувственного объекта:

Я сознаю самого себя — эта мысль заключает в себе уже двойное Я: Я как субъект и Я как объект. Каким образом я, мысля, сам могу быть для себя предметом (созерцания) и потому могу отличить себя от самого себя, — этого никак нельзя объяснить, хотя это факт несомненный; он обнаруживает, однако, способность, стоящую настолько выше всякого чувственного созерцания, что она, как основание возможности рассудка, в результате создает пропасть между нами и животными, приписывать которым способность обращаться к себе как к Я у нас нет причины; эта способность позволяет догадываться о бесчисленном множестве самостоятельно составленных представлений и понятий. При этом, однако, имеется в виду не двойственность личности, а только то, что Я, которое я мыслю и созерцаю, есть индивид. Я же объекта, созерцаемого мною, есть вещь подобно остальным предметам вне меня (AA 20, S. 270; Кант, 1994б, с. 391).

Рассматривая самость как «субъект апперцепции», «решительно ничего нельзя узнать — ни что оно за сущность, ни какой оно природы». В этом «его можно сравнить с тем субстанциальным, что остается по устранении всех присущих ему акциденций». Но в результате этого оно «уже более недоступно познанию,

knowledge of ourselves are only knowledge of appearances. The implications of this transcendental standpoint are, however, particularly striking with regard to the subject (even in Kant's view "there is nothing that creates a stranger impression"), insofar as the "I, regarded as the object of inner sense, i.e., as soul, can be known to myself as appearance merely, not according to that which I am as thing-in-itself" (FM, AA 20, p. 269; Kant, 2002b, p. 361). In its permanent twofold facticity as hypothetical subject of an equally hypothetical object, the self-conscious I of consciousness becomes the intentional object of a kind of negative theology of the supersensible self and its ineffable, supersensible object:

That I am conscious of myself is a thought that already contains a twofold self, the self as subject and the self as object. How it should be possible that I, who think, can be an object (of intuition) to myself, and thus distinguish myself from myself, is absolutely impossible to explain, although it is an undoubted fact; it demonstrates, however, a power so far superior to all sensory intuition, that as ground of the possibility of an understanding it has as its consequence a total separation from the beasts, to whom we have no reason to attribute the power to say 'I' to oneself, and looks out upon an infinity of self-made representations and concepts. We are not, however, referring thereby to a dual personality; only the self that thinks and intuits is the person, whereas the self of the object that is intuited by me is, like other objects outside me, the thing (FM, AA 20, p. 270; Kant, 2002, p. 361).

Regarding the self as "subject of apperception", "it is absolutely impossible to know anything further as to what sort of being it is, or what its natural constitution may be [...]". In this, "it is like the substantial", in that it is what "remains behind after I have taken away all the accidents that inhere in it". But the result of this is that it "absolutely cannot be known any

потому что акциденции и были как раз тем, на основании чего я мог познавать его природу» (AA 20, S. 270; Кант, 1994б, с. 391–392).

Это, выражаясь в кантовских терминах, центральный парадокс, с которым столкнется любая будущая метафизика, способная учесть позицию его критической философии: мы не можем *познать* сверхчувственную реальность идей (понятий разума), которые, согласно естественному расположению нашего разума, интересуют нас больше всего, но в лучшем случае можем лишь назвать характеристики (преходящие качества), которые очерчивают их сверхчувственную реальность и которые сами являются не более чем «порождениями мысли»² (*Gedankendinge*) (B 799, см. B 348; Кант, 2006б, с. 453)³. Сверхчувственный объект не может быть познан «с помощью одного лишь мышления», хотя оно может показаться нам «способом существования объекта самого по себе (нумена)». Однако это не что иное, как «лишь логическая форма без содержания» (B 346; Кант, 2006б, с. 451), поскольку наше знание ограничено тем, что мы можем интуитивно воспринимать посредством органов чувств, тогда как сверхчувственные объекты не могут быть представлены посредством чувственного созерцания — единственной способности созерцания, доступной человеческому разуму.

Спонтанность, идеи и сверхчувственное

Это было уже не первое употребление слова спонтанность для обозначения специфической реальности сверхчувственных идей. Кант использовал термин спонтанность в «Крити-

² См. также: (Кант, 2006б, с. 579, 597). — *Примеч. пер.*

³ Различение проводится Спинозой также в части I «Метафизических мыслей», приложения к «Основам философии» Декарта. Спиноза отличает *ente reali, ficto et rationis* — реально существующее, которое он понимает как «все то, что при ясном и отчетливом восприятии необходимо существует или по крайней мере может существовать», от вымышленных существ и от существ разумных, которые сами по себе нереальны (часть I, глава 1) (Спиноза, 1957б, с. 267).

further at all, since the accidents were precisely that whereby I was able to know its nature” (FM, AA 20, p. 270; Kant, 2002, p. 361).

This, in Kantian terms, is the central paradox faced by any future metaphysics which will be capable of taking into account the position of his critical philosophy: that we cannot have *knowledge* of the supersensible reality of ideas (concepts of reason) which according to the natural disposition of our reason interest us the most, but at best can only name the characteristics (accidental qualities) which circumscribe their supersensible reality, and which are themselves no more than “thought-entities” (*Gedankendinge*) (*KrV*, B 799, cf. B 348; Kant, 1996a, p. 710).² A supersensible object cannot be known “merely through thought”, though it may appear to us “to be a way in which the object exists in itself (as noumenon)”. This, however, is nothing but a “mere logical form without content” (*KrV*, B 346; Kant, 1996a, p. 345), since our knowledge is limited to what we can intuit by means of the senses, whereas supersensible objects cannot be represented by means of sense intuition, the only faculty of intuition accessible to human intelligence.

Spontaneity, Ideas, and the Supersensible

The use of the expression *spontaneity* for the specific reality of supersensible ideas is not without precedent. Kant used the term *spontaneity* in the *Critique of Pure Reason* to refer to one of the two stems of theoretical knowledge, understanding, calling the other, sense intui-

² A distinction also made by Spinoza in Part I of the *Cogitata Metaphysica*, the appendix to his exposition of Descartes’ *Principles of Philosophy*, where he differentiates *ente reali, ficto et rationis* — real being which he understands to be “Whatever, when it is clearly and distinctly perceived, we find to exist necessarily or at least be able to exist” from fictitious beings and from beings of reason, which are themselves unreal (Part I, Chapter 1; Spinoza, 1985, pp. 299-300).

ке чистого разума» для обозначения одной из двух опор теоретического знания, а именно рассудка, а другую опору, чувственное созерцание, он назвал восприимчивостью — хотя, возможно, только некое сочетание этих двух опор может адекватно выразить единичную реальность самости, которая является предметом нашего опыта. Но Кант также использовал термин *спонтанность* в более возвышенном смысле для обозначения чистой самодеятельности разума, например в своем «Основоположении метафизики нравов»:

Но вот человек действительно находит в себе способность, благодаря которой он отличает себя от всех других вещей и даже от себя самого, поскольку он аффицируется предметами, и эта способность есть разум. Последний, как чистая самодеятельность, превосходит даже рассудок, кроме прочего, еще в следующем отношении. Хотя и рассудок есть самодеятельность и не содержит, подобно чувству, только представления, возникающие лишь тогда, когда мы аффицированы вещами (т. е. страдательны), тем не менее он при помощи своей деятельности может создать исключительно такие понятия, которые служат только к тому, чтобы чувственные представления подвести под правила и этим путем объединить их в одном сознании; без такого употребления чувственности рассудок не мог бы совершенно ничего мыслить. Разум же под именем идей показывает такую чистую спонтанность, что этим путем выходит далеко за пределы всего, что только ему может дать чувственность... (AA 04, S. 452; Кант, 1997б, с. 239).

Ключевым аспектом, в котором спонтанность как проявление разума отличается от спонтанности, проявляемой рассудком, является свобода, то есть то, что разум действует исключительно как начало или отправная точка, не зависящая ни от чего другого, тогда как рассудок опирается в своей деятельности, то есть в получении знания, на представления, доставляемые чувственным созерцанием в той мере, в какой на него воздействует нечто иное, чем он сам.

tion, *receptivity* — although perhaps only some composite of the two can adequately express the singular reality of the self which is subject of our experience. But Kant also used the term *spontaneity* in a more elevated sense to refer to the pure self-activity of reason, e.g. in his *Groundwork of the Metaphysics of Morals*:

Now, a human being actually does find in himself a capacity by which he is distinguished from all other things, even from himself, in so far as he is affected by objects, and that is *reason*. As pure self-activity, it is elevated even above the *understanding* in this: that though the latter is also self-activity and does not, like sense, contain merely representations that arise when one is affected by things (and thus passive), still it can produce from its activity no other concepts than those which serve merely to *bring sensuous representations under rules* and thereby to unite them in one consciousness, and without this use of sensibility it would think nothing at all; whereas reason under the name of the ideas shows a spontaneity so pure that thereby he goes far beyond anything that sensibility can ever afford him [...] (GMS, AA 04, p. 452; Kant, 2011, p. 133).

The key respect in which spontaneity as an expression of reason differs from the spontaneity manifest by understanding is *freedom*, i.e. by reason's acting purely as a *beginning* or starting-point dependent on no other thing, whereas understanding relies for its activity, i.e. for its production of knowledge, on representations contributed by sense intuition insofar as it is affected by something other than itself.

Vossenkühl rightly traces the history of the concept of spontaneity as “unconditional beginning” to the (ancient Greek) idea of a first principle or first concept. He criticises in this regard the modern concept of spontaneity with its “pictorial” expressions “from ourselves” and “from one's own force” as being based on a

Фоссенкуль верно прослеживает историю концепции спонтанности как «безусловного начала» до (древнегреческой) идеи первого принципа или первоначального понятия. В этой связи он критикует современную концепцию спонтанности с ее «наглядными» проявлениями «по аналогии с нами» и «с нашей точки зрения» как основанную на ложной аналогии с генетической последовательностью физических событий, которую он отвергает как вводящую в заблуждение и неясную (Vossenkuhl, 1994, S. 330, 333). Хотя взгляд на спонтанность в нас самих в смысле начала движения столь же древний, как и само понятие спонтанности, согласно подходу Фоссенкуля, только в научном повороте раннего Нового времени его стали понимать как начало в смысле генезиса ряда физических событий (Ibid., S. 330). Однако такая концепция приемлема только в том случае, если ее смысл эмпирический; и мы не можем предложить эмпирическую концепцию начала ряда физических причин, поскольку первая физическая причина не является независимой в смысле спонтанности. Это наблюдение применимо, по мнению Фоссенкуля, в равной степени к патологической причинности действий, то есть к эмоциям, мотивам и побуждениям как причинам, поскольку они определяют наши решения неспонтанным образом (Ibid., S. 348). Это приводит к моральной и эпистемической дилемме, поскольку неспособность приписать нам как спонтанным деятелям независимое начало ряда причин сделало бы невозможным ответственность и истину (Ibid., S. 331). Решение этой дилеммы Фоссенкулем состоит в том, чтобы представить спонтанность не как генетическое начало физического движения, а как когнитивно (логически и семантически) независимую деятельность (Ibid., S. 332–333).

Хотя Кант мог бы счесть привлекательной идею когнитивной независимости, но Фоссенкуль меняет физикалистскую терминологию на формулировку идеи спонтанности с позиций философии языка — и тем самым остав-

false analogy to a genetic sequence of physical events, which he rejects as misleading and unclear (*cf.* Vossenkuhl, 1994, pp. 330, 333). While to see ourselves as spontaneity in the sense of the beginning of a movement is as old as the concept itself, it is in Vossenkuhl's account only the scientific turn of Early Modernism which made from this a beginning in the sense of the genesis of a series of physical events (*ibid.*, p. 330). Such a conception, however, only makes sense if it is empirically meaningful; and we cannot offer an empirical concept of the beginning of a series of physical causes, insofar as a first physical cause is not independent in the sense of spontaneity. This observation applies, in the view of Vossenkuhl, equally to the pathological causation of actions, i.e. to emotions, motives and drives as causes, since these determine our decisions in a non-spontaneous manner (*ibid.*, p. 348). This leads to a moral and epistemic dilemma, since the inability to ascribe an independent beginning of a series of causes to ourselves as spontaneous causes would make accountability and truth impossible (*ibid.*, p. 331) Vossenkuhl's solution to this dilemma is to conceive of spontaneity not as a genetic beginning of physical movement, but as a cognitively (logically and semantically) independent activity (*ibid.*, pp. 332-333).

Although Kant might have found the idea of cognitive independence attractive, Vossenkuhl's replacement of physicalistic terminology with a language-philosophical formulation of the idea of spontaneity leaves us with the same unresolved problem as is posed by Kant's idea of a causality from freedom, namely: how does a cause which is not physical, whether we call it a cognitively independent spontaneity or a causality from freedom, begin a sequence of physical or empirical events? — in other words, how does cognitively independent spontaneity act as the occasion of or pro-

ляет нас с той же нерешенной проблемой, которую порождает идея Канта о каузальности из свободы, а именно: каким образом причина, которая не является физической, называем ли мы ее когнитивно независимой спонтанностью или каузальностью из свободы, порождает последовательность физических или эмпирических событий? Другими словами, каким образом когнитивно независимая спонтанность выступает в качестве основания или дает объяснение для ряда причин и следствий в сфере чувственно воспринимаемых явлений? Более того, даже когнитивно независимая спонтанность, которую мы рассматриваем как единый источник и сверхчувственный фокус наших мыслей и действий, никогда не обходится без определенного (эмоционального, волевого) *контекста* и никогда не отрывается от конкретного (физического и культурного) *мира*; и как связь с этим контекстом, так и возможное отчуждение или отделение от контекста и от мира должны учитываться в любой попытке его осветить. «Следовать правилу», то есть инициировать ряд действий или событий на основе желания или побуждения в соответствии с системой (рационально различимых или естественно обязующих) законов или предписаний, как, например, при исполнении морального обязательства или создании произведения искусства, представляет собой именно такой случай невозможности деконтекстуализации спонтанности. Таким образом, может показаться, что путь к сверхчувственному обязательно должен проходить через чувственно воспринимаемое, путь к живому контакту со спонтанностью — через то, что дано в физическом, эмоциональном, традиционном и историческом смысле. Но каков источник этого «данного»? Даже если можно сказать, что спонтанность логически независима от эмпирических условий контекста, в котором они сочетаются для получения знания, и как таковая совместима с этими условиями, тем не менее непреклонная человеческая потребность постичь сверхчувственный источник данного остается непреодолимой.

vide an explanation for a series of causes and effects in the realm of sensibly intuitable appearances? Moreover, even a cognitively independent spontaneity that we conceive of as the singular origin and supersensible focus of our thoughts and actions is never without a specific (emotional, volitional) *context* and never detached from a specific (physical and cultural) *world*; and both the connection with, and potential alienation or separation from, its context and its world must be included in any attempt to illuminate it. To “follow a rule”, that is, to initiate on the basis of a desire or impulse a series of actions or events in conformity with a system of (rationally discoverable or naturally binding) laws or precepts, as, for instance, is the case in performing a moral obligation or creating a work of art, provides just such an example of the impossibility of decontextualising spontaneity. Thus it would seem that the path to the supersensible must necessarily pass through the sensible, the path toward living contact with spontaneity through that which is given in a physical, emotional, traditional, and historical sense. But what is the source of the “given”? Even if spontaneity may be said to be logically independent of and as such compatible with empirical conditions of the context in which they cooperate to produce knowledge, nevertheless, the intransigent human need to grasp the supersensible source of the given remains irreducible.

With his introduction, in the *Prize Essay* on the progress of metaphysics since Leibniz and Wolf, of “the idea of a composite as such” (“*die Vorstellung eines Zusammengesetzten, als eines solchen*”) (*FM*, AA 20, p. 271), Kant appears to concede that pure *a priori* forms of intuition and pure concepts of understanding, each of which are required for the production of synthetic *a priori* knowledge, belong themselves to the realm of thought-entities, since they “do not

В первой части «конкурсного сочинения» об успехах метафизики со времен Лейбница и Вольфа Кант, кажется, признает по поводу «представления о сложном, как таковом» (AA 20, S. 271; Кант, 1994б, с. 393), что чистые априорные формы созерцания и чистые рассудочные понятия, каждое из которых требуется для получения синтетического априорного знания, принадлежат к сфере мысленных существностей, поскольку они «сами по себе, правда, еще не дают *познания* предмета вообще», но полагаются на «то, что дано в эмпирическом созерцании» или в *ощущении*, «благодаря чему существование предмета представляется данным». Последний, однако, составляет только «содержание опыта» и только «когда создается, называется восприятием» (AA 20, S. 275–276; Кант, 1994б, с. 399). Г. Эллисон отметил в этом отношении, что понятие «сложного как такового» имеет «концептуальный приоритет над двенадцатью категориями, рассматриваемыми теперь как особая форма, в которой мыслится эта комплексность или сложность» (Allison, 2002, p. 345). Но еще более значительным является тот факт, что именно деятельность по составлению, которая здесь приписывается рассудку, имеет приоритет над отдельными элементами познания и их совокупностью: «Так как сложение не может быть воспринято чувствами и мы сами должны производить его, то оно принадлежит не к восприимчивости чувственности, а к спонтанности рассудка как априорное понятие» (AA 20, S. 275–276; Кант, 1994б, с. 398).

Полагая происхождение сложного в спонтанности рассудка, Кант ставит под сомнение требование о наличии внешнего источника содержания ощущения (объекта, представленного чувственным созерцанием) для синтеза эмпирического знания. Он приходит к выводу, что «в отношении внешнего опыта возникает... большое сомнение... в том, не находятся ли всегда в нас те объекты, которые мы считаем находящимися вне нас, так что совершенно невозможно с достоверностью признать что-ли-

in themselves yet found any *knowledge* of an object as such”, but rely on “that which is given in empirical intuition” or in *sensation*, “whereby an object is represented as given in respect of its existence”. The latter, however, constitutes only the “matter of experience”, and must be “conjoined with consciousness” to produce perception (FM, AA 20, pp. 275-276; Kant, 2002b, p. 367). Allison (2002, p. 345) noted in this regard that the concept of the *composite as such* takes thus “conceptual priority over the twelve categories, which are now seen as the specific form in which this compositeness or composition is thought”. But even more significant is the fact that it is the *activity* of compounding, here attributed to the understanding, which takes priority over the individual elements of cognition and their composite: “Since compounding cannot fall under the senses, but has to be performed by ourselves, it belongs, not to the receptive nature of sensibility, but to the spontaneity of the understanding” (FM, AA 20, pp. 275-276; Kant, 2002b, p. 366).

By locating the origin of the composite in the spontaneity of the understanding, Kant calls into question the requirement for there to be an external source of the matter of sensation (of the object represented by sense intuition) for the synthesis of empirical knowledge. He concludes that “so far as outer experience is concerned, there arises [...] an important doubt [...] as to whether the object that we posit outside us could not perhaps be always within us, so that it may well be quite impossible to recognize anything outside us to be so with certainty.” To leave this question undecided does nothing in Kant’s estimate to forfeit the advances of metaphysics which his transcendental philosophy has achieved, since “the perceptions and the form of the intuition in them, from which we generate experience according to principles through the categories, may yet

бо как таковое находящимся вне нас» (AA 20, S. 276; Кант, 1994б, с. 399). Оставив этот вопрос нерешенным, Кант, по его мнению, не лишается тех достижений метафизики, которых добилась его трансцендентальная философия, поскольку «восприятия, на основе которых вместе с формой созерцания мы осуществляем опыт посредством категорий в соответствии с основоположениями, могут всегда находиться в нас» (Там же). Восприятие остается единственным способом, которым объекты могут быть нам даны, но это восприятие «всегда в нас», объект его больше не является внешним по отношению к воспринимающему субъекту (Там же). В более ранней концепции трансцендентальной философии в «Критике чистого разума» Кант, по-видимому, рассматривает спонтанность как чистую функцию сочетания того, что «дано» в чувственном созерцании, посредством его подведения под категории рассудка, что обеспечивается схематизмом воображения в соответствии с принципами суждения и регулируется идеями разума. Принимая во внимание сомнение, затронутое Кантом в «конкурсном сочинении», остается неясным, можно ли сказать, что этот процесс композиции относится к какому-либо реальному объекту или субъекту вне самого процесса, или же его следует понимать как самокапсулированный, то есть следует ли рассматривать «объект» теоретического знания как существующий только «для нас», как принадлежащий к столь же нестабильному трансцендентальному единству апперцепции («я мыслю», которое должно быть способно сопровождать все «мои» представления). Если это так, то можно сказать, что Кант закладывает основоположение для скептицизма в отношении внешнего восприятия, который характерен для точки зрения Дэвидсона или Макдауэлла.

Несмотря на отрицание возможности теоретического познания сверхчувственного, Кант рассматривал метафизику как конечную цель философии. Его определение условий возможности знания *a priori* или независимо от опы-

always be within us." Perception remains the only way in which objects can be given to us, but it is a perception "which is always within us", whose object is no longer external to the perceiving subject (FM, AA 20, pp. 276-277; Kant, 2002b, pp. 367). In his earlier conception of transcendental philosophy in the *Critique of Pure Reason*, Kant appears to view spontaneity as a pure function of compounding that which is "given" in sense intuition by means of its subsumption under categories of understanding as enabled by the schematism of the imagination according to principles of judgment and regulated by ideas of reason. Taking into account the doubt raised by Kant in his *Prize Essay*, it is uncertain whether this process of composition can be said to refer to any real object or subject outside the process itself or whether it is to be understood as self-encapsulated, that is, whether the "object" of theoretical knowledge must be seen as existing only "for us," as belonging to the equally unanchored transcendental unity of apperception (the "I think" which should be able to accompany all of "my" presentations). If this is the case, then Kant may be said to be laying the groundwork for the kind of scepticism concerning external sense perception which characterises a point of view like that of Davidson or McDowell.

Despite his rejection of the possibility of theoretical knowledge of the supersensible, Kant saw metaphysics as the ultimate goal of philosophy. His establishment of the conditions of the possibility of knowledge *a priori* or independently of experience is conceived accordingly as a propaedeutic to a "system of reason" which will take the place of the former metaphysics and be "nothing but the inventory of all we possess through pure reason, ordered systematically." He sees the role of the first *Cri-*

та мыслится, соответственно, как пропедевтика к «системе разума», которая займет место прежней метафизики и будет представлять из себя «не что иное, как систематизированный инвентарь всего, чем мы располагаем благодаря чистому разуму» (В ХХ; Кант, 2006а, с. 23). В этом смысле он видит роль первой «Критики» как «метафизики для метафизики», о чем заявляет в письме Маркусу Герцу, написанном около 11 мая 1781 г. (Allison, Heath, 2002, p. 2).

Идея в теоретическом плане является для Канта трансцендентальным понятием разума, которое представляет собой понятие «*тотальности условий* для данного обусловленного» (В 379; Кант, 2006б, с. 489); это понятие, таким образом, — некий «максимум», выходящий за пределы опыта, которому не может адекватно соответствовать никакое представление в чувственном созерцании (В 383—384; Кант, 2006б, с. 495). Помимо теоретических идей Кант различает и другие виды идей. Идеи возникают по отношению к каждой из высших способностей разума: рассудку, суждению и разуму как таковому, когда их применение расширяется за пределы сферы обусловленных объектов. Это расширение приводит к появлению царства сверхчувственного и идей в целом, включая «идеи разума» в теоретическом смысле, «практические идеи», «эстетические идеи» и идею природы как телеологической системы, то есть как системы конечных целей по отношению к сверхчувственной цели, которая «лежит совершенно вне физико-телеологического рассмотрения мира» (АА 05, S. 378; Кант, 2001, с. 575).

Кант неслучайно называет свои понятия разума *идеями* и связывает их с идеями Платона как их действительным историческим источником. Платон использовал выражение *идея* для обозначения «прообразов самих вещей», с которыми «в опыте нет ничего совпадающего» (В 370; Кант, 2006б, с. 477). Кант соглашается с Платоном, поскольку Платон «ясно видел, что наша способность познания ощущает гораздо более высокую потребность, чем [сначала]

tique, in this sense, as that of a “metaphysics of metaphysics”, as he declares in a letter to Marcus Herz, on or around 11 May 1781 (Allison and Heath, 2002, p. 2).

An idea in theoretical terms is for Kant a transcendental concept of reason, which is a concept “of the totality of conditions for a given conditional” (*KrV*, В 379; Kant, 1996а, p. 368); it is the concept thus of a “maximum” which transcends the bounds of experience, to which no representation in sense intuition can adequately correspond (*cf. KrV*, В 383-384; Kant, 1996а, pp. 371-372). Besides theoretical ideas, Kant distinguishes other types of ideas. Ideas occur in relation to each of the higher faculties of reason: understanding, judgment and reason *per se*, when their use is expanded beyond the realm of conditional objects. This expansion gives rise to the realm of the supersensible and of ideas as a whole, including “ideas of reason” in a theoretical sense, “practical ideas”, “aesthetic ideas”, and the idea of nature as a teleological system, that is, as a system of final purposes in relation to a supersensible purpose which “lies wholly outside a physico-teleological consideration of the world” (*KU*, АА 05, p. 378; Kant, 1987, p. 258).

It is not by chance that Kant calls his concepts of reason *ideas* and associates them with Plato’s ideas as their proper historical origin. Plato used the expression *idea* to designate “archetypes of things themselves” for which “nothing congruent [...] is ever found in experience” (*KrV*, В 370; Kant, 1996а, p. 362). Kant finds himself in agreement with Plato, insofar as Plato “discerned that our cognitive power feels a much higher need than merely to spell out appearances according to synthetic unity in order to be able to read them as experience; and that our reason naturally soars to cognitions which go far beyond the point where any object capable of being given by ex-

разбирать явления по буквам согласно синтетическому единству, чтобы [потом] быть в состоянии прочесть в них [слова] опыта; он видел, что наш разум естественно воспаряет в область познаний так далеко, что ни один предмет, который может быть дан опытом, никогда не сможет совпасть с этими познаниями...»; тем не менее идеи «обладают реальностью и вовсе не суть одни лишь химеры» (В 370–371; Кант, 2006б, с. 479).

Как и Платон, Кант «находит идеи преимущественно во всем практическом» (Там же), прежде всего в связи с идеей свободы и морали; но, как и Платон, он видел, что область сверхчувственного включает в себя гораздо больше — и, так же как Платон, он признавал, что сверхчувственное выступает в качестве первоисточника и парадигмы того, что составляет содержание нашего опыта, относится ли он к сфере добродетели или знания, а не наоборот. И все же из-за ограничения теоретического познания сферой явлений Кант был убежден в непознаваемости идей в теоретическом смысле, хотя и признавал фактичность свободы в нашем сознании морального императива.

Несмотря на очевидный «практико-догматический» формат царства идей, сформированный в первых двух «Критиках», я полагаю, что в конечном итоге Кант увидел уникальную возможность для восстановления метафизики как жизнеспособной дисциплины человеческого духа в специфической роли рефлексивного суждения. Ведь хотя *реальность* свободы подтверждается как *факт* чистого разума нашим сознанием «долженствования», нашедшего определение в моральном императиве Канта, все же *метафизика* свободы, надо полагать, абсолютно неубедительна для тех, кто не способен постичь логическую силу рационального аргумента и принять его как достаточное основание для мотивации своего стремления к высшему благу в моральном смысле. Такая возможность убеждения обеспечивается рефлексивным суждением о восторге и удовольствии, которые может дать переживание случайной

perience could ever be congruent with them.” Nevertheless, ideas “have their reality, and are by no means chimeras” (*KrV*, В 370-371; Kant, 1996a, p. 362).

Like Plato, Kant “found his ideas primarily in whatever is practical” (*ibid.*), above all in connection with the idea of freedom and morality; but, like Plato, he saw that the realm of the supersensible includes much more — and, like Plato, he recognised that the supersensible acts as original source and paradigm of what makes up the content of our experience, whether it belongs to the realm of virtue or knowledge, and not the other way around. Nevertheless, because of his limitation of theoretical cognition to the realm of appearances, Kant was convinced of the unknowability of ideas in a theoretical sense, though he admitted recognition of the facticity of freedom in our consciousness of the moral imperative.

Despite the ostensible “practico-dogmatic” outcome for the realm of ideas achieved by the project of his first two *Critiques*, in the final account, I believe Kant saw the unique possibility for the re-establishment of metaphysics as a viable discipline of the human spirit in the specific role of reflective judgment. For although the *reality* of freedom is confirmed as a *fact* of pure reason by our consciousness of the “ought” as defined by Kant’s moral imperative, yet a *metaphysics* of freedom must remain without any power of persuasion for those incapable of comprehending the logical force of rational argument and accepting it as sufficient grounds for motivating their pursuit of the highest good in a moral sense. This possibility of persuasion is provided by reflective judgment upon the delight and pleasure which the experience of the fortuitous purposiveness of phenomena of beauty and sublimity in art and nature, as well as phenomena of organic life, because of their universal subjective appeal, can afford.

целесообразности явлений прекрасного и возвышенного в искусстве и природе, а также явлений органической жизни в силу их универсальной субъективной привлекательности.

Кант обнаруживает эту возможность в принципе целесообразности в том виде, как он проявляется в сфере естественных причин, а также в том, как он выступает в роли принципа суждения в свободной рефлексивной деятельности по отношению к конкретным феноменам природы и искусства, в отличие от детерминирующей операции суждения при осуществлении бессознательных операций с целью подведения чувственного содержания под правила рассудка. Для задачи систематизации и объяснения специфического набора природных феноменов, а именно феномена жизни и живых организмов, суждение требует принципа субъективной целенаправленности, который Кант выводит из общего понятия цели. Цель для Канта — это «понятие об объекте, поскольку оно содержит в себе также основание действительности этого объекта» (AA 05, S. 180; Кант, 2001, с. 101).

Идея природы как системы конечных причин тесно связана с регулятивной ролью идей, изложенной в «Критике чистого разума», но есть и важные различия — в частности, в том, что Кант переходит от чисто механической концепции причинности к той, которая должна учитывать феномены организации. Такие феномены приводят нас конкретно к мысли (гипотезе) о сверхчувственном основании природы, являющемся не просто безусловным основанием или первой причиной в смысле «гиперфизического» начала системы механически связанных причин и следствий, но «чем-то вроде» разумного существа, которое имело намерение, чтобы они получили именно такую целевую форму по отношению к нашим разумным способностям. Поскольку мы познаем законы природы только эмпирически, мы не можем своим разумом «достичь внутреннего, вполне достаточного принципа возможности природы», который «заложен в сверхчувственном». Согласно концепции каузальности, имманентной нашему рассудку, мы не можем знать, например,

Kant discovers this possibility in the principle of purposiveness as it manifests itself in the realm of natural causes, and in the manner in which it comes into play as the principle of judgment in its free reflective activity with regard to specific phenomena of nature and art, as opposed to the determinative operation of judgment in carrying out its unconscious operations for the purpose of subsuming sense content under the rules of understanding. For the task of a systematisation and explanation of a specific set of natural phenomena, namely the phenomena of life and living organisms, judgment requires a principle, that of a subjective purposiveness, which Kant derives from the general concept of a purpose. Purpose is for Kant “the concept of an object, insofar as it contains the ground of the object’s actuality” (KU, AA 05, p. 180; Kant, 1987, p. 20).

The idea of nature as a system of final causes is closely related to the regulative role of ideas as expounded in the *Critique of Pure Reason*, but there are important differences, specifically with regard to Kant’s progression from a merely mechanical concept of causation to one which is supposed to account for phenomena of organisation. Such phenomena lead us, namely, to think (to hypothesise) a supersensible basis of nature that is not merely an unconditional ground or first cause in the sense of the “hyperphysical” beginning of a system of mechanically connected causes and effects, but as “something like” an intelligent being whose intention it was that they should have just this purposive form with respect to our intelligent faculties. Because we cognise the laws of nature only empirically, we cannot by our reason “reach the inner and completely sufficient principle of the possibility of nature”, which “lies in the supersensible”. According to the concept of causality immanent in our understanding, namely, we cannot know, for example,

достаточно ли продуктивной способности природы также для вынесения суждения о том, что мы считаем формирующимся или соединяющимся согласно идее целей, как ее достаточно для того, для чего, по нашему мнению, нужен лишь механизм природы, и действительно ли в основе вещей как истинных целей природы... лежит совершенно другой вид первоначальной каузальности, который вообще не может содержаться в материальной природе или в ее интеллигибельном субстрате, а именно некий архитектурный рисунок (AA 05, S. 388; Кант, 2001, с. 597).

Тем не менее наличие таких феноменов, как живые организмы, склоняет нас к тому, чтобы отдать предпочтение последней гипотезе, ибо несомненно, «что в отношении нашей способности познания один лишь механизм природы не может дать основания для объяснения происхождения организмов» (AA 05, S. 389; Кант, 2001, с. 597).

Феномены естественной организации приводят Канта к постулированию целесообразности как принципа рефлексивного суждения, поскольку для объяснения «столь очевидной связи вещей по конечным причинам надо мыслить каузальность, отличную от механизма [природы], а именно каузальность действующей сообразно целям (разумной) причины мира». Но это не следует понимать как объективную целесообразность — скорее как «технический способ объяснения», то есть объяснение вещей на основе того, что мы воспринимаем как их целесообразную организацию или поведение, является принципом («не более как максима») рефлексивного суждения, а «понятие такой каузальности есть только идея», которую мы не можем принять в качестве реальной, но которой можем пользоваться только «как путеводной нитью для рефлексии» (AA 05, S. 388—389; Кант, 2001, с. 597, 599).

Объективная целесообразность вещей природы не может быть ни выведена *a priori* из понятия вещи, ни доказана *a posteriori*, или эмпирически. Скорее, мы используем понятие цели,

whether nature's productive ability, which is quite adequate for whatever seems to require that nature be like a machine, is not just as adequate for [things] that we judge to be formed or combined in terms of the idea of purposes [or] whether things [considered] to be actual natural purposes [...] are in fact based on a wholly different kind of original causality, namely, an architectonic understanding, which cannot at all lie in material nature nor in its intelligible substrate (KU, AA 05, pp. 389; Kant, 1987, p. 269).

Nevertheless, phenomena like living organisms lead us to favour the latter hypothesis, for it is certain, “that the mere mechanism of nature cannot provide our cognitive power with a basis on which we could explain the production of organized beings” (KU, AA 05, p. 389; Kant, 1987, p. 269).

Phenomena of natural organisation lead Kant to posit purposiveness as a principle of reflective judgment, since in order to account “for the very manifest connection of things in terms of final causes we must think a causality distinct from mechanism — viz., the causality of an (intelligent) world cause that acts according to purposes”. But this is not to be understood as objective purposiveness; rather the “technical manner of explanation,” i.e. the explanation of things on the basis of what we perceive as their purposive organisation or behaviour is a principle (a “mere maxim”) of reflective judgment, and “the concept of that causality is a mere idea”, for which we can claim no reality, but which we can only use “as a guide for reflection” (KU, AA 05, pp. 388-389; Kant, 1987, pp. 269-270).

An *objective* purposiveness of things of nature can neither be derived *a priori* from the thing's *concept*, nor can it be proven *a posteriori* or empirically. Rather, we use the concept of a purpose as “a subjective basis on which we connect presentations within us” in or-

«чтобы сделать природу понятной по аналогии с некоторым субъективным основанием связи представлений в нас» (AA 05, S. 360; Кант, 2001, с. 531; курсив мой. — М.-Э. З.). Более того, именно контингентность целесообразности, или ее случайный характер, другими словами, тот факт, что «природа, рассматриваемая только как механизм, могла бы устроить себя и иначе, на тысячу разных ладов, не наталкиваясь именно на единство по такому принципу» — вот что существенно для роли целесообразности как принципа рефлексивного суждения. Таким образом, субъективный принцип целесообразности ведет к сверхчувственному, поскольку «нет никакой надежды найти хотя бы малейшее априорное основание для этого вне понятия о природе, а не в нем» (AA 05, S. 360; Кант, 2001, с. 531). Целесообразность природы, таким образом, привносится в исследование природы лишь «проблематически», «чтобы по аналогии с целевой каузальностью подвести его под принципы наблюдения и исследования, не притязая на то, чтобы объяснить его в соответствии с ней» (AA 05, S. 360; Кант, 2001, с. 531).

Аналогия и эстетическое суждение как подход к пониманию сверхчувственного

Принцип целесообразности служит средством удостоверить реальность сверхчувственного, но также и сориентировать нас на аналогичный опыт сверхчувственного и обеспечить этот опыт — эта роль проявляется в эстетических суждениях о прекрасном и возвышенном в природе и искусстве. Проявления красоты в природе и искусстве вызывают в нас чувство удовольствия (в случае возвышенного — чувство дискомфорта или неприязни, за которым следует удовольствие) из-за неожиданной гармонизации, которую они производят среди наших интеллектуальных способностей, то есть из-за их способности к тому, что воспринимается на эмоциональном уровне как неожидан-

der to “grasp nature by analogy with [that] subjective basis” (KU, AA 05, p. 360; Kant, 1987, p. 236; my italics — M.- É. Z.). Moreover, it is precisely the *contingency* of the purposiveness or its *fortuitous* nature, in other words, the fact that “nature, considered as mere mechanism could have structured itself differently in a thousand ways without hitting on precisely the unity in terms of a principle of purposes,” that is essential to its role as principle of reflective judgment. Thus, the subjective principle of purposiveness leads to the supersensible, for “we cannot hope to find *a priori* the slightest basis for that unity unless we seek it beyond the concept of nature rather than in it” (KU, AA 05, pp. 359-360; Kant, 1987, pp. 235-236). The purposiveness of nature is thus brought to investigation of nature only “problematically”, “so as to bring nature under principles of observation and investigation by *analogy* with the causality in terms of purposes, without presuming to *explain* it in terms of that causality” (KU, AA 05, p. 360; Kant, 1987, p. 236).

Analogy and Aesthetic Judgment as Approach to the Supersensible

The role of the principle of purposiveness as a means not just of affirming the reality of, but also of orienting ourselves toward and providing an analogous experience of, the supersensible, is instantiated by aesthetic judgments of beauty and the sublime in nature and art. Manifestations of beauty in nature and art arouse in us a feeling of pleasure (in the case of the sublime, of discomfort or malaise followed by pleasure) because of the unexpected harmonisation they produce among our intelligent faculties, i.e. because of their conduciveness to what is perceived at an emotional level as an unexpected or fortuitous ‘repurposing’ or (re-)integration of our imagination, under-

ное или случайное «перенацеливание» или (ре)интеграция нашего воображения, рассудка, разума и желаний⁴. Такие проявления вызывают своего рода резонирующую слаженность, или согласованную кооперацию между нашими способностями, что придает самому опыту своего рода случайную целесообразность — как будто существо, наделенное рассудком, задумало, чтобы все было именно так, хотя у нас нет объективно познаваемого основания предполагать это.

В заметках по метафизике Кант пишет, что «способность к идеям — это проявление божественного в нашей душе». Для сравнения, органы чувств дают «только образы или видимость» (AA 18, S. 130). Но поскольку никакие объекты чувственного восприятия им не соответствуют, идеи способны лишь к «субъективному выведению» из природы разума. По мнению Канта, каждая идея «уникальна (*individuum*), независима и вечна» (Ibid.). Другими словами, каждая идея единственна в своем роде и в конечном счете понятна только из себя и через себя. Даже если идеи не являются объек-

⁴ Конечно, необходимо различать, каким образом прекрасное и возвышенное вызывают в нас свободное или незаинтересованное благорасположение. Прекрасное делает это непосредственно, благодаря своей соразмерности с нашей способностью воображения или «изображения», а возвышенное — косвенно, в результате своей несообразности и несоизмеримости с этой способностью. В силу этого проявления прекрасного гармонируют с понятиями рассудка и могут быть свободно отнесены к ним, в то время как проявления возвышенного направляют наши мысли к идеям разума. Здесь, однако, интерес представляет сходство между проявлениями прекрасного и возвышенного в отношении нашей способности суждения, поскольку оба они позволяют нам делать свободное (неопределенное) единичное суждение рефлексии, в противоположность суждению логически необходимому или чувственно определенному. Суждение рефлексии тем не менее может претендовать на общезначимость для всех субъектов благодаря нашим общим умственным способностям, обеспечивающим его сообщаемость, и оправданному ожиданию того, что другие, подобные нам, также испытывают чувство удовольствия, которое вызывают такие проявления, и смогут оценить их таким же образом (ср. AA 05, S. 244–245, также S. 275; Кант, 2001, с. 253, 255, также с. 331).

standing, reason, and desire.³ Such manifestations evoke a kind of resonating consonance or concordant cooperation among our faculties which lends to the experience itself a kind of fortuitous purposiveness — *as though* a being endowed with understanding had intended it to be this way, even though we have no objectively cognisable cause to assume as much.

In his posthumous manuscripts on metaphysics, Kant writes that it is “the divine aspect of our soul that it is capable of ideas.” In comparison, the senses give “only images or appearances” (HN, AA 18, p. 132). But since no objects of sensory perception correspond to them, ideas are capable only of a “subjective derivation” from the nature of reason. In Kant’s view, every idea is “unique (individual), independent and eternal” (HN, AA 18, p. 130). In other words, every idea is singular in its kind, and ultimately understandable only from and through itself. Even if ideas are not the object of any cognition, and are not made accessible in any categorical synthesis of the manifold given by the forms of sensual perception, these

³ Certainly, it is necessary to distinguish the manner in which the beautiful and the sublime arouse in us a free or disinterested liking. The beautiful does this directly, by its proportionality to our power of imagination or “exhibition”, the sublime indirectly, as a result of its disproportionality and incommensurability to that same power. Because of this, manifestations of beauty harmonise with and can be thus freely referred to concepts of the understanding, while manifestations of the sublime direct our thoughts to ideas of reason. What is of interest here, however, is the similarity shared by manifestations of the beauty and the sublime in relation to our power of judgment, insofar as both permit us to make a freely enacted (indeterminate) singular judgment of reflection, as opposed to a logically necessary or sensually determined one, a judgment which nonetheless can claim universal validity for all subjects due to our shared mental capacities, ensuring their *communicability*, and the justified expectation that others like us will also experience the feeling of pleasure which such manifestations arouse and be able to judge them in the same manner accordingly (cf. KU AA 05, pp. 244-245; cf. p. 275; Kant 1987, pp. 97-99, cf. p. 136).

том познания и не становятся доступными в каком-либо категориальном синтезе многообразного, который дан в формах чувственного восприятия, эти пограничные понятия разума оказывают реальное влияние на познание и могут быть охарактеризованы их воздействием на чувственно воспринимаемый мир, поскольку они, с одной стороны, делают возможным объединение индивидуального опыта в единую совокупность знаний, а с другой — делают наши действия, реальные проявления нашей свободы в мире феноменов, доступными для познания и описания как таковые с точки зрения каузальности через свободу.

Кант отличает «целесообразность природы» как априорное понятие, «которое имеет свое происхождение исключительно в рефлектирующей способности суждения», от практической целесообразности «человеческого искусства или же нравственности». Тем не менее субъективная целесообразность, выступающая в качестве принципа рефлективного суждения, понимается «по аналогии» с практической целесообразностью (AA 05, p. 181; Кант, 2001, с. 103). Хотя согласие природных феноменов с намерением и потребностью нашего рассудка открывать в многообразии эмпирических законов всеобщность принципов необходимо для прогресса познания, все же это согласие должно считаться случайным, и именно этот факт заставляет Канта установить принцип случайной или непреднамеренной целесообразности в качестве принципа рефлективной способности суждения. Ведь, хотя это и представляется необходимым, целесообразная компоновка наших познавательных способностей по отношению к эмпирическому содержанию, которое они призваны постигать, еще не дает оснований для некоего рационального энтузиазма или интеллектуального благорасположения к должному (то есть к идее долга и изначальной моральной предрасположенности в ее отношении к безусловно доброму), которая тесно связана с нашим незаинтересованным благорасположением к прекрасному и возвышенному.

boundary concepts of reason have a real influence on knowledge and can be characterised by their effects on the sensible world, insofar as they make possible the integration of individual experiences to a unified body of knowledge, on the one hand, and, on the other, make our actions, the actual effects of our freedom in the phenomenal world recognisable and describable as such from the point of view of a causality through freedom.

Kant distinguishes the “purposiveness of nature” as an *a priori* concept “that has its origin solely in reflective judgment” from practical purposiveness “in human art or in morality.” Nonetheless, the subjective purposiveness which acts as principle of reflective judgment is conceived of “in analogy” to practical purposiveness (KU, AA 05, p. 20; Kant, 1987, p. 181). Although the agreement of natural phenomena with the intention and need of our understanding to discover in the manifold of empirical laws a universality of principles is indispensable for the progress of cognition, yet this agreement must be considered fortuitous, and this fact is what leads Kant to establish the principle of fortuitous or unintentional purposiveness as the principle of reflective judgment. For though it appears necessary, the purposive arrangement of our cognitive faculties with regard to the empirical content which they are meant to grasp is not made possible by a kind of rational enthusiasm or intellectual liking for the *ought* (i.e. for the idea of duty and the original moral disposition, in its relation to the absolute good) that is closely allied to our disinterested liking for the beautiful and the sublime.

Kant calls the idea of the good when accompanied by affect *enthusiasm* (KU, AA 05, p. 272; Kant, 1987, p. 132). Although enthusiasm, in-

Идею доброго, соединенную с аффектом, Кант называет *энтузиазмом* (AA 05, S. 272; Кант, 2001, с. 321). Хотя энтузиазм в той мере, в какой он остается простым аффектом, может препятствовать разуму «свободно размышлять об основоположениях, чтобы согласно им определить себя», и в этом отношении никак не заслуживает «благорасположения разума», тем не менее, как заявляет Кант, «эстетически энтузиазм возвышен, так как он есть напряжение сил через идеи, вызывающие такой порыв души, который действует гораздо сильнее и длительнее, чем побуждение, получаемое от чувственных представлений» (AA 05, S. 272; Кант, 2001, с. 323). Кант говорит об энтузиазме как «восторженном состоянии» (*Begeisterung*) в положительном смысле применительно к моральному поступку в «Религии в пределах только разума» (AA 06, S. 46–50; Кант, 1994в, с. 48–53) и как о «вдохновляющем» в трактате «О поговорке “Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики”» (AA 08, S. 287; Кант, 1994а, с. 277). Особый тип энтузиазма Кант описывает как такой, который «не создает опасности *мечтательности*», поскольку он чисто негативен, так как идея свободы непостижима и «отрезает путь всякому положительному изображению» (AA 05, S. 275; Кант, 2001, с. 329, 331). Кант подразумевает здесь прежде всего эффект проявления возвышенного в моральном поведении («чистый моральный образ мыслей» (AA 08, S. 287; Кант, 1997а, с. 277)) как побуждение к моральному поступку. В «Критике способности суждения» он говорит об аналогичном эффекте возвышенного в природе (AA 05, S. 268–269; Кант, 2001, с. 313). В «Религии...» моральный энтузиазм предстает как аффект, противодействующий склонности к злу и склонности действовать исходя из последствий, которые мыслятся как обеспечение счастья в смысле эгоистического своекорыстия, путем восстановления чистоты закона как «основания всех максим» и «самого по себе достаточного мотива» нашей способности выбора (AA 06, p. 33, 34, 46; Кант, 1994в, с. 34, 36, 44).

sofar as it remains a mere affect may prevent the mind from engaging in “free deliberation about principles with the aim of determining itself according to them” and in this regard in no way deserves “to be liked by reason,” yet, he declares, “enthusiasm is sublime aesthetically, because it is a straining of our forces by ideas that impart to the mind a momentum whose effects are mightier and more permanent than are those of an impulse produced by presentations of sense” (KU, AA 05, p. 272; Kant, 1987, p. 132). Kant speaks of enthusiasm (*Begeisterung*) in a positive sense in relation to moral action in *Religion within the Bounds of Mere Reason* (cf. RGV, AA 06, pp. 46-50; Kant, 1996b, pp. 90-94) and in *On the Common Saying: That May Be Correct in Theory, but It is of No Use in Practice* (TP, AA 08, p. 287; Kant, 1996c, p. 289). The particular type of enthusiasm he has in mind “avoids fanaticism because it is merely negative”, since the idea of freedom is not knowable and “precludes all positive exhibition whatever” (KU, AA 05, p. 275; Kant, 1987, p. 135). Kant is thinking here primarily of the effect of the presentation of the sublime in moral behaviour (a “pure moral disposition” – TP, AA 08, p. 287; Kant, 1996c, p. 289) as an incentive to moral action. In the *Critique of Judgment*, he speaks of a similar effect of the sublime in nature (KU, AA 05, pp. 268-269; Kant, 1987, pp. 128-130). In *Religion*, moral enthusiasm appears as an affect which counteracts the tendency to evil and the inclination to act according to consequences conceived as securing one’s happiness in the sense of egotistic self-interest by restoring the purity of law as “supreme ground of all our maxims” and “self-sufficient incentive” of our power of choice (RGV, AA 06, p. 46; Kant, 1996b, p. 91).

In the posthumous collection of his *Notes on Moral Philosophy*, Kant refers to the task of the

В заметках (рефлексиях) по моральной философии Кант называет задачей морального философа выработку склонности к добру (AA 19, S. 220–221). Применение морального аффекта в качестве побуждения рассматривается как средство достижения гармонии этой склонности с моральными принципами, чтобы человек мог «действительно любить то, что он одобряет, и действительно находить презренным то, что достойно отвращения» (AA 19, S. 220).

Как правило, позиция Канта состоит в том, что действия являются моральными, если они совершаются из простого рационального убеждения в наших моральных обязанностях, независимо от того, склонны мы выполнять их или нет (Ibid.). Тем не менее он выделяет такой вид чистого аффекта, который противостоит склонности действовать ради личной выгоды и может быть использован в моральном наставлении для возвышения, вдохновения и облагораживания. В качестве примера он отмечает отвращение, которое человек естественно испытывает «перед ложью», производящей «гораздо большее впечатление, чем весь воображаемый вред чужого презрения», который мы можем представить себе как результат этого (Ibid.).

В этом же ключе в третьей «Критике» Кант рассматривает возможность «чистого и безусловного интеллектуального благорасположения», объектом которого является «моральный закон в его могуществе, распространяющемся на все и всякие предшествующие ему побудительные силы души» (AA 05, S. 271; Кант, 2001, с. 321).

Позиция Канта здесь выглядит парадоксальной. Ибо, хотя мы осознаем нравственно доброе не по склонности и не в расчете на преимущества, которые могут быть получены от наших действий в связи с нашим счастьем, все же аффект, возникающий от впечатления морального поведения, совершенного из чувства долга, может вызвать энтузиазм к чистому моральному образу мыслей и таким образом побудить человека к совершению моральных поступков, поскольку, как он объясняет в «О поговорке»,

moral philosopher to produce an inclination for the good (*Refl* 6988, AA 19, pp. 220-221; Kant, 2005, p. 455). Applying moral affect as an incentive is considered as a means of achieving a harmony of inclination with moral principles, so that one may “really love, what one approves, and really abhor, what one finds abhorrent” (*Refl* 6988, AA 19, p. 220; tr. M.-E. Z.; cf. Kant, 2005, p. 455).

As a rule, Kant’s position is that actions are moral if they are performed from the mere rational conviction of our moral duties, whether we are inclined to perform them or not (cf. *ibid.*). Nonetheless, he identifies a kind of pure affect which is opposed to the inclination to act for the sake of private utility and which may be applied in moral instruction to elevate, inspire, and ennoble. As example, he notes the aversion that one naturally feels “before a lie”, which “makes a much stronger impression than all the represented disadvantages or the contempt of others” that we may imagine as resulting therefrom (*ibid.*)

In this vein, in the third *Critique*, Kant considers the possibility of a “pure and unconditional intellectual liking” whose object is “the moral law in its might, the might that it exerts in us over any and all of those incentives of the mind that precede it” (*KU*, AA 05, p. 271; Kant, 1987, p. 131).

Kant’s position here appears paradoxical. For while it is not by inclination or by looking to any advantages that might accrue from our actions with regard to our happiness that we realise the moral good, yet the affect which arises from the impression of moral behaviour, performed from a sense of duty, may inspire *enthusiasm* for a pure moral disposition, and so motivate one to perform moral actions oneself, since, as he explains in *On the Common Saying*,

никакая идея так не возвышает человеческий дух и не вдохновляет его, как именно идея чисто морального образа мыслей, который выше всего ценит долг, противоборствует бесчисленным проявлениям зла в жизни и даже самым обманчивым ее соблазнам и в конце концов побеждает их... Человек сознает, что он может это сделать, ибо он должен, и такое сознание раскрывает в нем глубину божественных задатков, которые вызывают в нем священный трепет перед величием и возвышенностью его истинного назначения (AA 08, S. 287; Кант, 1994а, с. 277).

Речь идет о том, чтобы представить соблюдение долга «во всей его чистоте» как «метод настойчивого внушения обязанностей» (AA 08, S. 288; Кант, 1994а, с. 277). Эта форма «прагматического принуждения» эффективна постольку, поскольку человеческая «способность произвола тоже в чувственно воспринимаемом, и первое его движение проистекает из чувственно воспринимаемого»; однако такое «принуждение» в то же время соответствует сохранению внутренней свободы, поскольку, хотя оно «происходит *per stimulos*», оно делает это лишь «косвенно», поскольку человек «действует согласно размышлению» (AA 19, S. 222–223).

Таким образом, хотя «наша свобода должна стоять на законах» и, «следовательно, не подчиняться наклонности к какому-либо удовольствию» (AA 19, S. 228) и хотя «в вынесении суждения не должно быть речи о моральном чувстве (это дело не чувства, а выбора)» (AA 19, S. 233), тем не менее интуиция, чувство, ощущение играют незаменимую роль в применении законов. Такое понимание привития нравственного чувства с целью реализации нравственно доброго опирается на понятие «разумного себялюбия», которое «выводит правило для частного из всеобщего и посредством него». Благодаря разумному себялюбию мы осознаем, что наше счастье «зависит от свободы других разумных существ» (AA 19, S. 272–273). Другими словами, благодаря ему мы понимаем, что не можем заботиться только о своем личном

no idea so elevates the human mind and animates it even to inspiration (*Begeisterung*) as that of a pure moral disposition, revering duty above all else, struggling with the countless ills of life and even with its most seductive allurements and yet overcoming them. That the human being is aware that he can do this because he ought to discloses within him a depth of divine predispositions and lets him feel, as it were, a holy awe at the greatness and sublimity of his true vocation (*TP*, AA 08, p. 287; Kant, 1996c, p. 289).

It is a question here of *representing* the observance of duty “in all its purity” as “a method of inculcating duties” (*TP*, AA 08, p. 286; Kant, 1996c, p. 288). This form of “pragmatic coercion” is effective insofar as “one’s power of choice is also sensible, and the first movement stems from the sensible”; yet such “coercion” is at the same time in keeping with the preservation of inner freedom, for while it “occurs *per stimulos*”, it does this only “*indirecte*”, insofar as one “proceeds in accordance with reflection” (*Refl* 6998, AA 19, pp. 222–223; Kant, 2005, p. 456).

Thus, while “Our freedom must stand under laws” and “consequently not be subjected to an inclination for any sort of gratification” (*Refl* 7021, AA 19, pp. 228; Kant, 2005, p. 456), and while “There must be no talk of moral feeling in the case of judgment (it is not a matter of sense, but of choice)” (*Refl* 7042, AA 19, p. 233; Kant, 2005, p. 457), nevertheless intuition, sense, feeling play an indispensable role in the application of laws. This understanding of the inculcation of moral feeling for the purpose of realising the moral good relies on a concept of “rational self-love,” which “obtains the rule for the individual from and through the universal”. By rational self-love we become aware that our happiness “depends on the freedom of other rational beings” (*Refl* 7199, AA 19, pp. 272–273; Kant, 2005, p. 463). In other words, through rational self-love we realise that we

счастье, «направленном лишь на удовлетворение инстинктов и на благополучие», но что наше счастье должно исходить от «общезначимой воли» и быть ограничено условиями, позволяющими нам выступать в качестве творцов общего счастья или «по крайней мере не мешать другим быть творцами их собственного счастья» (AA 19, S. 273).

Определимость субъекта идеей безусловно доброго, «субъекта, который может ощущать в себе *препятствия* со стороны чувственности, но в то же время ощущать как модификацию своего состояния превосходство над чувственностью благодаря преодолению этих препятствий, т. е. [испытывать] моральное чувство», «родственна эстетической способности суждения и его формальным условиям» (AA 05, S. 267; Кант, 2001, с. 309, 311). Хотя решение о том, чтобы поступить в соответствии с «безусловно добрым», относится к «чисто интеллектуальному», а не эстетическому суждению, моральное чувство позволяет нам «представить законосообразность поступка из чувства долга также и как нечто эстетическое, т. е. как возвышенное или же как прекрасное» (AA 05, S. 267; Кант, 2001, с. 311).

Сходство между моральным чувством и нашими рефлексивными суждениями о прекрасном и возвышенном основано на их незаинтересованности и, следовательно, на их свободе в отношении их объектов. Объект соотносится с чувством удовольствия, а именно в той мере, в какой он либо приятен чувству, либо прекрасен, либо возвышен, либо безусловно добр (AA 05, S. 266; Кант, 2001, с. 309). Прекрасное, в отличие от просто приятного, предполагает такое качество объекта, которое может быть осмыслено. Это позволяет ему «содействовать культуре» и воспитанию «некоторой либеральности образа мыслей», приучая нас «обращать внимание на целесообразность в чувстве удовольствия», но не создавая зависимости «благорасположения от чисто чувственного наслаждения» и, следовательно, независимо от интереса (AA 05, S. 266, 269; Кант, 2001, с. 309,

cannot concern ourselves solely with our own individual happiness as “directed only toward satisfaction of instincts and well-being,” but that our happiness must come from a “universally valid will,” and be restricted by conditions that enable us to act as authors of universal happiness or to “at least not contradict others being the authors of their own happiness” (*Refl* 7199, AA 19, 273; Kant, 2005, p. 463).

The *determinability of the subject* by the idea of the absolute good, “a subject who can sense within himself, as a *modification of his states, obstacles*, in sensibility, but at the same time his superiority to sensibility in overcoming these obstacles, which determinability is moral feeling”, is “akin to the aesthetic power of judgment and its *formal conditions*” (KU, AA 05, p. 267; Kant, 1987, p. 127). Even though the decision to act according to “the absolutely good” belongs to “pure intellectual” and not to aesthetic judgment, moral feeling enables us “to present the lawfulness of an act done from duty as aesthetic also, i.e. as sublime or for that matter beautiful” (KU, AA 05, p. 267; Kant, 1987, p. 127).

The kinship between moral feeling and our reflective judgments of the beautiful and the sublime is grounded in their disinterestedness and hence in their freedom regarding their objects. An object is related to the feeling of pleasure, namely, insofar as it is either agreeable to sense, beautiful, sublime or absolutely good (KU, AA 05, p. 266; Kant, 1987, p. 126). The beautiful, as opposed to the merely agreeable, involves a quality of the object that can be made intelligible. This enables it to “contribute to culture” and the cultivation of “a certain *liberality* in our way of thinking”, by teaching us “to be mindful of purposiveness in the feeling of pleasure,” but independently of the determinate “liking from mere enjoyment of sense” and therefore independently of interest (KU, AA 05, p. 266; Kant, 1987, p. 126). The beauti-

315). Таким образом, прекрасное может подготовить нас «к тому, чтобы любить нечто, даже природу, без всякого интереса» (AA 05, S. 267; Кант, 2001, с. 311). Такая бескорыстная любовь и есть наша любовь к нравственно доброму.

Суждение о возвышенном предполагает такое представление природы, которое противоположно нашей способности показывать ее через чувства и дает нам понять, что идеи (такие как идея абсолютной тотальности) не могут быть изображены, но только мыслимы; в эстетическом суждении «способность воображения напрягается... так как она основывается на чувстве того назначения души, которое полностью выходит за область природы» (AA 05, S. 268; Кант, 2001, с. 313). В этом плане речь идет о субъективных основаниях нашего опыта возвышенного, «они направлены против чувственности, служа целям практического разума; но оба объединены в одном и том же субъекте, [оба] целесообразны по отношению к моральному чувству» (AA 05, S. 267; Кант, 2001, с. 311).

Наконец, «безусловно доброе» как «объект морального чувства» оценивается «субъективно по внушаемому им чувству» как «определенность сил субъекта представлением о безусловном принуждающем законе» (AA 05, S. 267; Кант, 2001, с. 309). Если удовольствие, которое мы получаем от прекрасного в природе, «предполагает и культивирует некоторую либеральность образа мыслей, т. е. независимость благорасположения от чисто чувственного наслаждения», то оно представляет нашу свободу как форму игры, тогда как мораль представлена в «закономерном деле... где разум должен принуждать чувственность» (AA 05, S. 268–269; Кант, 2001, с. 313, 315). В этом отношении косвенное удовольствие, которое мы получаем от возвышенного, в большей степени, чем удовольствие от прекрасного, направлено на то, чтобы вызвать чувство, способствующее исполнению нашего долга и реализации морально доброго.

Так или иначе, ободряющий опыт внезапно согласования чувственно воспринимаемых отношений или эмпирически познаваемых яв-

ful can thus prepare us “for loving something, even nature, without interest” (KU, AA 05, p. 267; Kant, 1987, p. 127). Such a disinterested love is our love for the moral good.

Judgment of the sublime involves a presentation of nature which resists our ability to exhibit it through sense, and makes us aware that ideas (such as the idea of absolute totality) cannot be exhibited, but only thought; it “strains the imagination because it is based on a feeling that the mind has a vocation that wholly transcends the domain of nature” (KU, AA 05, p. 268; Kant, 1987, p. 128). For it refers to the subjective bases of our experience of the sublime “as they are purposive in relation to moral feeling, namely, against sensibility but at the same time, and within the very same subject, for the purposes of practical reason” (KU, AA 05, p. 267; Kant, 1987, p. 127).

The “*absolutely good*”, finally, as “the object of moral feeling” is “judged subjectively by the feeling it inspires” as “the ability of the subject’s powers to be determined by the conception of a law that *obligates absolutely*” (KU, AA 05, p. 267; Kant, 1987, p. 126). While the pleasure we take in the beautiful in nature “presupposes, as well as cultivates a certain *liberality* in our way of thinking, i.e. an independence of the liking from the mere enjoyment of sense,” it presents our freedom as a form of play, whereas morality is “subject to a law-governed *task* [...] where reason must exert its dominance over sensibility” (KU, AA 05, pp. 268–269; Kant, 1987, pp. 127–128). In this regard, the indirect pleasure we take in the sublime is more attuned than the pleasure we take in the beautiful to eliciting a feeling favourable to performing our duty and realising the morally good.

In either case, the exhilarating experience of an unexpected harmonisation of sensibly perceived relationships or empirically cognisable

лений со структурой и функционированием нашего интеллекта связывает (вышеупомянутым образом) идею добра с чувством удовольствия, которое вдохновляет нас на выполнение нашего долга, хотя механизм, с помощью которого мысль может вызвать эмоцию, не может быть определен *a priori*:

Чтобы хотеть того, к чему только разум может предписать долженствование чувственно аффицируемому разумному существу, для этого требуется, конечно, способность разума возбуждать чувство удовольствия или благорасположения к исполнению долга, следовательно, причинность разума определять чувственность согласно со своими принципами. Однако совершенно невозможно уяснить себе, т.е. *a priori* сделать понятным, как простая мысль, сама не содержащая в себе ничего чувственного, может вызвать ощущение удовольствия или неудовольствия; ибо это есть особый род причинности, относительно которого, как и относительно всякой причинности, мы ничего не можем определять *a priori*, и поэтому принуждены допрашивать о ней только опыт (AA 04, S. 460; Кант, 1997б, с. 265).

Как простая мысль или идея разума может быть причиной эффекта, принадлежащего сфере чувственного опыта? Этот вопрос ставит нас перед той же дилеммой, что и идея Канта о каузальности из свободы: как причина, не являющаяся физической, может быть причиной или объяснением ряда причин и следствий, воспринимаемых в сфере чувственно созерцаемых явлений? О том, что это действительно так, свидетельствует наше осознание морального императива как «высшего закона свободы» и реальности свободы, которую он подразумевает. Таким образом, хотя мы не можем знать безусловную, «верховную причину мира» в отношении спекулятивного разума, или безусловную необходимость морального императива, мы должны ее предполагать. Тем не менее «постигаем все же его непостижимость», и это для Канта парадоксально положительный результат надлежащего ограничения спекулятивно-

occurrences with the structure and functioning of our intelligence thus connects the idea of the good with a feeling of pleasure which inspires us to fulfil our duty, though the mechanism cannot be determined *a priori* by which a thought may produce an emotion:

In order to will that for which reason alone prescribes the ought to a sensuously affected rational being, a capacity of reason to *induce a feeling of pleasure* or of delight in fulfilling duty is admittedly needed, and hence a causality of reason to determine sensibility in conformity with principles. But it is quite impossible to understand, i.e. to make comprehensible *a priori*, how a mere thought, which itself contains nothing sensuous, may produce a sensation of pleasure or displeasure; for that is a special kind of causality about which, as about any causality, we can determine nothing whatever *a priori* but must for this consult experience alone (GMS, AA 04, p. 460; Kant, 2011, p. 148).

How should a mere thought or idea of reason be the cause of an effect which belongs to the realm of sense experience? With this question, we are brought face to face with the same dilemma which was raised with regard to Kant's idea of a causality from freedom: namely, how does a cause which is not physical act as the occasion of, or provide an explanation for, a series of causes and effects perceivable in the realm of sensibly intuitable appearances? That this is indeed the case is evidenced by our consciousness of the moral imperative as "supreme law of freedom" and the reality of freedom which it implies. Thus, although we cannot know the unconditional, the "supreme cause of the world" with respect to speculative reason, or the unconditional necessity of the moral imperative, we must assume it. Yet, "we do comprehend its *incomprehensibility*", and this for Kant is the paradoxically positive result of the proper limitation of speculative and practical reason,

го и практического разума, и это все, что можно «требовать от философии, которая стремится дойти до границы человеческого разума...» (AA 04, S. 463; Кант, 1997б, с. 273, 275).

Хотя Кант характеризует моральный аффект как слепой и тем самым релятивизирует его ценность, все же связь идеи добра с эмоцией в смысле морального чувства получает обоснование в «Критике способности суждения», особенно в ключевом обсуждении «красоты как символа нравственности» в § 59 (AA 05, S. 351–354; Кант, 2001, с. 513). Символическое представление, как подчеркивает Кант, не противоположно интуитивному, но само есть вид интуитивного представления. Однако оно не является *дескриптивным*, то есть не дает объективной *характеристики* понятия. Скорее, оно служит чувственно воспринимаемым *знаком*, который изображает понятие косвенно, по аналогии, и не содержит ничего, что принадлежало бы чувственному созерцанию объекта. Вместо этого он выступает для понятий «средством репродуцирования по присущим способности воображения законам ассоциации» (AA 05, S. 352, ср. S. 351–352; Кант, 2001, с. 515, ср. с. 513). Если такой способ представления можно назвать познанием, то «все наше познание бога только символическое» (AA 05, S. 353; Кант, 2001, с. 517), и то же самое можно сказать обо всех наших представлениях о сверхчувственном, за исключением, пожалуй, идеи свободы. Именно в этом отношении прекрасное может выступать в качестве символа нравственно доброго, точнее, в той мере, в какой разум в своем переживании прекрасного «сознает и некоторое облагораживание... над простой восприимчивостью к удовольствию от чувственных впечатлений и по такой же максиме своей способности суждения оценивает достоинство других» (AA 05, S. 353; Кант, 2001, с. 517), то есть как не подчиненных гетерономии законов опыта, в отличие от эмпирического суждения, но как автономных существ, от которых я могу ожидать,

and this is “all that can be reasonably required of a philosophy that in its principles strives up to the boundary of human reason” (GMS, AA 04, p. 463; Kant, 2011, p. 154).

Although Kant relativises the value of moral affect as blind, yet the connection of the idea of the good with emotion in the sense of moral feeling gains ground in the *Critique of Judgment*, particularly in the decisive discussion of “beauty as a symbol of the moral good” in § 59 (KU, AA 05, pp. 351-354; Kant, 1987, p. 227). Symbolic presentation, as Kant emphasizes, is not opposed to, but is itself “a kind of intuitive presentation”. However, it is not *descriptive*, that is, it does not provide an objective *characterisation* of the concept. Rather, it serves as a sensible *sign*, which exhibits the concept indirectly by analogy, and contains nothing which belongs to the sensible intuition of the object. Instead, it acts as a “means for reproducing concepts in accordance with the imagination’s law of association” (KU, AA 05, p. 352, cf. pp. 351-352; Kant, 1987, p. 227, cf. pp. 226-228). If this manner of presenting can be called cognition, then “all our cognition of God is merely symbolic” (KU, AA 05, p. 353; Kant, 1987, p. 228), and the same may be said for all our ideas of the supersensible, save perhaps the idea of freedom. It is in this respect that the beautiful may act as a symbol of the moral good, namely insofar as the mind in its experience of the beautiful is “conscious of being ennobled [...] above a mere receptivity for pleasure derived from sense impressions”, and insofar as it “assesses the value of other people too on the basis of [their] having a similar maxim in their power of judgment”, namely as not subjected to the heteronomy of empirical laws, as when it judges empirically (KU, AA 05, p. 353; Kant, 1987, pp. 228-229), but as autonomous beings who I may expect to judge

что они будут судить свободно, как я сам⁵. Поскольку наше благорасположение к прекрасному и возвышенному не связано ни с каким интересом, субъект признает в себе и других возможность автономного суждения, и тем самым способность суждения видит себя «относящейся к чему-то в самом субъекте и вне его, что не есть ни природа, ни свобода, но тем не менее связано с основой свободы, а именно со сверхчувственным, в котором теоретическая способность общим и неизвестным [для нас] способом сплавляется в единство с практической способностью», стремление субъекта к осуществлению нравственно доброго оживляется и укрепляется, свобода воли согласовывается с собой по всеобщим законам разума. Таким образом, переживание красоты и суждения вкуса позволяют нам осуществить «переход от чувственного возбуждения к ставшему привычным моральному интересу», чего невозможно достичь с помощью силы убеждения рациональных аргументов. Ведь вкус представляет «способность воображения также в ее свободе как целесобразно определяемую для рассудка, и даже в предметах [внешних] чувств учит находить свободное благорасположение» помимо их привлекательности для чувств (AA 05, S. 354; Кант, 2001, с. 519, 521). Этот потенциал мотивации морального отношения и поведения относится не только к нашему незаинтересованному благорасположению к феноменам прекрасного и к рефлексивным суждениям о них, но и к проявлениям возвышенного в природе и искусстве, а также к проявлениям живой организации. Все эти проявления и гармонизация наших интеллектуальных способностей (дискурсивной и интуитивной, в их связи с воображением и суждением) со способностью желания, осуществляемая переживанием их случайной

⁵ Оправданность этого ожидания и притязания на универсальную, хотя и субъективную обоснованность и, следовательно, сообщаемость эстетических суждений основывается на том, что Кант называет предпосылкой *sensus communis* (см.: AA 05, S. 238–240; Кант, 2001, с. 239, 241, 243).

freely as I do.⁴ Because our liking for the beautiful and the sublime is not connected to any interest, the subject recognises in itself and others the possibility of autonomous judgment and finds itself thereby “referred to something that is both in the subject itself and outside it, something that is neither nature nor freedom and yet is linked with the basis of freedom in which the theoretical and practical power are in an unknown manner combined and joined into a unity”, its desire for the realisation of the morally good is invigorated and strengthened, the freedom of the will is harmonised with itself according to universal laws of reason. The experience of beauty and judgments of taste thus enable us “to make the transition from sensible charm to a habitual moral interest”, in a manner not possible to attain through the compelling force of rational argument. For “taste presents the imagination as admitting, even in its freedom, of determination that is purposive for the understanding and it teaches us to like even objects of sense freely”, apart from their sensible attraction (KU, AA 05, p. 354; Kant, 1987, p. 230). This potential for motivation of a moral attitude and behaviour applies not only to our disinterested liking for, and reflective judgments of, phenomena of beauty, but also to manifestations of the sublime in nature and art, as well as to manifestations of living organisation. All of these manifestations and the harmonisation of our intelligent faculties (discursive and intuitive, in their connection with imagination and judgment) with the faculty of desire effected by the experience of their fortuitous

⁴ The justifiability of this expectation and the claim to a universal if subjective validity and hence communicability of aesthetic judgments is based on what Kant calls the presupposition of a *sensus communis* (cf. KU, AA 05, pp. 238-240; Kant, 1987, p. 87).

целесообразности, усиливают наше осознание нравственно доброго и стремление к нему и могут таким образом способствовать закреплению и воспитанию (*Bildung*) морального поведения и цивилизованности человеческого общества, то есть реализации вечного мира в «царстве целей» (AA 04, S. 433–434, 436–438; Кант, 1997б, с. 183, 191–197).

В понимании Канта цель — это не вопрос совершенства, то есть не вопрос о том, соответствует ли нечто тому замыслу, который составлен гипотетическим разумом, а скорее способность определенных идей или представлений (вещей, явлений, поступков, мыслей) производить определенную гармонизацию или свободное взаимодействие чувства и рассудка или рассудка и разума, способное вызвать определенное чувство удовольствия. Это чувство удовольствия не зависит от интереса к существованию или доступности объекта этой идеи или представления. Они гармонируют независимо от какого-либо объективного знания или практической цели случайно или непреднамеренно с целесообразной структурой и функционированием наших способностей. Суждение, провозглашающее, что такое свободное взаимодействие наших способностей произошло либо что объект считается прекрасным или возвышенным, претендует на субъективную необходимость или универсальность, всеобщую сообщаемость, основанную на нашем предположении о существовании такой же функциональной взаимосвязи способностей у других людей, подобных нам. Принцип целесообразности, который направляет наши эстетические и телеологические суждения, таким образом, не является ни концепцией природы, ни концепцией свободы. Тем не менее в отношении знания и поведения он играет такую же роль, как трансцендентальные идеи и практические постулаты, и все три — идеи, постулаты и случайная целесообразность — образуют своего рода иерархию и определенным образом соотносятся друг с другом.

purposiveness heighten our consciousness of, and desire for, the morally good and can thus contribute to the habituation and cultivation (*Bildung*) of moral behaviour and to the civilisation of human society, i.e. to the realisation of eternal peace in a “kingdom of ends” (cf. *GMS*, AA 04, pp. 433-434, 436-438; Kant, 2011, pp. 94-97, 100-105).

In Kant’s understanding of purpose, it is not a question of perfection, i.e. whether something fulfils the aim for which it is conceived by a hypothetical intelligence, but rather of the ability of certain ideas or representations (of things, occurrences, actions, thoughts) to produce a certain harmonisation or free interplay of sense and understanding or understanding and reason capable of producing a certain feeling of pleasure. This feeling of pleasure is independent of interest in the existence or availability of the object of that idea or representation. These harmonise regardless of any objective knowledge or practical aim fortuitously or unintentionally with the purposeful structure and functioning of our faculties. The judgment according to which such a free interplay of our faculties is occasioned, however, according to which its object is deemed to be beautiful or sublime, lays claim to a subjective necessity or universality, a general communicability based on our assumption of there being the same functional relationship of faculties in others like us. The principle of purposiveness which governs our aesthetic and teleological judgment is thus neither a concept of nature nor a concept of freedom. Nonetheless, it plays an analogous role with regard to knowledge and action as the transcendental ideas and the practical postulates, and these three: ideas, postulates, and fortuitous purposiveness form a kind of hierarchy and relate to each other in a specific manner.

Связь идей с принципом целесообразности устанавливается в эстетическом применении суждения. Для принципов или понятий разума невозможна соответствующая им схема в чувствах, и им не соответствует никакой конкретный объект. Идеи в целом не связаны со своим содержанием необходимым процессом схематизма, как и понятия разума с многообразием, которое под них подведено. Скорее, подобно тому как чувственность служит предметом для рассудка, а рассудок — предметом для разума, задача разума состоит в том, чтобы сделать единство «всех возможных... действий рассудка» систематическим. И «хотя для полного систематического единства всех рассудочных понятий нельзя найти никакой схемы в созерцании, тем не менее может и должен быть дан некий *аналог* такой *схеме*». Аналогом схемы для разума является «идея максимума подразделения и объединения познания рассудка в один принцип» (В 692—693; Кант, 2006б, с. 849). Так, например, понятие высшего мыслящего существа — это не предмет познания, а лишь правило, согласно которому вещи следует рассматривать так, «как если бы они получали свое существование от высшего мыслящего существа». Идея как таковая есть «только эвристическое, а не демонстрирующее... понятие», которое «не демонстрирует нам, какими свойствами обладает предмет, а указывает, как мы должны, ориентируясь на него, выявлять свойства и связи предметов опыта вообще» (В 698—699; Кант, 2006б, с. 857).

Идеи, таким образом, никогда не относятся непосредственно к предмету и никогда не являются конститутивными, но только проблематичными, гипотетическими и только «регулятивными» в их употреблении. Тем не менее их «необходимое регулятивное употребление» важно, поскольку именно они «направляют рассудок к определенной цели, ввиду которой линии направления всех его правил сходятся в одной точке» — в «точке конвергенции»⁶. Кант

⁶ Это словосочетание введено в английском переводе, у Канта в оригинале оно отсутствует. — *Примеч. пер.*

The connection of ideas with the principle of purposiveness is established by the aesthetic use of judgment. No corresponding schema of sense can be given for the principles or concepts of reason and no concrete object corresponds to them. Ideas in general are not related to their content by a necessary process of schematism, as are concepts of understanding to the manifold which is subsumed beneath them. Rather, just as sensibility is the object of understanding, understanding an object of reason, so the task of reason is to connect “all possible acts of understanding” into a systematic unity. And “although *in intuition* no schema can be found for the thoroughgoing unity of all concepts of understanding, yet there can and must be an *analogue* of such a schema.” The analogue of the schema for reason is the “idea of the maximum of the division and union of the understanding’s cognitions in a principle” (*KrV*, В 692-693; Kant, 1996a, pp. 634-635). The concept of a highest intelligence, for example, is, then, not that of an object of cognition, but only the rule according to which things are to be considered “as if they had received their existence from a highest intelligence”. As such the idea is “a heuristic and not an ostensive concept” which “indicates not what the character of an object is, but how we ought, under this concept’s guidance, to *search* for the character and connection of experiential objects as such” (*KrV*, В 698-699; Kant, 1996a, p. 639).

Ideas then never refer directly to an object, and are never of constitutive, but are only problematic, hypothetical, and only of “regulative” use. Nevertheless, their “necessary *regulative* use” is indispensable, namely, in order that we might be able “to direct the understanding to a certain goal by reference to which the directional lines of all the understanding’s concepts converge in one point” which Kant calls “a point of convergence”, a “*focus imaginarius*”, “a point

называет «*focus imaginarius*» точкой, «из которой рассудочные понятия в действительности не исходят, так как она находится целиком за пределами возможного опыта», но о которой можно сказать, что «тем не менее она служит для того, чтобы сообщить им наибольшее единство наряду с наибольшим расширением». Именно благодаря этой функции возникает «обманчивое представление» или естественная «иллюзия», при которой кажется, «будто эти направляющие линии исходят из самого предмета, который якобы находится вне области эмпирически возможного познания» (В 672–673; Кант, 2006б, с. 825, 827).

Разум по своей природе является «способностью создавать принципы», и его притязание на принципы направлено в конечном счете на безусловное. Если разум выходит за пределы чувственно воспринимаемого, то рассудок не может последовать за ним. В этом случае он становится «трансцендентным»; иными словами, его понятия больше не могут подкрепляться соответствующим представлением в чувственном созерцании, и поэтому являются уже не объективно значимыми понятиями рассудка, а идеями (AA 05, S. 401–402; Кант, 2001, с. 629). Рассудок в данном случае ограничивает значимость идей разума только субъектом; идеи сохраняют, однако, универсальную значимость для субъекта, поскольку «все субъекты данного рода» разделяют одно и то же фундаментальное деление наших способностей на разум, рассудок и способность суждения. Разум, со своей стороны, настоятельно требует «признавать нечто (первооснову) как существующее безусловно необходимо, в чем уже нельзя различать возможность и действительность». Другими словами, разум выдвигает в качестве гипотезы безусловную первооснову явлений, которые кажутся обладающими той случайной целесообразностью, которая описывается в связи с суждениями о прекрасном, возвышенном и об организации живых существ. Предполагаемая первооснова таких явлений — это

from which — since it lies entirely outside the bounds of possible experience — the concepts of understanding do not actually emanate”, but of which it can be said that “it yet serves to provide for these concepts the greatest unity, in addition to the greatest extension”. It is from this function that the “deception” or the natural “illusion” arises, according to which “it seems as if these directional lines had sprung forth from an object itself, lying outside the realm of empirically possible cognition” (*KrV*, B 672-673; Kant, 1996a, pp. 618-619).

Reason by nature is a “power of principles” and its demand for principles aims ultimately at the unconditional. If reason advances beyond the sensible, understanding cannot follow. In this case, it becomes “transcendent”, in other words, its concepts can no longer be supplied with a corresponding representation in sense intuition, and therefore are no longer objectively valid concepts of understanding, but ideas (*KU*, AA 05, pp. 401-402; Kant, 1987, p. 284). Understanding, in this case, limits the validity of ideas of reason to the subject; they retain however, a universal validity with respect to the subject, since “all subjects of our species” share the same fundamental division of our capacities for reason, understanding, and judgment. Reason, for its part “forever demands that we assume something or other (the original basis) as existing with unconditioned necessity, [...] in which there is no longer [...] any distinction between possibility and actuality” (*KU*, AA 05, p. 402; Kant, 1987, p. 285). In other words, reason posits as a hypothesis the unconditional original basis of phenomena which appear to possess the sort of fortuitive purposiveness described in connection with judgments of beauty, sublimity, living organisation. The hypothesised original basis of such phenomena is an idea for which understanding has no concept, since “it cannot find a way to present

идея, для которой у рассудка нет понятия, поскольку он «не может найти какой-либо способ представлять себе такую вещь и способ ее существования» в чувственном созерцании. Это было бы возможно только в том случае, если бы наш рассудок был созерцающим, то есть если бы он был способен сам порождать предметы, соответствующие нашим понятиям. Именно по той причине, что наш рассудок не обладает способностью созерцать свои идеи, поэтому, «хотя понятие абсолютно необходимой сущности и есть неизбежная идея разума», оно должно оставаться для человеческого рассудка «недостижимым проблематическим понятием» (AA 05, S. 401–402; Кант, 2001, с. 629, 631).

Созерцающий рассудок был бы рассудком, «у которого не было бы такого различения» (AA 05, S. 403; Кант, 2001, с. 631) и объекты его познания имелись бы (существовали бы). Там, где познание объектов наших понятий «превышает способность рассудка, мы мыслим все эти объекты по субъективным, нашей (т. е. человеческой) природе необходимо присущим условиям применения этой способности» (AA 05, S. 403; Кант, 2001, с. 631). Именно по этой причине эстетическое суждение может иметь и имеет приоритет перед теоретическим познанием в нашем подходе к сверхчувственному и идеям, которые составляют интерес и содержание метафизики. Суждения, вынесенные в соответствии с субъективными условиями суждения, не могут быть конститутивными принципами, определяющими характер объекта, но только регулятивными и гипотетическими.

Однако не все идеи гипотетичны. Одна идея выделяется как исключение из этого правила. В отличие от других идей разума, идея свободы является фактом, несмотря на то что идея разума «сама по себе не обладает способностью быть изображенной в созерцании». Реальность идеи свободы как «особого вида каузальности» «доказывается практическими законами чистого разума и сообразно с ними [обнаруживается] в действительных поступках,

such a thing and its way of existing” (*ibid.*; my italics – М.-Э. З.) in sense intuition. This would only be possible if our *understanding* were intuitive, that is, if it were able to produce itself the objects corresponding to our concepts. It is for this reason, viz. because our understanding lacks the ability to intuit its ideas, that “the concept of an absolutely necessary being, though an indispensable idea of reason” must remain for human understanding “an unattainable problematic concept” (*ibid.*).

An intuitive understanding would be “an understanding to which this distinction did not apply” (*KU*, AA 05, p. 403; Kant, 1987, p. 286), the objects of whose cognition would *exist*. Where the cognition of the objects of our concepts lies “beyond the ability of our understanding we must think them in accordance with the subjective conditions for exercising [our] powers, conditions that attach necessarily to (our) human nature” (*KU*, AA 05, p. 403; Kant, 1987, p. 286). This is the reason why aesthetic judgment can and does take priority over theoretical cognition in our approach to the supersensible and the ideas which constitute the interest and content of metaphysics. Judgments made in accordance with the subjective conditions for judgment cannot be constitutive principles which determine the character of the object but only regulative and hypothetical.

Not all ideas are hypothetical, however. One idea stands out as an exception to this rule. In contrast to the other ideas of reason, the idea of freedom is a matter of fact “even though it is intrinsically impossible to exhibit rational ideas in intuition”. The reality of the idea of freedom as “a special kind of causality”, “can be established through practical laws of pure reason, and [...] in conformity with these, in actual acts, and hence in experience.” As the only idea of reason “whose object is a matter of fact,” the idea of freedom must hence be included under

стало быть, в опыте». Как единственная идея разума, «предмет которой — факт», идея свободы должна быть, следовательно, причислена к *scibilia*, другими словами, свобода должна рассматриваться как объект эмпирического знания (AA 05, S. 468; Кант, 2001, с. 791).

Для сравнения, «высшее благо» как цель нашего морального поведения является предметом веры, хотя оно относится к тем предметам, «которые по отношению к сообразному с долгом употреблению чистого практического разума (как следствия или как основания), надо мыслить *a priori*, но которые для теоретического употребления его запредельны» (AA 05, S. 468–469; Кант, 2001, с. 791). Чистый практический разум велит нам использовать понятие высшего блага для того, чтобы как можно лучше стремиться к этой цели, даже если она не может быть известна так, как объективно известен факт свободы. Наряду с «предписываемым действием» идеи высшего блага, существование Бога и бессмертие души представляют собой «единственные, мыслимые для нас условия его возможности» и поэтому также являются предметами веры. Принятие предметов веры имеет значимость «в чисто практическом отношении». Моральная вера, однако, «ничего не доказывает для теоретического познания разумом, а доказывает только для практического, направленного на исполнение своего долга» (AA 05, S. 470; Кант, 2001, с. 795). Таким образом, хотя постулат о «высшем принципе всех законов нравственности» влечет за собой гипотетическую возможность высшего блага как их высшего объекта и конечной цели, а также реальную возможность условий для его достижения, а именно Бога и бессмертия души, тем не менее они не определяются как теоретические понятия и не делают наше познание их возможности «ни знанием, ни мнением о бытии и свойствах этих условий» (т. е. высшего блага). Скорее, они представляют собой «предположение, взятое в практическом отношении, и таком [отношении], которое предписано для морального употребления нашего разума» (AA 05, S. 470; Кант, 2001, с. 795).

the “*scibilia*”, in other words, freedom must be considered an object of empirical knowledge (KU, AA 05, p. 468; Kant, 1987, p. 362).

By comparison, the “highest good”, as aim of our moral behaviour, is a matter of faith, although it belongs to the “objects that we have to think *a priori* (either as consequences or as grounds) in reference to our practical use of reason in conformity with duty, but that are transcendent for the theoretical use of reason” (KU, AA 05, pp. 468-469; Kant, 1987, pp. 362-363). Pure practical reason commands us to use the concept of the highest good in order to achieve that purpose as best we can, even though it cannot be known in the manner in which the fact of freedom is objectively known. Along with the “commanded effect” of the idea of a highest good, God’s existence and the immortality of the soul constitute the “the sole conditions conceivable by us under which [...] that effect is achievable” and so are also *matters of faith*. Assent to matters of faith is valid “from a pure practical point of view”. Moral faith, however, “proves nothing for theoretical pure rational cognition, but only for pure practical cognition that aims at [...] complying with [...] duties” (KU, AA 05, p. 470; Kant, 1987, p. 363). Thus, while the postulate of the “supreme principle of all moral laws” entails the hypothetical possibility of the highest good as their highest object and final purpose, as well as the real *possibility* of the conditions for achieving it, namely God and immortality of the soul, nevertheless, these do not qualify as theoretical concepts and do not make our cognition of their possibility “either knowledge or opinion of the existence and character of these conditions [...]” (viz. of the highest good). Rather, they constitute “an assumption that we make and are commanded to make in a practical respect: for the moral use of our reason” (KU, AA 05, p. 470; Kant, 1987, pp. 363-364).

Хотя Кант отрицает возможность теоретического познания сверхчувственного, поскольку никакое чувственное созерцание не может адекватно представить наши понятия разума или идеи, он допускает возможность представления идей по аналогии, то есть символически или посредством гипотипоза (AA 05, 351–352; Кант, 2001, с. 513). Этот метод осуществляется путем снабжения понятия разума таким созерцанием, «при коем образ действий способности суждения согласуется с тем образом действий, какой она наблюдает при схематизации, только по аналогии», то есть по «правилам этого образа действий, а не по самому созерцанию», другими словами, «только по форме, а не по содержанию рефлексии» (AA 05, S. 351; Кант, 2001, с. 513; ср. AA 20, S. 279–280; Кант, 1994б, с. 403). В конкурсном сочинении Канта об успехах метафизики косвенное изображение сверхчувственных понятий или идей, которые не могут быть представлены непосредственно в чувственном созерцании и не могут быть даны ни в каком возможном опыте, называется символизированием или «познанием по аналогии» (AA 20, S. 279–280; Кант, 1994б, с. 403, 404). Это «представление о предмете, составленное по аналогии» формируется «по одинаковому отношению к некоторым следствиям, как то, что приписывается предмету в качестве его следствий, хотя сами символизирующий и символизируемый предметы совершенно различного рода» (AA 20, S. 279–280; Кант, 1994б, с. 403). Именно отношение между ними определяет правомерность сравнения (AA 05, S. 351; Кант, 2001, с. 513⁷; ср., напротив, «схематизм аналогии» в AA 06, S. 64–65 Anm.; Кант, 1994в, с. 65–67, примеч.; AA 05, S. 70–71; Кант, 1997а, с. 463).

Рудольф Лангталер интерпретирует акцент Канта на теме Бога в сочинении об успехах метафизики как доказательство позиции, высказанной Максом Вундтом, согласно которой теология является вершиной критической философии Канта. Если принять во внимание, что Кант четко разграничивает сферы философии

Although Kant denies the possibility of theoretical cognition of the supersensible, since no sensible intuition can adequately represent our concepts of reason or ideas, he admits the possibility of representing ideas according to an analogy, that is, symbolically or by *hypotyposis* (KU, AA 05, p. 351-352; Kant, 1987, pp. 225-228). This method proceeds by supplying the concept of reason “with an intuition that judgment treats in a way [...] analogous to the procedure it follows in schematizing” that is, according to “the rule followed rather than in terms of the intuition itself” in other words “in terms of the form of the reflection rather than its content” (KU, AA 05, p. 351; Kant, 1987, p. 226; cf. PM, AA 20, pp. 279-280). In the *Prize Essay on the Progress of Metaphysics*, the indirect exhibition of supersensible concepts or ideas which cannot be represented directly in sense intuition and cannot be given in any possible experience is called *symbolisation* or “knowledge by analogy” (FM, AA 20, pp. 279-280; Kant, 2002b, p. 370). This “representation of the object by analogy” takes place “by the same relationship to certain consequences as that which is attributed to the object in respect of its own consequences, even though the objects themselves are of entirely different kinds [...]” (FM, AA 20, pp. 279-280; Kant, 2002b, p. 370). The relation between the two is what establishes the validity of the comparison (cf. KU, AA 05, p. 351; Kant, 1987, p. 226n31; cf. Prol, AA 04, pp. 357-362, §§ 57-59; Anth, AA 07, p. 191; cf. in contrast, “schematism of analogy”, RGV, AA 06, pp. 64-65n; KpV, AA 05, pp. 70-71).

Rudolf Langthaler takes Kant’s emphasis on the topic of God in the *Prize Essay on the Real Progress in Metaphysics* as evidence for the position expressed by Max Wundt, that Kant’s critical philosophy reaches its pinnacle in theology. In keeping with Kant’s clear distinction of the domains of philosophy and theology, it

⁷ Ср. также: (AA 04, S. 357–362, § 57–59; AA 07, S. 191).

и теологии, пожалуй, точнее было бы сказать, что он взял понятие Бога в философской перспективе как точку опоры для нового вида метафизики (ср. Langthaler, 2010, S. 155), а именно для того вида метафизики, которая не нуждается в теоретическом знании идей разума и не основывается на нем (поскольку в критической философии Канта доказана его невозможность). Постановка вопроса об успехах метафизики и конечной цели его критической философии в рамках истории этих успехов позволяет Канту подчеркнуть возможность концепции Бога по аналогии или гипотетической концепции Бога и ее место в планируемой «системе чистого разума» с ее триединством «надприродных идей» — Бога, человеческой свободы и бессмертия души. Все это вместе составляет центральный фокус его критической и трансцендентальной философии с самого ее зарождения.

Конкурсное сочинение, которое берет за отправную точку вопрос о конечной цели или намерении (*Endzweck*) метафизики, написано с целью показать, что критическая философия Канта выступает основанием новой метафизики и что они представляют собой «лишь две стороны одного и того же намерения» (Langthaler, 2010, S. 156). В первых абзацах «Успехов метафизики» Кант определяет это намерение, «конечную цель», к которой направлена вся метафизика, как «науку, служащую для того, чтобы с помощью разума идти от познания чувственно воспринимаемого к познанию сверхчувственного» (AA 20, S. 260; Кант, 1994б, с. 379).

Из трех стадий в развитии метафизики, выделяемых Кантом: 1) догматизм, или система чисто теоретического рационального знания, начинающаяся с доплатоновской мысли и завершающаяся философией Лейбница и Вольфа (Allison, 2002, p. 341); 2) скептицизм и 3) «критика чистого разума» — свою собственную трансцендентальную философию он относит к последней стадии, хотя его критическая философия также связана со стадией скептицизма, понимаемого как скептицизм в отношении применения разума к сфере сверх-

is perhaps more accurate to say that Kant took the concept of God in philosophical perspective as an anchoring point for a new kind of metaphysics (cf. Langthaler, 2010, p. 155), namely, for a kind of metaphysics that does not require and is not based upon theoretical knowledge of the ideas of reason which Kant's critical philosophy had shown to be impossible. The question of the progress of metaphysics and the final purpose of his critical philosophy within the history of that progress provides Kant with the opportunity to highlight instead the possibility of an analogical or hypothetical concept of God and its place in the planned "system of pure reason" with its triune of "supernatural ideas" — God, human freedom, and the immortality of the soul. These together comprise the central focus of his critical and transcendental philosophy from its inception.

The *Prize Essay*, which takes as its point of departure the question of the final purpose or intention — *Endzweck* — of metaphysics, is concerned to show that Kant's critical philosophy presents the foundation of a new metaphysics, and that the two represent "only the two sides of one and the same intention" (Langthaler, 2010, p. 156). In the opening paragraphs of the *Progress of Metaphysics*, Kant defines this intention, the "ultimate purpose" toward which the whole of metaphysics is directed, to be "the science of progressing by reason from knowledge of the sensible to that of the super-sensible" (FM, AA 20, p. 260; Kant, 2002b, p. 353).

Of the three stages in the progress of metaphysics distinguished by Kant, dogmatism or the system of purely theoretical rational knowledge beginning with pre-Platonic thought and culminating in the philosophy of Leibniz and Wolff (Allison, 2002, p. 341), scepticism and the "criticism of pure reason", Kant attributes to his own transcendental philosophy the final stage, although his critical philosophy is also associated with the stage of scepticism understood as

чувственного. Кант рассматривает свою философию как достигшую кульминации метафизики в практико-догматическом «учении мудрости» (AA 20, p. 273; Кант, 1994б, с. 380, 405), которое будет включать темы, охватываемые традиционными разделами общей и специальной метафизики, рациональной психологии, рациональной космологии и рациональной теологии и рассматриваемые не как содержание теоретического познания, а как объект особой формы практического, эстетического и аналогового постижения, или того, что можно назвать, частично в соответствии и частично в отличие от собственного различения Кантом законного и незаконного употребления гипотез для расширения теоретического знания (ср. В 797–810; Кант, 2006б, с. 971–985), его гипотетическим подходом.

В «Критике чистого разума» Кант считает законным использование гипотез, когда воображение применяется «под строгим надзором разума» — чтобы «придумывать». Это допускается только в том случае, если заранее установлена «возможность самого предмета» (В 798; Кант, 2006б, с. 971). Эти ограничения, однако, относятся к применению гипотезы в качестве основания для объяснения (*Erklärungsgrund*). Трансцендентальная гипотеза, «в которой была бы применена чистая идея разума для объяснения вещей природы», для Канта «не была бы объяснением», и «принцип такой гипотезы служил бы, собственно, только для удовлетворения разума, а не для содействия применению рассудка к предметам» (В 800; Кант, 2006б, с. 973). Порядок и целесообразность в природе должны быть объяснены, согласно первой «Критике», «из естественных оснований и по законам природы». В этом отношении любая физическая гипотеза более приемлема, чем «сверхфизическая». Иными словами, следует избегать ссылки «на божественного творца, предполагаемого для этой цели». Кант объясняет такой шаг, то есть попытку «проходить сразу мимо всех причин, объективная реальность которых, по крайней мере по их возможности, доступна наше-

scepticism with regard to the application of reason to the realm of the super-sensible. Kant sees his own philosophy as having achieved the culmination of metaphysics in a practico-dogmatic “doctrine of wisdom” (*FM*, AA 20, p. 273; Kant, 2002b, p. 364) which will include the topics covered in the traditional divisions of general and special metaphysics, rational psychology, rational cosmology, and rational theology, considered not as the content of theoretical cognition, but as the object of a particular form of practical, aesthetic, and analogical apprehension — or what I would like to call partly in keeping with and partly in distinction from Kant’s own differentiation of a legitimate and illegitimate use of hypotheses to expand theoretical knowledge (*cf.* *KrV*, В 797-810; Kant, 1996a, pp. 709-717), his *hypothetical* approach to knowledge of the supersensible.

In the *Critique of Pure Reason*, Kant considers it a legitimate use of hypotheses when imagination is applied “under the strict supervision of reason — to *invent*”. This is permitted only if “the *possibility* of the object itself” is assured beforehand (*KrV*, В 798; Kant, 1996a, p. 709). These limitations, however, apply to the use of hypothesis as a basis of *explanation* (*Erklärungsgrund*). A transcendental hypothesis, “in which a mere idea of reason would be used to explain natural things” would for Kant be “no explanation at all”, and “the principle of such a hypothesis would [...] serve only to satisfy reason, and not to further the use of understanding in regard to objects” (*KrV*, В 800; Kant, 1996a, p. 711). Order and purposiveness in nature “must be explained”, according to the first *Critique*, “from natural bases according to natural laws.” In this regard, any physical hypothesis is more acceptable than a “hyperphysical” one. In other words, “the appeal to a divine originator presupposed for the sake of this explanation” should be avoided. Kant attributes such a move, that is, the attempt “to bypass at

му познанию путем приобретения продолжающегося опыта», принципом «ленивого» разума. Поскольку объекты мира — это только явления, «в синтезе рядов [их] условий» или причин «никогда нельзя надеяться найти что-либо законченное» (B 801; Кант, 2006б, с. 975).

Такое применение гипотез можно определить как отличное от того применения гипотез, свойственных рефлексивной способности суждения, которое описано в «Критике способности суждения» — и именно оно может оказаться плодотворным для восхождения знания к мысли и опыту реальности спонтанной сингулярности «себе подобного» (Бога или «других»), образующего невыразимый и неуловимый для теории фокус потребности формировать идеи, присущей разуму. Хотя роль идей должна оставаться с точки зрения «Трансцендентальной аналитики» проблематичной в теоретическом отношении, и в конечном счете постулаты практического разума имеют силу только в отношении их моральной и практической роли, в аналитике эстетического и рефлексивного суждения и в их опосредующей роли между царством природы и свободы в третьей «Критике» можно различить новый подход к познанию сверхчувственного и переход от разумного к сверхчувственному. По словам Эллисона (Allison, 2002, p. 343), ключ к пониманию нового подхода Канта к метафизике следует искать в понятии целесообразности, или, точнее говоря, в понятии случайной целесообразности в его специфически различных функциях в отношении суждений о прекрасном, возвышенном и целесообразности (телеологии) в природе (AA 20, S. 293–294; Кант, 1994б, с. 419). Понятие случайной целесообразности находится между разумным и сверхразумным, что дает ему уникальную возможность «служить посредником между этими двумя областями» (Allison, 2002, p. 343). В той мере, в какой оно основано на интерпретации чувственно воспринимаемых явлений природных феноменов и, в частности, живых организмов, телеологическое суждение касается объектов, данных в

a stroke all causes with whose objective reality — at least as regards their possibility — we can still become acquainted through continued experience” to a “laziness” of reason. Insofar as objects of the world are only appearances, “nothing complete in them can ever be hoped for in the synthesis of the series of conditions” or causes (*KrV*, B 801; Kant, 1996a, p. 711).

This use of hypotheses may be distinguished from the use of the kind of hypothesis native to the reflective power of judgment described in the *Critique of Judgment* — and it is this use which can prove fruitful for the ascent of knowledge to thought and experience of the reality of a spontaneous singularity “like me” — God or the “others” — which form the ineffable and theoretically unattainable focal point of reason’s inherent need to form ideas. Although the role of ideas must remain from the viewpoint of the “Transcendental Analytic” problematic in theoretical respect, and ultimately the postulates of practical reason have validity only with regard to their moral and practical role, a new approach to knowledge of the supersensible and the transition from the sensible to the supersensible is discernible in the analytic of aesthetic and reflective judgment and their mediation of the realm of nature and freedom in the third *Critique*. As Allison (2002, p. 343) recognised, the key to an understanding of Kant’s new approach to metaphysics is to be found in the concept of purposiveness, or, to put it more precisely, in the concept of fortuitous purposiveness in its specifically distinct functions with regard to judgments of beauty, the sublime, and purposiveness (teleology) in nature (*cf. FM*, AA 20, pp. 293-294). The concept of fortuitous purposiveness straddles the realms of the sensible and the supersensible, uniquely qualifying it “to serve as a mediator between the two domains” (Allison, 2002, p. 343). Insofar as it is based on interpretation of sensible appearances of natural

чувственном созерцании, которые как таковые эмпирически познаваемы. Однако, побуждая нас «мыслить такие объекты так, как если бы они были продуктами разумной причины», действующей преднамеренно, «а не простого механизма природы», случайная целесообразность указывает нам на нечто, лежащее за пределами природы. И поскольку суждения такого рода не «детерминируют» объекты чувств, а касаются нашего способа свободно судить в рефлексии на основе неожиданной гармонизации наших интеллектуальных способностей, которую они вызывают, суждения о прекрасном и возвышенном в природе и искусстве позволяют нам утверждать не только единичную реальность того, что воспринимается как косвенное и сформированное по аналогии проявление сверхчувственного, но и факт нашей собственной свободы по отношению к таким проявлениям. Однако поскольку мы можем законно предположить, что другие «подобные нам» способны судить о подобных вещах таким же образом, такие суждения, будучи субъективными, тем не менее являются «универсальными», то есть приобретают всеобщую необходимость и общезначимость — и тем самым открывают себе путь для своей действительной сообщаемости, ни в коей мере не отменяя своей уникальности и свободы понимания их другими, от которых я могу ожидать одобрения, но суждение которых я никоим образом не могу определить, или не могу потребовать, чтобы оно было подобно моему собственному. Таким образом, для достижения сверхчувственного недостаточно одного лишь понятия целесообразности, оно применимо только в связи со свободой (Allison, 2002, p. 344).

Заключение

Хотя, казалось бы, единственным возможным основанием для подхода к идеям разума, составляющим тему метафизики, является, согласно системе разума Канта, практический и моральный подход, на самом деле ключ к буду-

phenomena and specifically living organisms, teleological judgment concerns objects given in sense intuition which are as such empirically cognisable. However, by stimulating us “to think about such objects *as if* they were products of an intelligent cause” acting intentionally, “rather than of the mere mechanism of nature”, fortuitous purposiveness points us toward something which lies beyond nature. And since judgments of this kind are not “determinative” of sense objects, but concern our manner of freely judging in reflection based on the unexpected harmonisation of our intelligent faculties they evoke, judgments regarding beauty and the sublime in nature and art permit us to affirm not only *the singular reality* of what is perceived as an indirect and analogical manifestation of the supersensible, but the fact of our own freedom with regard to such manifestations. Nevertheless, because we may legitimately assume that others “like ourselves” are equipped to judge such things in the same manner, such judgments, while subjective, are nevertheless “universal”, i.e. they take on a universal necessity and validity — and in doing so open the path for their genuine communicability, without invalidating in any way their singularity and the freedom of the other in reflecting upon them, whose affirmation I may expect, but whose judgment I can in no way determine or demand to be like my own. Thus, the concept of purposiveness alone does not suffice to attain the supersensible, but only in its connection to freedom (*cf.* Allison, 2002, p. 344).

Conclusion

While it would seem, then, that the only possible basis for an approach to the ideas of reason which comprise the topic of metaphysics is, according to Kant’s system of reason, a practical and moral one, in fact, the key to a future metaphysics which will answer to the demands

щей метафизике, которая будет отвечать требованиям критической философии Канта, независимо от того, было ли это конечным намерением Канта, лежит в гипотетическом подходе к познанию сверхчувственного, пример которого представляет «Критика способности суждения». В своем первичном разделении на «Критику эстетической способности суждения» и «Критику телеологической способности суждения» эта «Критика способности суждения» излагает способ рассуждения по аналогии, который, будучи взят в тандеме с кантовской «негативной теологией» сверхчувственного, может служить позитивным методом восхождения знания и любви к безусловному, и в этом отношении родственен тому методу диалектики и аналогии, который представлен в диалогах Платона (см.: Zovko, 2014). Хотя в отношении теоретического познания Кант запрещает умозаключения от сферы чувственно воспринимаемого к сфере якобы сверхчувственной субстанции, однако вид умозаключения символического и по аналогии возможен и даже желателен в отношении проявлений прекрасного и возвышенного в природе и искусстве.

При создании успешного произведения искусства целенаправленность сознательного замысла сочетается с бессознательной закономерностью естественных процессов для достижения необычного образного представления идей. Опираясь на природную среду, «порядок ограничений» или естественный «механизм», которой должен освоить художник, *в определенном отношении* можно сказать, что произведение искусства «не просто *выглядит как продукт природы*», оно им является (Guyer, 1997, p. 356). Тем не менее «понятие изящных искусств не допускает, чтобы суждение о красоте их произведения выводилось из какого-либо правила, которое имеет своим определяющим основанием понятие» (AA 05, S. 307; Кант, 2001, с. 411). Произведение искусства представляется нам лишь как продукт природы, хотя мы признаем, что оно является продуктом замысла художника. Именно это уникальное и неожиданное совпадение свободы и необходимости наполняет нас восторгом. В этом произведение искусства и

of Kant's critical philosophy, whether or not this was Kant's final intention, lies in the hypothetical approach to knowledge of the supersensible exemplified by the *Critique of Judgment*. In its primary division into a "Critique of Aesthetic Judgment" and a "Critique of Teleological Judgment", the *Critique of Judgment* provides a means of analogical reasoning which, taken in tandem with Kant's "negative theology" of the supersensible, may serve as a positive method for the ascent of knowledge and love to the unconditional, and is comparable in this regard to the method of dialectic and analogy contained in Plato's dialogues (cf. Zovko, 2014). Though with regard to theoretical cognition Kant prohibits inference from the realm of the sensible to that of a purportedly supersensible substance, yet a type of symbolic and analogical inference is possible and indeed desirable with regard to manifestations of the beautiful and the sublime in nature and in art.

In production of a successful work of art, purposiveness of conscious design is united with the unconscious regularity of natural processes to achieve a singular imaginative representation of ideas. Relying on a natural medium whose "order of constraint" or natural "mechanism" the artist must master, *in a certain respect* it can be said that a work of art "does not merely *look like* a product of nature," it is one (cf. Guyer, 1997, p. 356). Nonetheless, the "concept of fine art does not permit the judgment about the beauty of its product to be derived from any rule whatsoever that has a *concept* as its determining basis" (KU, AA 05, p. 307; Kant, 1987, p. 175). The work of art only appears to us *as if* it were a product of nature, although we recognise it to be a product of the artist's intention. It is this unique and unexpected congruence of freedom and necessity which fills us with delight. In this, the work of art and our response to it form a counterpart to manifestations of the beautiful and sublime in nat-

наша реакция на него противоположны проявлениям прекрасного и возвышенного в природных явлениях, которые производят впечатление продуктов сознательного намеренного замысла, хотя мы знаем, что они были произведены необходимыми процессами в соответствии с универсальными законами природы.

Случайная целесообразность возвышенного или прекрасного в природе или произведения искусства резонирует с гармоничным функционированием наших способностей чувственности, воображения и мышления (рассудок, разум, суждение), вызывая прямо или косвенно чувство удовольствия. Игривая целеустремленность, которую дает неожиданная гармонизация наших интеллектуальных способностей, служит их укреплению и оживлению, способствует их дальнейшему сотрудничеству, повышает нашу активность, усиливая наше переживание собственной реальности и сверхчувственной реальности идей, которые они представляют в своих частных проявлениях.

Конкретная соразмерность проявлений прекрасного нашей силе воображения контрастирует с переживанием несоразмерности некоторых проявлений природы и искусства, называемых возвышенными⁸. Перед лицом явлений возвышенного в природе и искусстве мы сначала испытываем чувство не удовольствия, а неприязни из-за огромности самого явления, которое подавляет и превосходит нашу способность представить его себе силой воображения в виде понятий рассудка. Только на основе идей разума это чувство дискомфорта и неприязни трансформируется в чувство удовольствия от превосходящего по форме проявления морального превосходства (своего или чужого),

⁸ Как заметил Шюллер, хотя Кант своим различием прекрасного и возвышенного, казалось бы, устанавливает два взаимоисключающих способа оценки природы и искусства, тем не менее некоторые явления искусства (Шюллер имеет в виду симфонию Бетховена) демонстрируют, что произведение искусства может быть бесформенным в той же мере, что и подавляющие явления природы, которые Кант выбирает в качестве примера в третьей «Критике». Произведения искусства, как утверждает Шюллер, могут сочетать в себе красоту и возвышенность, «форму и озадачивающую форму» (см.: Schueller, 1955, p. 244 – 245).

ural phenomena, which give the appearance of being products of conscious intentional design, although we know them to have been produced by necessary processes according to universal laws of nature.

The fortuitous purposiveness of the sublime or the beautiful in nature or works of art resonates with the harmonious functioning of our sensitive, imaginative and intellectual powers (understanding, reason, judgment), evoking directly or indirectly a feeling of pleasure. The playful purposiveness which the unexpected harmonisation of our intelligent faculties affords serves to strengthen and invigorate them, further their cooperation, heighten our activity, intensifying our experience of our own reality and the supersensible reality of ideas they represent by their singular manifestations.

The specific proportionality of manifestations of beauty to our power of imagination contrasts with the experience of the *disproportionality* of certain manifestations of nature and art referred to as *sublime*.⁵ In the face of phenomena of sublime in nature and art, we are first affected by a feeling not of pleasure, but of pain, because of the enormity of the phenomenon itself, which overwhelms and surpasses our capacity to represent it to ourselves by imagination's power to exhibit concepts of understanding. Only on the basis of ideas of reason is this feeling of discomfort and pain transformed into a feeling of pleasure at the form-surpassing manifestation of moral superiority (our own or another's), presented to us by such phenomena. The disproportionality of

⁵ As Schueller has remarked, while Kant may appear by his distinction between the beautiful and the sublime to posit two mutually exclusive ways of judging nature and art, yet certain phenomena of art (Schueller refers specifically to a symphony by Beethoven) demonstrate that a work of art can be formless in the same manner as the overpowering phenomena of nature which Kant chooses as his preferred example in the third Critique. Works of art, as Schueller argues, can in fact combine beauty and sublimity, "form and baffling form" (cf. Schueller, 1955, pp. 244-245).

представляемого нам такими явлениями. Несоразмерность бесконечных просторов звездного неба соответствует в этом отношении внушающему благоговейный трепет моральному облику героя перед лицом несправедливости, несмотря на требуемую от него предельную жертву, как, например, в «Антигоне». Таким образом, тесная и взаимодополняющая связь прекрасного и возвышенного, их аналогия и способность символизировать моральное добро становятся очевидными, как красноречиво резюмирует Шюллер: «Красота и мораль разделены, это правда, но незаинтересованность суждения вкуса (его свобода даже от морального добра) позволяет ему быть символом морального добра. В суждениях вкуса способность нравственности — это только игра. Поскольку искусство является выражением нашей человечности, которая включает в себя чувство симпатии и способность к общению... оно подразумевает субстрат нравов в человеческой природе» (Schueller, 1955, p. 245, footnote).

Пока еще может быть неясно, каким образом эстетическое суждение о прекрасном или возвышенном в произведении искусства или природы обеспечивает новый подход к сверхчувственному, который является целью и содержанием любой будущей метафизики, которая может претендовать на применение критической философии Канта. Решение, однако, кроется в отношении этого типа суждения к свободе, которое коренится в различении роли воображения в теоретическом (логическом или эмпирическом) и эстетическом суждении. В эстетическом суждении рефлексия и воображение в специфическом смысле свободны или автономны (ср. Recki, 2001, S. 63; ср. AA 05, S. 240–244; Кант, 2001, с. 245–251). Если в познании схематизация предполагает подведение многообразия чувственного созерцания под понятие, то в эстетическом суждении воображение «схематизирует без понятия» (AA 05, S. 287; Кант, 2001, с. 361). Воображение как способность представлять предмет в созерцании без присутствия предмета является «необходимой составной частью самого восприятия», как рецептивного, так и спонтанного, разрешающего в рассудоч-

the endless expanse of the starry heavens corresponds in this respect to the awe-inspiring moral stature of the hero in the face of injustice, in spite of the ultimate sacrifice demanded of her as, for example, in the *Antigone*. In this manner, the close and complementary relationship of beauty and sublimity and their analogy to and ability to symbolise the morally good, become clear, as Schueller (1955, p. 245 n105) so eloquently summarises: “Beauty and morals are separate, it is true, but the disinterestedness of the judgment of taste (its freedom even from the morally good) qualifies it to be a symbol of the morally good. In the judgment of taste, the moral faculty is only a play. Since art is the expression of our humanity, which includes a feeling of sympathy and the power of communication [...], it implies a substrate of morals in human nature.”

It may yet be unclear how the aesthetic judgment of beauty or sublimity in a product of art or nature provides a novel approach to the supersensible, which is the aim and content of any future metaphysics which may claim to take account of Kant’s critical philosophy. The solution, however, lies in the relationship of this type of judgment to freedom, which is rooted itself in the differing role of *imagination* in theoretical (logical or empirical) and in aesthetic judgment. In aesthetic judgment, reflection and imagination are in a specific sense *free* or *autonomous* (cf. Recki, 2001, p. 63; cf. KU, AA 05, pp. 240–244; Kant, 1987, pp. 91–95). Whereas in cognition schematising involves subsuming the manifold of sense intuition under a concept, in aesthetic judgment, imagination “schematises without a concept” (KU, AA 05, p. 287; Kant, 1996a, p. 151). As the ability to produce images of an object in intuition without the object being present, imagination is a “necessary ingredient of perception itself”, both receptive and spontaneous, mediating “a corresponding intuition” to the concepts of the understanding, “as necessarily related to the original unity of

ных понятиях «соответствующее созерцание», «как необходимо связанного с первоначальным единством апперцепции» (В 151–152, 153–154; Кант, 2006б, с. 225, 229, 233). В отношении теоретического знания воображение, таким образом, не свободно, а является лишь «действием рассудка и его... первым применением к объектам возможного опыта», «слепой, хотя и необходимой функцией души», которую мы лишь в редких случаях осознаем (В 103; Кант, 2006б, с. 171). Однако по отношению к эстетическому произведению и эстетическому суждению воображение сознательно и намеренно осуществляет свою двойную, «продуктивную» и «репродуктивную» деятельность: «в эстетическом отношении способность воображения, напротив, свободна в том, чтобы сверх такой согласованности с понятием доставлять... богатый содержанием необратимый материал для рассудка, который рассудок в своем понятии не принимал во внимание» (АА 05, S. 316–317; Кант, 2001, с. 433). В этой эстетической деятельности мы приближаемся к деятельности рассудка созерцающего, или *intellectus archetypus*, становясь тем самым, насколько это возможно для человека, «подобным Богу» (Zovko, 2018, p. 3165–3166).

Это сравнимо с платоновским предположением об изначальной связи между идеей как божественным архетипом или парадигмой и образом, который, как предполагается, выводится из нее и уподобляется ей. Наши слова и аргументы (*logoi*), согласно рассказу Сократа о втором плавании в «Федоне» (99e–100a), воплощают вещи сами по себе только как образы или отражения их реальности — но он отказывается признать, что это в большей степени относится к *logoi*, чем к вещам «прямо» в чувственных явлениях (ср. Платон, 1990б, с. 58–62). Таким образом, мы оказываемся в той же позиции у Канта, что и у Платона в отношении сверхчувственной реальности, — в подвешенном состоянии между единичной реальностью субъекта и объекта, между Богом и душой, «сами по себе», оставленными полагаться на нашу собственную свободу рефлексии в отношении реальности и истины, красоты и добра, как они проявляются в единичной реальности вещей и других субъектов, подобных нам.

apperception” (*KrV*, В 151-152, 153-154; Kant, 1996a, pp. 191, 192-194). In relation to theoretical knowledge, imagination is thus *not free*, but only an “effect of the understanding and its [...] first application to objects of a possible experience”, “a blind, although indispensable function of the soul [...] of which we are only seldom conscious” (*KrV*, В 103; Kant, 1996a, p. 130). In relation to aesthetic production and aesthetic judgment, however, imagination is conscious and an intentional implementation of its dual, “productive” and “reproductive” activity: “when the aim is aesthetic, then the imagination is free, so that, over and above that harmony with the concept, it may supply [...] a wealth of undeveloped material for the understanding which the latter disregarded in its concept” (*KU*, AA 05, p. 316-317; Kant, 1987, p. 185). In this aesthetic activity, we approach the activity of an understanding which intuits, or *intellectus archetypus*, becoming thereby, to the extent that it is humanly possible, “like God” (*cf.* Zovko, 2018, pp. 3165-3166).

This is comparable with the Platonic assumption of an original relationship between the idea as divine archetype or paradigm and the image which is assumed to derive and be like it. Our words and arguments (*logoi*) according to Socrates’ story of the *second-best sailing* in the *Phaedo* (99e-100a), embody things in themselves only as images or reflections of their reality — but he refuses to admit this is any more the case for *logoi* than is the case for regarding things “directly” in sense appearances (*cf.* Plato, 2017, pp. 452-457). Thus, we find ourselves, in the same position with Kant as with Plato with respect to supersensible reality, suspended between the singular reality of the subject and the object, between God and the soul, “in themselves,” left to rely on our own freedom of reflection in respect to reality and truth, beauty and goodness as they manifest themselves in the singular reality of things and others “like” ourselves.

Список литературы

Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М. : Наука, 2000.

Кант И. О поговорке: Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994а. Т. 1. С. 240–351.

Кант И. Приложение о вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской Академией наук в 1791 году: Какие действительные успехи создала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // Соч. : в 8 т. Т. 7. М. : Чоро, 1994б. С. 377–458.

Кант И. Религия в пределах только разума // Соч. : в 8 т. Т. 7. М. : Чоро, 1994в. С. 5–222.

Кант И. Критика практического разума // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Канон+, 1997а. Т. 3. С. 277–733.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997б. Т. 3. С. 39–275.

Кант И. Критика способности суждения // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2001. Т. 4. С. 68–833.

Кант И. Критика чистого разума (А) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006а. Т. 2, ч. 2.

Кант И. Критика чистого разума (В) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006б. Т. 2, ч. 1.

Платон. Алкивиад I // Собр. соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1990а. Т. 1. С. 220–267.

Платон. Федон // Собр. соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1990б. Т. 1. С. 7–80.

Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье / пер. с голландского под ред. А. И. Рубина / Избр. произв. : в 2 т. М. : Госполитиздат, 1957а. Т. 1. С. 69–171.

Спиноза Б. Приложение, содержащее метафизические мысли / пер. с лат. под ред. В. В. Соколова // Избр. произв. : в 2 т. М. : Госполитиздат, 1957б. Т. 1. С. 267–315.

Allison H. Editor's Introduction // Kant I. Theoretical Philosophy after 1781 / ed. by H. Allison, P. Heath. Cambridge : Cambridge University Press, 2002. P. 339–347.

Allison H., Heath P. General Introduction // Kant I. Theoretical Philosophy after 1781 / ed. by H. Allison, P. Heath. Cambridge : Cambridge University Press, 2002. P. 1–27.

Düsing K. Kritik der Theologie und Gottesfrage bei Kant // Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants / hrsg. von N. Fischer, M. Forschner. Freiburg ; Basel ; Wien : Herder, 2010. S. 57–71.

Guyer P. Kant and the Claims of Taste. Cambridge : Cambridge University Press, 1997.

References

Allison, H., 2002. Editor's Introduction. In: I. Kant, 2002. *Theoretical Philosophy after 1781*. Edited by H. Allison and P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 339-347.

Allison, H. and Heath, P., 2002. General Introduction. In: I. Kant, 2002. *Theoretical Philosophy after 1781*. Edited by H. Allison and P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-27.

Düsing, K., 2010. Kritik der Theologie und Gottesfrage bei Kant. In: N. Fischer and M. Forschner, Hg. 2010. *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*. Freiburg, Basel and Wien: Herder, pp. 57-71.

Guyer, P., 1997. *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, G.W.F., 1970. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp.

Kant, I., 1987. *Critique of Judgment*. Translated with Introduction by W. Pluhar. Foreword by M. J. Gregor. Indianapolis & Cambridge: Hackett.

Kant, I., 1996a. *Critique of Pure Reason*. Translated by W. Pluhar, Introduction by P. W. Kitcher. Indianapolis: Hackett.

Kant, I. 1996b. *Religion within the Bounds of Mere Reason*. In: I. Kant, 1996. *Religion and Rational Philosophy*. Translated and edited by A. Wood, G. Di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 39-215.

Kant, I., 1996c. On the Common Saying: That May Be Correct in Theory, but It is of No Use in Practice. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Translated and edited by M. J. Gregor, with Introduction by A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 277-309.

Kant, I., 2002a. *Critique of Practical Reason*. Translated by W. Pluhar, Introduction by S. Engstrom. Indianapolis & Cambridge: Hackett.

Kant, I., 2002b. What Real Progress Has Metaphysics Made in Germany since the Time of Leibniz and Wolff? (1793/1804). In: I. Kant, 2002. *Theoretical Philosophy after 1781*. Edited by H. Allison and P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 337-424.

Kant, I., 2005. *Notes and Fragments*. Edited by P. Guyer, translated by C. Bowman, P. Guyer and F. Rauscher. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2011. *Groundwork of the Metaphysics of Morals. A German-English Edition*. Translated by M. Gregor, edited by J. Timmermann. Cambridge: Cambridge University Press.

Langthaler, R., 2010. Zur Gottesthematik in der 'Preisschrift' über die wirklichen Fortschritte in der Metaphysik. Das Gefüge der Ideen des "Übersinnlichen in uns, über uns, und nach uns". In: N. Fischer and M. Forschner, eds. 2010. *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*. Freiburg, Basel & Wien: Herder, pp. 155-179.

Langthaler R. Zur Gottesthematik in der 'Preisschrift' über die wirklichen Fortschritte in der Metaphysik. Das Gefüge der Ideen des "Übersinnlichen in uns, über uns, und nach uns" // Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants / hrsg. von N. Fischer, M. Forscher. Freiburg ; Basel ; Wien : Herder, 2010. S. 155–179.

Recki B. Aesthetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant. Frankfurt a/M : Vittorio Klostermann, 2001.

Schueller H. M. Immanuel Kant and the Aesthetics of Music // The Journal of Aesthetics and Art Criticism. 1955. Vol. 14, № 2. P. 218–247.

Vossenkuhl W. Spontaneität // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1994. Jg. 48, H. 3. S. 329–349.

Zovko M.-É. Involved in Humankind: Nature, Virtue and the Good We Desire for Ourselves and for Others // Knowledge Cultures. 2013. № 1/2. P. 264–300.

Zovko M.-É. Impassioned by Passion: Knowledge and Love in Plato and Spinoza // Dionysius. 2014. № 32. P. 140–171.

Zovko M.-É. Poetry and Play in Kant's "Critique of Judgment" // Natur Und Freiheit: Akten Des XII. Internationalen Kant-Kongresses / hrsg. von V. L. Waibel, M. Ruffing. Berlin : De Gruyter, 2018. S. 3159–3166.

Об авторе

Мари-Элиза Зовко, доктор философии, Институт философии, Загреб, Хорватия.

E-mail: mezovko@ifzg.hr

О переводчике

Андрей Сергеевич Зильбер, кандидат философских наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: azilber@kantiana.ru

ORCID: 0000-0002-8317-4086

Для цитирования:

Зовко М. -Э. Спонтанности и сингулярности: гипотетический подход Канта к сверхчувственному и к пересмотру оснований метафизики // Кантовский сборник. 2021. Т. 40, № 4. С. 76–120.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2021-4-4>

© Зовко М. -Э., 2021.

Plato. 1927. First Alcibiades. In: *Plato with an English Translation: in Twelve Volumes. Volume 8*. Translated by W. R. M. Lamb. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons, pp. 93-224.

Plato, 2017. *Phaedo*. In: Plato. *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo*. Edited and translated by C. Emlyn-Jones and W. Preddy. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 292-405.

Recki, B., 2001. *Aesthetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

Schueller, H. M., 1955. Immanuel Kant and the Aesthetics of Music. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 14(2), pp. 218-247.

Spinoza, B., 1985. *The Complete Works of Spinoza. Volume I*. Edited by E. Curley. Princeton: Princeton University Press.

Vossenkuhl, W., 1994. Spontaneität. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 48(3), pp. 329-349.

Zovko, M.-É. 2013. Involved in Humankind: Nature, Virtue and the Good We Desire for Ourselves and for Others. *Knowledge Cultures*, 1/2, pp. 264-300.

Zovko, M.-É. 2014. Impassioned by Passion: Knowledge and Love in Plato and Spinoza. *Dionysius*, 32, pp. 140-171.

Zovko, M.-É., 2018. Poetry and Play in Kant's *Critique of Judgment*. In: V. L. Waibel and M. Ruffing, eds. 2018. *Akten des 12. Internationalen Kant-Kongresses „Natur und Freiheit“ in Wien, 21.-25. September 2015*. Berlin: De Gruyter, pp. 3159-3166.

The author

Dr Marie-Élise Zovko, Institute of Philosophy, Zagreb, Croatia.

E-mail: mezovko@ifzg.hr

To cite this article:

Zovko, M.-É., 2021. Spontaneities and Singularities: Kant's Hypothetical Approach to the Supersensible and Re-Foundation of Metaphysics. *Kantian Journal*, 40(4), pp. 76-120.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2021-4-4>

© Zovko M.-É., 2021.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://creativecommons.org/licenses/by/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://creativecommons.org/licenses/by/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))