

возможным. То, что у Канта, является лишь априорной формой, у Фихте становится самополагающим основанием.

КОПИЯ

Коперниканский поворот Канта, способность воображения, категорический императив и пр. Фихте прочитывает как романтик, делая акцент на воле и способности к деятельной свободы субъекта. Таким образом, обращение к философии Фихте вызывает странное ощущение: мы вроде читаем кантовские выражения, формулы и даже иногда ходы мысли, но при этом выводы получаются не кантовские. Это можно было бы назвать ошибочным прочтением Канта, но, во-первых, как мы видели, философия Канта сама позволяет это сделать, а во-вторых, мы могли бы назвать Фихте в терминах Х. Блума «сильным читателем», который, читая, не может не преломлять написанное собственной индивидуальностью и собственными идеями.

УДК 1 (091); ББК 87.2

В.Л. Махлин (Москва, Россия)

### Историческое априори: Кант и В. Дильтей

**Аннотация:** В докладе представлено сопоставление философии Дильтея и идей Канта в ракурсе рассмотрения историзации трансцендентализма. Раскрывается исторический контекст задачи кантовского трансцендентализма в философии XX века.

**Ключевые слова:** историческое априори, историзм, трансцендентальная философия, Кант, Дильтей

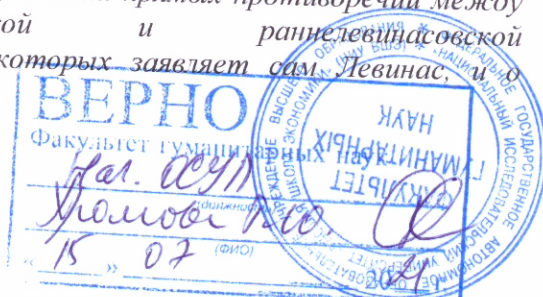
Ханна Арент (1906-1975) называла Канта «тайным королем современной философии» — утверждение, которое особенно релевантно в отношении философской программы «Критики исторического разума» Вильгельма Дильтея (1833-1911) постольку, поскольку эта программа с самого начала заключала в себе задачу и продолжения, и преодоления кантовского трансцендентализма. Эта амбивалентная заявка заключала в себе систематическое требование, которое можно определить как «историзацию a priori». Дильтей не только заложил основы историзации трансцендентализма в философии XX в., но в его программе объединены различные акценты, которые после Дильтея оказались конфликтующими философскими направлениями, как герменевтика и структурализм. Задача моего выступления — показать на примере Дильтея, каким образом и почему, казалось бы, невозможное словосочетание — «историческое априори» — оказалось возможным и даже необходимым в исторической ситуации конца Нового времени в прошлом столетии.

УДК 1 (091) + 141; ББК 87.1

И.О. Онегин (Москва, Россия)

### Ничто Мартина Хайдеггера и *il ya* Эммануэля Левинаса: линии схождения онтологии и ухода от нее

**Аннотация:** В докладе будет показан существенный параллелизм концепций бытия как *il ya* Эммануэля Левинаса и хайдеггеровского Ничто. Утверждается, что понятие бытия раннего Левинаса, развёрнутое им, чтобы показать, как само пустое, обезличенное бытие Хайдеггера есть источник человеческой обремененности и неспособности получить истинный доступ к Другому, фактически отражает существенные моменты хайдеггеровского понимания Ничто. Отсюда будет сделан вывод об отсутствии прямых противоречий между хайдеггеровской (фундаментально)-онтологической и раннелевинасовской «разонтологизирующей» аналитикой экзистенции, о которых заявляет сам Левинас, и принципиальной возможности их согласования.



**Ключевые слова:** Бегство, бытие, Ничто, отсылание-от-себя, тошнота, ужас, *il y a*.

Свой философский путь Эммануэль Левинас начал как толкователь и апологет Хайдеггера, утверждая необходимость обращения философии к вопросу о бытии как таковом [5]. Но уже спустя 20 лет он говорил о невозможности для онтологии получить доступ к Другому в его подлинной проблематике, о невозможности через *постижение* [compréhension] бытия *говорить* с Другим и обрестись в *участии* [participation] в конкретной жизни [4].

Этот разворот осуществился не разом. В довоенной работе «De l'évasion» Левинас показывает, что явления современности, которые Хайдеггер отнес бы на счет забвения бытия, вырастают именно из включения индивида в «непостижимый замкнутый круг [engrenage] универсального порядка», которое и открывает ему бытие [2, с. 70-71]. Здесь Левинас приходит к пониманию бытия как чистого *il y a*, чистого «имеет место», «имеется тут-то и тут-то» [2, с. 70]. В более поздней работе «De l'existence à l'existant» он стремится показать, как экзистенциалы отчаяния и ужаса перед бытием коренятся в общем факте *il y a*, а не в некоей нехватке [3, с. 20-21]: «За проявленностью [luminosité] форм, через которые конкретные потоки бытия [les êtres] уже отсылают к нашему «внутри», — материя есть сам факт *имения-места* [de l'*il y a*]» [3, с. 92].

Состояние, на которое *il y a* обрекает человека, — бегство (évasion) от бытия. Оно не является позитивным ходом: «в бегстве мы не стремимся ни к чему, кроме выхода [sortir]» [2, с. 73]. И фундаментальным экзистенциалом, определяющим возможность бегства, является тошнота, в которой непреодолимая представленность нас самим себе проявляется как явление самого бытия без всякого внешнего [2, с. 89-90]. Нужда к бегству возникает в тошноте, но является заранее безнадежной [2, с. 90]. Открывая представленность бытия в себе самой [2, с. 91-92], она представляет собой замкнутый круг, где мы, избегая себя, возвращаемся к себе же [2, с. 90].

Для Левинаса представляется неверным вынесение Хайдеггером обременяющих экзистенцию феноменов из сферы бытия к ничто, в то время как их истинная перспектива *il y a* якобы шире дихотомии бытия и ничто [3, с. 20-21]. Но необходимо ли обнаруживается это коренное различие?

В лекции «Что такое метафизика?», собственно посвященной проблематике Ничто, «вина» и специфические модусы *il y a* Левинаса не являются прерогативами бытия, оставаясь позитивной частью фундаментальной онтологии. Подобно тому как основным проявлением отнесенности к *il y a* является бегство, Ничто действует на нас, отсылая от себя к «ускользающему существу» [1]. Эта трансценденция не есть ни (абсурдная) попытка обрести позитивное в Ничто, ни общий ход к конкретно-позитивному: сущее, к которому отсылает Ничто, безразлично относительно него и самого себя в силу безразличности самого отсылания. Ничто в каком-то смысле и не является конечным: именно трансценденция конечного бытия возможна, поскольку человек выдвинут в Ничто, что может перекликаться с мыслью Левинаса о (хайдеггеровском) бытии и ничто как о «моментах [phases] более общего факта экзистенции» [3, с. 20]. Тошноте соответствует фундаментальное настроение ужаса, открывающее Ничто как таковое за пределами конкретных сущих. Даже забываясь, ужас «только спит» [1].

Описания Ничто и *il y a*, конечно, не полностью параллельны: *il y a* совсем не условие свободы, как Ничто, отсылание-от-себя не есть собственно трансценденция, а тошнота вряд ли забывается под слоем сущего. Однако отсутствие принципиального отхода «разонтологизирующего» языка Левинаса от бытийной аналитики кажется несомненным, что делает их сближение возможным и актуальным.

#### Литература:

1. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Что такое метафизика? / Пер. с нем. Бибихина В. В. М.: Академический Проект, 2013. С. 24–43.
2. Levinas E. De l'évasion. Fata Morgana, 1982. 122 p.
3. Levinas E. De l'existence à l'existant. Paris: Vrin, 2004. 176 p.
4. Levinas E. L'ontologie est-elle fondamentale? // Revue de Métaphysique et de Morale. 1951. № 1. P. 88–98.



УДК 1(091), 111.82; ББК 87.1

С.В. Панов (Москва, Россия)

### Идея метафизики и эстетизация мысли у Канта

**Аннотация:** Трансцендентальная метафизика Канта – это эрзац-философская мысль, которая на основе трансцендентальных объективаций воспринимаемой реальности ищет новые основания как для единства мышления и познаваемой реальности в теоретическом познании, так и для единства самоопределения воли и человеческого поступка в сфере нравственности. Метафизика отражает структуру слепых трансцендентальных синтезов чувственного и рассудочного познания, что ведет к формированию в разуме регулятивных идей и сфер их применения в познании самих целей познания. Эстетическое суждение проецирует в мышление аффект гармонии, который составляет сущность кантовской мысли.

**Ключевые слова:** трансцендентальная метафизика; психология, космология; теология; эстетизация

Проект трансцендентальной метафизики как науки о первопринципах человеческого познания связан с тем, что Кант подводит итоги Просвещению, подражая самим процедурам просвещенческой мысли, в основе которых лежит синтез представлений. В проекте критики чистого разума он пытается вытеснить травму опытного познания реальности, очевидно приводящего к противоречивым выводам об организации внутренней и внешней природы, системой познавательных условий, которые, как ему кажется, могут быть действительными на основе их простой представимости и мыслимости. Т.к. Просвещение зашло в тупик, ставя под сомнение саму структуру экспериментального познания внутренней и внешней природы, Кант пытается стабилизировать наше познание в формах чувственности, чистых понятиях и категориях рассудка, аналогиях опыта и регулятивных идеях разума. Для этого он раскрывает источник объективного познания – это применение трех трансцендентальных способностей – созерцания, воображения и узнавания. Именно явления как результаты пассивного синтеза на уровне этих способностей служат фундаментом для унифицирующей деятельности рассудка и разума. Как представляется, Кант предлагает свой критический метод, чтобы вытеснить травму всеобщей неопределенности опытного познания в Просвещении, которое выразилось, к примеру, в абстрагировании суждения о любых частых суждениях у Дидро и метафизике нравственного аффекта у Юма.

Как результаты априорного познания являются объективированными эффектами слепо отобранных стимулирующих восприятий во внутреннем чувстве (формы интуиции), так и основополагающие принципы философского познания в русле трансцендентальной метафизики создаются на основе слепого отражения в сознании аффективных ориентаций мысли, которая не может мыслить саму себя в апперцепции, и воли, которая не может судить о содержании собственных самоопределений, т.к. она воплощает все то же стремление к идеалу «прекрасной души» как ансамбля всех возвышенных склонностей человеческой природы. Поэтому Кант делит метафизику на онтологию как учение о предметах опыта вообще и физиологию как учение о чувственно воспринимаемых предметах. В онтологии и рациональной физиологии мы должны предвосхитить существование принципов познания, бытие предметов и формы их восприятия так же, как мы должны предвосхитить бытие нашего я в психологической идее, необходимый порядок организации внешней природы в рациональной космологии и источник внутренней гармонии и порядка внешней природы в рациональной теологии. Как видно, здесь Кант следует традиции Лейбница, для которого организация внешней природы воплощалась в *mathesis universalis*, а организация внутренней

