

РИККАРДО ЛАЦЦАРИ.

ВОПРОС О МИРЕ И КОСМОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ
«КРИТИКИ ЧИСТОГО РАЗУМА» КАНТА ОЙГЕНОМ ФИНКОМ*

RICCARDO LAZZARI

QUESTION ABOUT THE WORLD AND EUGEN FINK'S COSMOLOGICAL
INTERPRETATION OF KANT'S «CRITIQUE OF PURE REASON»

ДАРЬЯ КОНОНЕЦ (пер. с нем.)

Магистр философии (Карлов университет, Прага), сотрудник Немецкого культурного центра имени Гёте, 190000 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: skalyka@gmail.com

DARIA KONONETC (trans.)

M. A. in Philosophy (Charles University in Prague), the fellow worker at the Goethe German Cultural Center, 190000 St. Petersburg, Russia.

E-mail: skalyka@gmail.com

Хайдеггер: Итак, Вы используете [слово] <космологический> не в смысле греческого kosmos. Но почему Вы говорите тогда о <космологическом>?

Финк: Я понимаю космологическое исходя не из Гераклита, но скорее из Канта, а именно из антиномии чистого разума.

Мартин Хайдеггер и Ойген Финк:

Гераклит, семинар зимнего семестра 1966/1967

I

В своих работах Финк постоянно возвращается к одному и тому же мыслительному ходу, обращаясь к области постановки проблем в философии. Данная черта, являющаяся характерной особенностью его ранней феноменологии, наблюдается еще в его довоенных сочинениях и заметках. В одной из заметок Финка тридцатых

* Перевод выполнен по изданию: Lazzari, R. (2010). Weltfrage und kosmologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft bei Eugen Fink. In C. Nielsen & H. R. Sepp (Eds.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks* (38–56). Freiburg /München: Verlag Karl Alber.

годов, относящейся к периоду его совместной работы с Гуссерлем, мы читаем: «Философствование — это радикальное вопрошание, которое создает проблемы и ставит под вопрос самого человека»¹ (Z-XVI, III/3a).² Для Финка это означает, что философия изначально живет скорее вопросами, чем ответами, решающими эти вопросы. «Удивление самоочевидным» (Fink, 1976, 99; Fink, 1966, 182) — как сам Финк разъясняет значение *thaumazein*³ у Платона и Аристотеля) — является ее действительным началом и выходом из наивности естественного сознания, из его надежности и легкости, что означает также выход из его сущностной беспорности.

Эта черта философии рассматривается Финком с различных перспектив. Прежде всего она выражается как осознанный факт того, что философия не имеет жестко определенной предметной области, не имеет своим предметом никакую область сущего — в отличие от позитивных наук, которые могут быть охарактеризованы указанием их предметной области (как, например, ботаника, изучающая формы, структуры и функции растений). Вопросы философии по существу направлены на то (бытие, истина, мир), что не лежит у наших ног подобно геологическому наслоению, что не явственно как болезнь или судебный случай. Такой вопрос не идет «по заранее проложенному пути» и все время подвергается «риску заблудиться» (Fink, 1957, 38). Кроме того, философия по своей глубинной сути является сомнительной (*frag-würdig*), поскольку она представляет собой «вопрошающее мышление», которое «не в последнюю очередь спрашивает о самом себе» (Fink, 1958, 9). В связи с этим Финк утверждает, что «философия является проблемой философствования» (Fink, 1958, 9). Философия, однако, хочет в первую очередь пробудить вопрос, который остается скрытым в нашем привычном отношении к миру; она хочет поставить под вопрос то, что в естественной жизни кажется самоочевидным и бесспорным. Это означает «пробуждение вопроса» (Fink, 1990, 7), в котором человек предоставляется сомнительности, скрывающейся за доверительной близостью вещей. Это пробуждение является в первую очередь путем из забвения мира и космологического различия.

Из этого следует, что Финк почти во всех своих сочинениях и лекциях тематизирует философскую постановку вопроса; то есть Финк обдумывает вопрошание в сфере философии и обнаруживает его «безосновность» (Fink, 1976, 71).

¹ Здесь и далее мною используются обозначения в скобках согласно введенной Р. Бружина системе нумерации для указания на записи Финка из периода его работы ассистентом у Э. Гуссерля. Первая часть этого наследия Финка, хранившаяся университетском архиве Фрайбурга, была издана Р. Бружина в 2006 году как том 3.1. полного собрания сочинений О. Финка. (Freiburg/München 2006).

² На настоящий момент вышло два полутома 3.1 и 3.2 записей Финка из периода его работы ассистентом у Э. Гуссерля (Freiburg/München 2008) и ожидается издание третьего (3.1). — *Прим. пер.*

³ Удивление (*др. греч.*). — *Прим. пер.*

Более подробное изложение данной темы в творчестве Финка требует отдельного рассмотрения. Я ограничусь тем, что приведу цитату, в которой Финк разъясняет присутствующий в сфере философии ложный радикализм, «который все ставит и ставит вопросы — и с самого начала презирает всякий *ответ*», но «недостаточно назвать и обсудить проблему, чтобы поставить философский вопрос; любой раб может спросить больше, чем способна ответить сотня мудрецов» (Fink, 1990, 98). Решающим для Финка является верно ли и предельно подробно ли поставлен вопрос или нет. Из этого убеждения вырастает потребность ставить философские вопросы, принимая во внимание завершённые формулировки и предостерегающие результаты философского исследования. В своих послевоенных лекциях Финк вопрошающе движется к основной проблеме философии — к проблеме мира — не по прямому пути, но в обход через полемику с традицией и с исторически переданной системой понятий.

В этом отношении «Критика чистого разума» представляет для Финка важный, если не важнейший отправной пункт, из которого становится возможным постановка соразмерного вопроса о мире. Финк настойчиво подчеркивает, что Кант первым поставил вопрос о мире в его предельной радикальности: «Кант — мыслитель метафизики, ставящий вопрос о мире самым решительным образом» (Fink, 1990, 98). Другим указанием на центральную роль Канта в космологической направленности мышления Финка является то, что он проводил семинары, посвященные «Критике чистого разума», начиная с зимнего семестра 1962/1963 года до зимнего семестра 1969/1970 года, на протяжении семи лет.⁴ На этих семинарах рассматривались подробнейшим образом различные отрывки «Критики чистого разума», от трансцендентальной эстетики до космологических антиномий трансцендентальной диалектики. Финк не применяет «насилие» к тексту, в то время как Хайдеггер считал это необходимым для того, чтобы «из того, что говорят слова, извлечь то, что они хотят сказать»⁵ (Heidegger, 1991, 202). Но все же Финк рассматривает свою работу не как имманентную интерпретацию текста или сугубо герменевтическое истолкование. Он ставит своей целью не только следовать мысли Канта, но также и промыслить ее заново или, как он сам однажды выразил это, (в начале XII-го семинара зимнего семестра 1968 года), «в осмыслении (*Nachdenken*) путей мысли Канта испробовать феноменологически-спекулятивный способ мысли» (Fink, 2011, 1421). В намеренье Финка входило, таким образом, провести феноменологически-спекулятивную интерпретацию, которая, сквозь фактически-данный текст обнажит заключенные в нем проблемы. Более того, его подробное изложение кантианского наследия стремится вскрыть те понятия и оперативные модели

⁴ Эти семинары были изданы в трех частях 13 тома собрания сочинений О. Финка под редакцией Гая Ван Керкховена в 2011-м году под названием «Эпилегомены к “Критике чистого разума” Иммануила Канта» в издательстве Карл Альбер (Freiburg/München, 2011). — *Прим. пер.*

⁵ Цит. по пер. О. В. Никифорова: (Heidegger, 1997, 117).

у Канта, которые образуют своего рода тень его философии. Интерпретировать Канта означает не повторять ход мысли философа, но «следить за оперативными предпосылками, на которые он опирается, которые он вводит в игру, не продумывая их по отдельности» (Fink, 1990, 124).

Эта масштабная задача, однако, лишь частично реализуется Финком в семинарах шестидесятых годов. Семинары являются в большей степени феноменологическим комментарием к «Критике чистого разума», который сопоставим с другими известными комментариями трансцендентальной диалектики, как например с (цитируемым Финком) комментарием Хаймсета. Но в чем заключается реальная задача предпринятого Финком исследования философии Канта и интерпретации им «Критики чистого разума»? Ответ на этот вопрос можно обнаружить в лекции «Мир и конечность», которую Финк читает первый раз в 1949 году и к основным интуициям которой он снова возвращается в 1966 году при проведении своего Кант-семинара. Эта лекция имеет центральное значение в работе Финка, в ней посредством критического рассмотрения философии Канта, Хайдеггера и Гуссерля им развиваются некоторые существенные моменты его космологического проекта. В начале лекции Финк уточняет, что он собирается поставить вопрос о мире в смысле метафизики и характерных для нее моделей мышления, которые он не отвергает сразу, но ставит под вопрос. Для Финка речь идет о том, чтобы найти подход к метафизике, который разрешал бы ему в тоже время ее преодолеть, чтобы подобраться к неметафизической постановке вопроса о мире (Fink, 1990, 16). «Критика чистого разума» предоставляет, таким образом, этот самый подход и открывает возможность преодоления метафизики. Но в особенности нас интересует проработанная в лекции центральная мысль о том, что вопрос о мире является внутренней движущей силой развития критики разума.

II

Лекция Финка 1949 года относится к ряду феноменологических интерпретаций «Критики» Канта и в тоже время замыкает его. Не обращая здесь к столь сложному вопросу отношения Гуссерля к кантовскому наследию, мы ограничимся указанием на то, что основатель феноменологии в своих исследованиях фрайбургского периода склонялся к тому, чтобы рассматривать свою философию как легитимную последовательницу подлинных интуиций Канта и его революции способа мысли, а также к тому, чтобы выявить имплицитную феноменологию в кантовской «Критике» по ту сторону таящихся в ней метафизических и психологических превратных толкований. Также и Хайдеггер, читавший в зимнем семестре 1927/28 года курс лекций, озаглавленный «Феноменологическая интерпретация кантовской “Критики чистого разума”», предпринимал попытку раскрыть подлинное феноменологическое измерение проблем, которые остались скрытыми

в философии Канта и освободить рецепцию критика разума от сциентистского вклада, который был перенят через неокантианство. Подвергнуть Канта феноменологической интерпретации для Хайдеггера, как в свое время и для Гуссерля, значило *eo ipso* выйти за пределы кантовской мышления, стремиться к внутреннему развитию проблем, из которых выросла философия Канта, дать именно этим проблемам (*самим вещам*) направлять себя. Но, в отличие от Гуссерля, для Хайдеггера феноменологическая интерпретация «Критики» Канта означает главным образом онтологическое истолкование, а именно истолкование ее как первого эксплицитного основоположения метафизики, в соответствии с толкованием, изложенным им в работе «Кант и проблема метафизики» (1929).

Это также соответствует позиции, занимаемой Финком в его дессауерском докладе 1935 года, посвященном «Идее трансцендентальной философии у Канта и в феноменологии». Согласно Финку, «Критика» Канта ни в коем случае не должна пониматься исходя из рефлексивной, а точнее теоретико-познавательной постановки вопроса; в большей степени ее возникновение связано с потребностью само-, а точнее новообоснования метафизики и ставит в соответствии с идеей трансцендентальной философии проблему возможности метафизического познания не как теоретико-познавательную или познавательно-критическую, но как онтологический вопрос о связи трансценденций *ens* и *verum*. Центральным вопросом этого обоснования метафизики является, таким образом, вопрос о том, «почему внутренняя природа сущего именно такова, что оно всегда уже суть истинное» (Fink, 1976, 28). Это значит, что в кантианской постановке вопроса бытие ставится во внутреннюю связь с чистым разумом как сущностью человека.

Однако на мышление Финка оказало значительное влияние не только знакомство с хайдеггеровской книгой о Канте 1929 года, но также и непосредственное преподавание Хайдеггера, в особенности его лекция «Введение в философию» 1928/29 годов, которая являлась первой прочтенной Хайдеггером по его возвращении во Фрайбург и слушателем которой был Финк. В этой лекции (Heidegger, 1996, § 32–34), в отличие от книги о Канте, Хайдеггер делает центром своего внимания не столько трансцендентальную способность воображения как корень обоих створов конечного познания (чувственности и рассудка) и как основу внутренней возможности онтологического синтеза (то есть трансценденции), сколько проблему мира, которую он исследовал, опираясь как на диссертацию Канта 1770 года, так и на «Критику чистого разума». Таким образом, Хайдеггер пытался ввести кантовское понятие мира в свое исследование феномена трансценденции как бытия-в-мире в соответствии с постановкой проблемы, подробно разбираемой им также в работе «О сущности основания» (1929). В частности, Хайдеггер различал два понятия мира в кантовской философии, которые, конечно, тесно переплетены между собой: понятие мира как идеи тотальности явлений, как коррелята конечного человеческого познания, и *экзистенциальное* понятие мира, согласно которому мир

суть «большая игра жизни»,⁶ т. е., согласно Хайдеггеру, жизненный опыт, бытие друг с другом (Heidegger, 1996, 300). Мы с уверенностью можем обнаружить множество мыслительных параллелей между хайдеггеровским анализом кантовского понятия мира и интерпретацией кантовской философии Финком в его лекции «Мир и конечность». Данная лекция может быть рассмотрена в этой связи как попытка полемики с Хайдеггером (Richir, 2006, 228); насколько бы исследование Финка кантовской философии ни было зависимым от хайдеггеровского учения — оно приходит к новому и самобытному толкованию кантианской философии как возвращения метафизики к проблематике мира.

В первом центральном пассаже своей интерпретации Канта в лекции «Мир и конечность» Финк обращается к диссертации Канта 1770 года «De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiiis». ⁷ Финк подчеркивает значимость данного текста и рассматривает его не только как переходное произведение в развитии мышления Канта, в котором подготавливается критический переворот, но находит в нем также и свидетельство более глубокого переворота западноевропейской метафизики, вследствие которого «целое всего сущего в превосходстве своей спорности заново касается человека, обращается к нему, наваливается на него» (Fink, 1990, 52).

Известно, что Кант опирался в своей диссертации 1770 года на перенятое из метафизики Лейбница, Вольфа и Баумгартена понятие мира. Мир определялся им как целое, которое в свою очередь не является частью. Кант дает данное определение мира вообще в рамках сравнения анализа целого относительно его минимальных составных частей и синтеза частей в максимальное целое: «Как разделение при субстанциональном сложении находит свой предел лишь в той части, которая не есть целое, то есть в едином: так связь (находит свой предел) только в целом, которое не есть часть, то есть в мире» (Kant, 1958, 13). Кроме того, Кант обнаруживает несоответствие абстрагированного рассудочного понятия целостности мира и конкретного представления о мире посредством созерцания. Наше интуитивное (то есть, согласно Канту, чувственное) познание всегда движется либо регрессивно от целого к части, либо прогрессивно от частей к целому, но оно не способно, однако, завершить в конечное время этот анализ или синтез. Время не позволяет нам определить единое или абсолютную целостность. Из этого следует, что мир никогда не является для чувств тем, чем он является для рассудка, а точнее, что целостность мира не является представимой, но лишь мыслимой. Не обращаясь здесь к подробному анализу и интерпретации кантовской диссертации Финком, я хотел бы ограничиться указанием лишь на два центральных момента:

⁶ Весьма вероятно, что это понятие, которое Хайдеггер почерпнул из лекции по антропологии Канта 1792 года (Kant, 1924, 71), дало Финку первый толчок на пути к антрополого-космологическому рассмотрению игры, которое станет позднее центральным пунктом «Игры как символа мира» и других работ Финка (Bruzina, 2004, 136).

⁷ О форме и принципах чувственного и умопостигаемого мира (*лат.*). — *Прим. пер.*

1. Финк объясняет, что Кант приходит к дефиниции мира опираясь на определенную метафизическую модель мысли: это модель сопряженного бытия внутримирных вещей и субстанций. Для Финка в данном случае речь идет о модели, которая не справляется с задачей помыслить целостность мира (как целое, которое несводимо к совокупности вещей мира). Но все же заслугой Канта является то, что он исследовал предельные следствия данной модели мысли и показал спорность понятия мира как целого в смысле совокупности [вещей] в пространстве и времени.

2. Финк обращается к проблеме, которую Кант в своей диссертации называет «крестом философов»: речь идет о сложности, возникающей при попытке помыслить понятие абсолютной тотальности времени и пространства. В дефиниции мира Финк различает три момента: 1.) материю мира (множество субстанций, а именно частей мира), 2.) форму мира (*coordinatio* субстанций) и 3.) целостность (*Gesamtheit*) как *absoluta totalis*, безусловную всеобщность принадлежащих частей. Если, однако, мир должен быть помыслен как целое сущих в пространстве и времени, он превращается в мыслительный *crux*:⁸ «Так как трудно понять, как некий никогда не завершающийся ряд следующих друг за другом в вечность состояний всего (*Zuständen Alls*) мог бы быть сведен к целому (*Ganze*), которое охватывает фактически всякое изменение» (Kant, 1958, 25) — то же верно относительно пространства, которое суть порядок одновременного соприсутствия сущего. Финк считает данную проблему тем самым плодотворным затруднением, которое привело Канта к критике разума. Видимо Финк здесь, утрируя, имплицитно ссылается на некоторые известные высказывания самого Канта (как например в письме к Гавре от 21 сентября 1798 года), согласно которым рассмотрение проблемы антиномии чистого разума привело Канта к новому критическому образу мысли.

Выход из вышеописанной проблемы — из «креста философов» — Кант обнаружил в своей диссертации посредством двоякого теоретического определения: то есть при помощи разделения *чувственного* и *интеллигибельного мира*, а также преобразования пространства и времени из форм мира, принадлежащих к сущности самого мира, в формы чувственности, субъективные условия данности нам сущего в созерцании и чувствах. Согласно интерпретации «Диссертации» Финком, субъективация времени и пространства Кантом является следствием радикализации проблемы мира. Чтобы избавить метафизическое понятие мира от присущего ему противоречия, «кроющегося в понятии завершеного пространства (*Raumganze*)» (Fink, 1990, 78), Кант вынужден представить пространство и время как принадлежащие субъективности формы чувственности.

Остается спорным, является ли в действительности эта субъективация пространства и времени переходом к критическому образу мысли, как это утверждает Финк. Перенесение акцента на субъективную теорию пространства и времени,

⁸ Крест, бедствие, напасть (*лат.*). — *Прим. пер.*

которую мы находим уже в диссертации, представляет собой по большей части редуктивистскую интерпретацию всеохватывающего значения так называемого коперниканского переворота, который Кант совершил десятью годами позднее в «Критике чистого разума». В намерение Финка, однако, не входило такого рода упрощение. Коперниканский переворот понимается им не столько как переворот, ведущий от наивно понятого объекта к субъекту, обосновывающему всякую объективность, сколько как переворот от внутримирового (binnenweltliche) сущего к самому миру: переворот состоит, таким образом, в космологическом повороте мышления о бытии. Согласно Финку, в кантовском мышлении происходит «радикальный прорыв к вопросу о мире», но Кант скрывает этот прорыв и остается плену в «субъект-объектной оппозиции», хотя в тоже время «и радикализирует эту оппозицию с небывалой силой» (Fink, 1990, 72).

Действительная новизна субъективной теории пространства и времени заключается в видоизмененном понятии субъекта, к которому приходит Кант: «Он наделяет субъекта характеристиками, в сущности, принадлежащими миру» (Fink, 1990, 72). Согласно Канту, субъект не может быть помыслен как вещь (res), среди других вещей, но в также он более не может быть и представлен как внутреннее, которому противостоит внешнее, внешний мир, «то что во вне». Финк полагает, что Кант разработал новое понятие субъекта, объемлющее также и «то, что снаружи»: так как субъект суть «соединение того, что внутри (das Drinnen) и того, что во вне (das Draußen)» (Fink, 1990, 73). Таким образом, я понимается не как безмирное внутреннее (Innerlichkeit) и не как замкнутая в себе внутренняя сфера, но как всегда уже находящаяся «во вне» среди вещей. Более того, я «вышло за пределы всех возможных предметов и предоставляет последним поле, где они могут явиться» (Fink, 1990, 79). Это значит, что субъекту принадлежит пространственное и временное поле, в которых предметы являются. Это не означает, что я обладает представлением о всеохватывающем пространственном и временном поле, но значит, что оно само и есть это поле. Финк говорит также, что субъект становится «миро-размерен», «мирообразующ», становится «демиургом чувственного мира». «Его образывание, — пишет он, — являет собой удержание открытым пространства и времени» (Fink, 1990, 81).

Как известно, уже Хайдеггер говорил о «мирообразующей» сущности человека,⁹ позволяющей «случиться миру», а также дающей существу возможность «вступить в мир» (Heidegger, 1978, 157). Становится ясно, что Финк интерпретирует кантовского субъекта в смысле феномена трансценденции Dasein, рассмотренного Хайдеггером в его лекциях и сочинениях конца двадцатых годов в качестве

⁹ Тезис о мирообразующей сущности человека кроме как в сочинении «О сущности истины» (1929) развивается Хайдеггером в особенности в лекции «Основные понятия метафизики. Мир-конечность-одиночество» (зимний семестр 1929/30), оказывавшей постоянное влияние на Финка.

основополагающей структуры субъективности, согласно которой «быть субъектом» (если можно употребить вводящее в заблуждение слово *субъект* для человеческого тут-бытия) означает «трансцендировать», а именно «преодолевать» сущее в целом в направлении целостности (мира). Очевидно, что специфические термины и выражения (к примеру, «преодоление», «переброс», «образование мира»), при помощи которых Финк характеризует трансформацию сущности субъекта у Канта, восходят к Хайдеггеру и его попытке спроецировать «трансцендентальные» определения *Dasein* как бытия-в-мире на свою собственную онтологическую интерпретацию Канта. Влияние данной интерпретации на финкову манеру работы с Кантом ощутимо уже в дессаурском докладе 1935 года, где Финк, как уже отмечалось выше, доказывает, что трансцендентальная постановка вопроса у Канта имеет своей целью основание онтологии (Fink, 1976, 40). Однако, несмотря на согласие с хайдеггеровской онтологической интерпретацией значения кантовской критики, а также несмотря на свою зависимость от нее, Финк не преминул подвергнуть данную интерпретацию некоторым существенным изменениям.

III

В прочитанной на конференции 1935 года лекции «Мир и конечность» (здесь можно было бы вспомнить также и другие его лекции) Финк утверждает, что кантовская «Критика чистого разума» не является теорией познания, заменяющей метафизику. Революция кантианского образа мысли является в первую очередь «онтологической революцией» (Fink, 1990, 89), иначе говоря, она состоит в трансцендентальной постановке вопроса, которая вновь вопрошает об отношении бытия и истинного бытия. В сущности, необходимость такой постановки вопроса, ставящей под вопрос догматическую предпосылку о познании сущего в себе из чистых понятий, следует из проблемы мира.

В теоретическом развитии философии Канта от «Диссертации» 1770 года к «Критике чистого разума» 1781 вопрос о мире как целом сущего в себе (т. е. как *mundus intelligibilis*) отходит на задний план, а в центре внимания оказывается вопрос о мире как о целом мира явлений (т. е. как о *mundus sensibilis*). Финк полагает, что в ходе данного развития Кант приходит к новому онтологическому проекту, в котором «бытие понимается более не как бытие само по себе, но как явление» (Fink, 1990, 95), которое дается посредством субъективных форм чувственности, времени и пространства. Действительно новый и революционный аспект кантианского проекта как раз и состоит в этом признании явленной и внутримировой сущности сущего. Это означает, что сущее, о котором мы имеем значимое априорное предзнание, принадлежит к (субъективному) мировому горизонту, понятому как хронотоп явлений. Согласно Финку, новая онтология Канта в решающем смысле является космологией; точнее, она является такой космологией, которая имеет

тенденцию интерпретировать себя исходя из субъекта. Утверждая центральное значение вопроса о мире для метафизики Канта, Финк, по сравнению с хайдеггеровской интерпретации в «Кант и проблема метафизики», существенно меняет акцент в интерпретации критической философии.

Финк обнаруживает значительную новизну кантовской философии в истории метафизики. В старой метафизике речь шла непосредственно и напрямую о существе: «Она рассматривала сущее, как если бы оно было без мира» (Fink, 1990, 95). Мир в лучшем случае рассматривался как дополнение, как сумма или наличные пределы всех вещей: «Онтология докантовской метафизики космологически индифферентна» (Fink, 1990, 95). Таким образом, в работе «Мир и конечность» Финк развивает тезис, согласно которому философия Канта в конечном итоге мыслит сущее в его принадлежности к миру, в связи с чем в ней открывается перспектива критического преодоления космологией онтологии. В связи с чем утверждается, что у Канта космологическая проблема имплицитно занимает преимущественное положение по отношению к онтологии вещей. Финк заново предает трансцендентальной диалектике центральное место в интерпретации, в то время как она слишком часто рассматривалась лишь как своего рода приложение к трансцендентальной аналитике, вместо того чтобы пониматься как кульминация «Критики чистого разума», иначе говоря, как «действительная цель данного сочинения» (Heimsoeth, 1966–1971, VIII). Для Финка речь идет о том, чтобы читать трансцендентальную диалектику — «эту драматическую часть работы» (Fink, 1990, 101) — по-новому: не только как деструкцию метафизических тем предшествующей философии, но также как рефлексию над проблемой целого [всего] сущего.

Согласно данной интерпретации, трансцендентальная аналитика, рассматривающая категории и принципы нашего познания о предметах, находится в тесной взаимосвязи с тем, что в вольфианской философской традиции называлось *metaphysica generalis*, то есть онтология. В своем сочинении о Канте 1929 года Хайдеггер интерпретирует «Критику» как основоположение метафизики, а именно как первое выраженное основоположение, возводящее вопрос о возможности онтического познания к вопросу о возможности онтологического познания. Хайдеггер утверждает, что кантовское основоположение *metaphysica generalis* (а именно познания пределов сущего в целом) концентрируется в основоположении общей метафизики, то есть онтологии в смысле аналитики чистого рассудка, точнее «трансцендентальной аналитики субъективности субъекта» (Heidegger, 1991, 219). Хотя Хайдеггер обращается в своей интерпретации в первую очередь к местам пересечения эстетики и аналитики, чистой чувственности и чистого рассудка, его интерпретация в сущности концентрируется, вплоть до главы о схематизме, на трансцендентальной аналитике. По мнению же Финка суть «Критики» кроется в скорее в трансцендентальной диалектике, в которой поднимается проблема мира как тотальности явлений. Однако Финк полагает, что это новое положение проявляется в философии Канта только в своей негативной форме, то есть как теория

трансцендентальной видимости, обращаясь к неизбежному противостоянию разума самому себе, которое следует из идеи разума об абсолютном единстве ряда условий явлений. Финк прежде всего задается вопросом о том, должна ли трансцендентальная диалектика толковаться согласно присутствующему в традиционной метафизике XVIII века троякому делению, в соответствии с которым проблема мира занимает свое скромное место наряду с проблемами мира и Бога; или же следует признать, что трансцендентальная диалектика из трех различных точек зрения указывает на единственно важную, центральную проблему тотальности сущего, то есть мирового горизонта бытия (*Welthorizonts des Seins*).¹⁰

В своих ранних записях и в последующем, в своих лекциях Финк также пытается соединить кантовское понятие трансцендентальной философии с аристотелевско-схоластической проблематикой трансценденциалей. Согласно Финку, за теорией трансценденциалей (*ens, unum, verum, bonum*) скрывается прото-разделение философской проблематики, которая с самого начала вращается вокруг сущего как сущего, сущего как целого, сущего как истинного и сущего в высшем смысле: то есть она вращается вокруг проблем бытия, мира, души и Бога. Во всех этих проблемах Финк узнает границы самой философии, которая является не суммой частей и отдельных дисциплин, а целостным проектом (Fink, 1985, 69). Согласно Финку, проблематика трансценденциалей все еще имела значение для построения кантовской «Критики», хотя сам Кант определенно скрывал эту взаимосвязь и преуменьшал значимость прежней трансцендентальной философии. Однако Кант вышел за пределы проблем старой метафизики: его диалектическое учение о душе и Боге тесно связано с проблемой мира и получает посредством этого новый смысл.

Кроме того, космологическая проблема в «Критике» имплицитно занимает — даже если она была рассмотрена Кантом лишь негативно — привилегированное положение по отношению к онтологии вещей, как это утверждает Финк после исследования проблемы кантовской космологической антиномии. Это, однако, не отменяет, с точки зрения Финка, того, что представленная в аналитике онтология вещей остается моделью проекта системы космологических идей в трансцендентальной диалектике. А именно, Кант приходит от внутримирового сущего к миру, понятому как сумма или предел всех вещей. Почвой и лейтмотивом отпадения вопроса о мире остается внутримировое сущее. Примером этому является разделение космологических антиномий на математические и динамические. Финк показывает, что изложение четырех космологических идей было проведено на базе предпосылок, имеющих свои корни в представленной в «Аналитике» онтологии вещей. Кантовская дискуссия об антиномиях чистого разума и раскрытие противоречий мышления о мире приводят все-таки к провалу всякий способ представления,

¹⁰ К подобной постановке вопроса Финк приходит весьма рано — в своих заметках середины тридцатых годов (ср. напр. ОН-III<14>f.).

который ориентируется на внутримировое: «Все формы, в которых предпринимается попытка помыслить мировое целое по аналогии с вещью в мире, обречены на провал» (Fink, 1990, 141). У Канта «впервые встречается принципиальное выражение и обоснование того, что мир не есть сущее, не есть вещь» (Fink, 1985, 81).

Другими словами, исследование проблем, лежащих в истоке антиномии чистого разума, приводит к результату, отличному от представленной в «Трансцендентальной аналитике» онтологии вещей. Помысленная до конца идея разума о тотальности всех явлений (как ее характеризует Финк в начале XIV-го семинара о Канте) является «взрывоопасной идеей» (Fink, 1990, 194). Антиномия чистого разума приводит мышление в замешательство, возникающее из столкновения между привязанным к онтологии вещей способом мысли и незнакомой ему проблемой целого. С точки зрения Финка, через негативную постановку вопроса Кант приходит к космологической дифференции, то есть к собственному различию между внутримировым сущим и мировым целым. Исходя из того факта, что мир не может быть понят как налично данный объект, Кант приходит к заключению, что мир должен быть чем-то субъективным. Хотя Кант является действительным первооткрывателем проблемы мира, его путь осмысления мира заканчивается «в тупике субъективизма» (Fink, 1990, 140). Финк настойчиво подчеркивает, что *место* мира в кантовской «Критике» лежит в идеесобразном представлении конечного человеческого разума. Космологические вопросы, как это полагал Кант, «касаются предмета, который может быть дан только в наших мыслях» и который «находится только в нашем уме и вне его вообще не может быть дан»¹¹ (Kant, 1956, 454f). Согласно Канту, мир не только лишь мыслится посредством понятий разума, так называемых идей, но в сущности мир и есть идея, понятие разума, а именно необходимое идейное образование человеческого разума, которое выступает в конечном итоге как горизонт опыта. Мир есть лишь «горизонт, который опыт несет с собой, опережая себя» (Fink, 1990, 138). В своем последнем семинаре Финк поясняет кантовское решение космологической антиномии чистого разума следующим образом: «Проще говоря, не существует полноты мира, существует лишь мотивация разума, стремящаяся, вдобавок ко всем ранее достигнутым явлениям, обнаружить иные, предшествующие им явления»¹² (Fink, 2011, 2018).

С одной стороны, решающий результат кантовского рассмотрения космологических идей лежит, по мнению Финка, не столько в представленном Кантом разрешении данных идей, сколько в негативном, то есть *меоническом* результате: в деструкции привычных альтернатив (конечное-бесконечное, простое-составное и т. д.), в которых мыслится мировое пространство, и в открытии того, что сравнение мира с внутримировым сущим приводит к парадоксу. С другой стороны, Финк

¹¹ Цит. по: (Kant, 2006, 641).

¹² См. кантовские рукописные наброски для 15 семинара зимнего семестра 1970/1971 г. Протокол данного семинара не был создан.

показывает, как Кант приходит к понятию мира, согласно которому мир субъективен (в двоякой форме как чистая форма чувственности и как разумное идееобразование), зависит от человека — но все же от человека как мирового сущего, *ens cosmologicum* (Fink, 1990, 143).

IV

Основополагающей целью интерпретации кантовской «Критики» для Финка было не представить «имманентное понимание текста», «а вместе с Кантом и через него продвинуться к самой проблеме мира». ¹³ Какую роль данная интерпретация играет в дискуссии, которую Финк начиная с тридцатых годов ведет *изнутри* с феноменологией Гуссерля и с философской мыслью Хайдеггера — то есть с «обоими самыми значительными теориями о мире, появившимися в нашей философской современности» (Fink, 1985, 115)? Лекция «Мир и конечность» дает полезную информацию для ответа на этот вопрос, так как Финк критикует в ней и Гуссерля (пусть только и в виде намека) и Хайдеггера (в открытой форме).

Относительно Гуссерля Финк замечает, что «основополагающим феноменом, исходя из которого Гуссерль стремится охватить взглядом мировое целое, является феномен горизонта» (Fink, 1990, 148). Для Гуссерля суть проблемы мира заключается в том, чтобы помыслить мир как горизонт всех горизонтов, а горизонт как поле возможностей, связанное с единичными актами сознания и в первую очередь с актом восприятия. Для Финка *горизонт* изначально является пространственным выражением, которое используется «в феноменологии как метафора для обозначения со-осознания (*Mitbewußtsein*), охватывающего каждое тематическое восприятие, или его предметного коррелята». ¹⁴ Это означает, что *горизонт* понимается Гуссерлем как потенциальность опыта, антиципация последнего (как, например, еще не видимая обратная сторона предмета, которая будет приведена к данности позже). Что касается области воспринимаемого и его *проявления*, то исполнение горизонта является его сокращением. Однако как универсальный горизонт мир не сводим к единичному восприятию (с его внутренними и внешними горизонтами) и остается «пустым горизонтом, который никогда до конца не проявится в действительном опыте» (Fink, 1990, 148). Поэтому Финк подчеркивает ошутимое сходство в мышлении о мире Канта и Гуссерля, для которых мир существует не сам по себе и не имеет онтической действительности. Для Канта мир только идея,

¹³ См. кантовские рукописные наброски к 14 семинару зимнего семестра 1969/1970 г.

¹⁴ Так Финк выражает свою мысль в датированном 1931 годом наброске интерпретации «мироощущения» (М-II; Fink 2006, 417). За этим текстом следует критика толкования горизонта Гуссерлем, вступающего в противоречие с кантовским пониманием горизонта (Fink 2006, 418f.).

для Гуссерля универсальный горизонт опыта, при этом оба они приходят, таким образом, к субъективному понятию мира.

Мотив критики гуссерлевского толкования целостности мира можно встретить уже в записях и набросках Финка тридцатых годов. Они свидетельствуют о дискуссии между учителем и учеником, которая была решающей для работы «Кризис европейских наук» Гуссерля. В этой связи особенно важно положение, выраженное в проекте «VI Картезианской медитации» Финка. Этот проект обнаруживает ряд (более или менее отчетливых) структурных параллелей с «Критикой чистого разума», как, например, подразделение феноменологической философии на учение о началах, которое имеет своим предметом трансцендентальную космогонию, и трансцендентальное учение о методе, которое заключается в феноменологии феноменологии: Финк включает в свое учение о началах не только феноменологическую эстетику и аналитику, но и феноменологическую диалектику. Финк обнаруживает ряд соответствий между кантовским понятием трансцендентальной диалектики и проектом *конструктивной феноменологии* и подчеркивает, в особенности, следующую аналогию: «Здесь, как и там ставится вопрос о принципиально неданных структурах целого: здесь о тотальности трансцендентальной субъективности, там о тотальности явлений (космологические антиномии)» (Fink, 1988, 71). Из этого следует, что кантовская проблема антиномий чистого разума с самого начала играла решающую роль в попытке Финка открыть феноменологию для спекулятивного мышления.

В работе «Мир и конечность» Финк, обращаясь к Хайдеггеру, представляет целостное толкование его философии. Он обозначает основные этапы, которые проходит мысль Хайдеггера от «Бытия и времени» (1927) к «Письму о гуманизме» (1947), и приходит к заключению, что «в мысли Хайдеггера происходит существенное изменение понятия мира» (Fink, 1990, 150). Согласно Финку, мыслительный путь Хайдеггера следует от экзистенциального к комическому понятию мира, то есть в направлении, обратном направлению мысли Канта от «Диссертации» к «Критике». Финк утверждает, что Хайдеггер «вступает там, где заканчивает Кант» (Fink, 1990, 153). В своей первой лекции 1946 года Финк утверждает, что и Хайдеггер, и Гуссерль понимают мир как субъективный горизонт: «Гуссерль как горизонт опыта, Хайдеггер как горизонт предвосхищающего мышления о бытии» (Fink, 1985, 115). В своей следующей лекции «Мир и конечность» Финк лучше взвешивает значение *поворота* Хайдеггера, понимая его как переход к космическому понятию мира. Финк хотел не только проинтерпретировать Хайдеггера, но и вступить с ним в полемику. В своей дискуссии с Хайдеггером Финк никогда не являлся лишь его последователем. Хотя он и перенял многие мыслительные ходы у Хайдеггера, которые позволили ему занять собственную критическую позицию по отношению к феноменологии Гуссерля, но уже с начала тридцатых годов Финк сформулировал собственные новые вопросы к философии Хайдеггера. Уже тогда перед Финком стояла задача перейти от *экзистенциального* понятия мира

фундаментальной онтологии Хайдеггера к исходному собственно *космологическому* понятию мира. В этом контексте Финк пишет в заметке, датированной второй половиной тридцатых годов следующее:

«Против тезиса Хайдеггера: *мир суть экзистенциал*: отношение к миру — это экзистенциал, но не сам мир. То, что *мир* не есть сущее, еще не значит, что он является соразмерным Dasein экзистенциалом. Не-данность не равна экзистенциальному бытию. Учение о мире Хайдеггера аналогично с учением Канта значимо только в негативном смысле, в тезисе о том, *что мир не является*» (Z-XIV, <VIII/1a>).

Из всего этого следует, что осмысление проблематики мира Финком было осуществлено не только посредством полемики со своими прямыми учителями — Гуссерлем и Хайдеггером, но и за счет постоянного осмысления философского проекта Канта, который стал для Финка «первооткрывателем горизонта бытия сущего» и его критики как «основоположения космологии» (V-II, <4>), что следует из его заметки на тему «мир и понятие мира» 1934 года. Красная нить связывает ранние исследования Финка с его интерпретацией «Критики чистого разума» Канта в его послевоенной лекции «Мир и конечность». Несомненно, данная интерпретация, концентрирующаяся сугубо вокруг «Трансцендентальной эстетики» и «Диалектики» может быть подвергнута критике и возражениям. Однако в намерения Финка не входило ни дать новое во что бы то ни стало оригинальное толкование, ни избежать односторонней интерпретации. Проведенная Финком интерпретация, наоборот, являлась скорее попыткой через проект Канта найти доступ к основополагающему вопросу философии — вопросу о мире.

REFERENCES

- Bruzina, R. (2004). *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*. New Haven, London: Yale University Press.
- Fink, E. (1957). *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum — Zeit — Bewegung*. Den Haag: Nijhoff.
- Fink, E. (1958). *Sein, Wahrheit, Welt. Vorfragen zum Problem des Phänomenbegriffs*. Den Haag: Nijhoff.
- Fink, E. (1966). *Studien zur Phänomenologie (1930–1939)*. Den Haag: Nijhoff.
- Fink, E. (1976). *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Freiburg, München: Alber.
- Fink, E. (1985). *Einleitung in die Philosophie*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Fink, E. (1990). *Welt und Endlichkeit*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

- Fink, E. (2006). *Phänomenologische Werkstatt*. Vol. 3. Freiburg, München: Alber.
- Heidegger, M. (1978). *Vom Wesen des Grundes*. In M. Heidegger (Ed.), *Wegmarken* (123–173). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1991). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1996). *Einleitung in die Philosophie (GA 27)*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Khaidegger, M. (1997). *Kant i problema metafiziki* [Kant and the Problem of Metaphysics]. Moscow: Russian phenomenological society. (in Russian).
- Heimsoeth, H. (1966–1971). *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Vol. 1–4. Berlin: De Gruyter.
- Kerckhoven, G. v., & Herrmann, Fr.-W. v. (2004). Sull'edizione die Seminari Kantiani di Eugen Fink. Letture di Kant e Seminarikantiani di Fink. Gargnano del Garda, 16–18 ottobre 2002. *Magazzinodi filosofia*, (11), 121–135.
- Kant, I. (1924). *Die philosophischen Hauptvorlesungen*. München: Rösl.
- Kant, I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Wiesbaden: Insel-Verlag.
- Kant, I. (1958). *Schriften zur Metaphysik und Logik*. Wiesbaden: Insel-Verlag.
- Kant I. (2006). *Kritik der reinen Vernunft*. Deutsch-russische Ausgabe der Werke Immanuel Kants. Moscow: Kami-Nauka.
- Richir, M. (2005). *Welt und Phänomene*. In: A. Böhmer (Ed.), *Eugen Fink. Sozialphilosophie — Anthropologie — Kosmologie — Pädagogik — Methodik* (228–251). Würzburg: Königshausen & Neumann.