

Kde domov můj, kde domov můj,  
voda hučí po lučinách,  
bory šumí po skalinách,  
v sadě skví se jara květ,  
zemský ráj to na pohled!  
A to je ta krásná země,  
země česká domov můj,  
země česká domov můj!

Где мой дом, где мой дом,  
вода гудит по горным стокам,  
леса шумят на скалах,  
в саду бушует весенний цвет,  
это выглядит как земной рай!  
А все это прекрасная земля,  
чешская земля – мой дом,  
чешская земля – мой дом!

Горы, реки, леса, сады – и никакой политики. Счастливые люди. Вот веришь, что живешь в раю – и другие так будут думать.

Интересно было бы, разумеется, собрать гимны всех стран мира в один сборник. Тогда можно было бы выявить какие-то общемировые тенденции «гимнотворцев». Вполне возможно, что представленные образцы гимнов Украины, Польши, Израиля, Финляндии и Чехии достаточно случайны и не выражают проводимой автором мысли о связи геополитической установки действующего государства с текстом государственного гимна.

Тем более, что трудно сказать, какова последовательность в цепи анализируемых концептов: национальный гимн и национальное сознание. Гимн формирует национальное сознание, подталкивая нацию к тем или иным действиям, или же наоборот: нация, сформировавшись именно таким образом, выбирает в качестве государственного символа тот текст, который соответствует ее самосознанию? Этот вопрос, видимо, из ряда вечных: курица снесла яйцо или же из него вылупилась. Вот, как говорится, в чем question.

*Виталий ДАРЕНСКИЙ*

□ 2006

### **И.КАНТ И “ФИЛОСОФИЯ ДИАЛОГА”: ПАРАДОКСЫ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ**

Представление о И.Канте как реформаторе самого способа философствования в Новое время, существенно трансформировавшем его предметность и цели, давно стало общепризнанным. В связи с этим обычно указывают на “коперниканский переворот” в гносеологии и онтологии, построение им этики и эстетики на концептуальных основаниях, во многом не связанных с классическими античными представлениями, обоснование идеи философской антропологии и т.д. Вместе с тем, еще недостаточно обращено внимание на своеобразие преемственности по отношению к И.Канту некоторых течений философии XX века, на первый взгляд, не испытавших его прямого влияния и даже весьма критичных к его наследию. К числу последних может быть отнесено такое своеобразное направление как “философия диалога”, представленное мыслителями разных мировоззренческих ориентаций, но при этом сохраняющее парадигмальное единство своей основной проблематики и поэтому достаточно обоснованно выделяющееся в самостоятельный феномен философии XX века. Основанием для этого является представ-

ленный в этой традиции специфический подход к пониманию антропологической проблематики.

В современных исследованиях философии И.Канта сложилась тенденция поиска в его концептуальных инновациях истоков наиболее своеобразных явлений в дальнейшем развитии философии. В частности, по этому принципу построен тематический выпуск журнала „Філософська думка” (2004, №5), целиком посвященный осмыслению наследия И.Канта. Как отмечает автор статьи «Философия И.Канта и некоторые тенденции развития европейской философии» М.Булатов, основной чертой философии И.Канта является ее «проблемность и проблематичность. Это значительная и оригинальная черта: предшествующие мыслители формулировали свои учения в виде разрешения проблем... Кантовское учение является принципиальным критицизмом, его мышление не закрывает проблемы, а, наоборот, специальными средствами (например, через анонимии) заостряет их» [3, с. 3]. В свою очередь, помимо известных гносеологических тем, не в меньшей, а возможно, и в еще большей степени И.Кантом была заострена антропологическая и культурологическая проблематика. Более того, сама гносеология у И.Канта в конечном счете оказывается элементом антропологии, целостного постижения сущности и назначения человека. Как показывает обзор новейших наиболее интересных публикаций о философии И.Канта, к числу которых можно отнести работы Н.Автономовой, М.Булатова, В.Межуева, М.Попова, М.Савельевой, Л.Черняка и др. [См.: 1; 3; 7; 10; 11; 14], к настоящему времени сформировалась парадигма понимания И.Канта как мыслителя, впервые создавшего новую предметность философской рефлексии. Эта предметность в настоящее время охватывается такими понятиями, как «культура», «ценности», «символизм» и «человек как проблема для самого себя». На наш взгляд, развитие этой парадигмы имеет смысл также и в направлении анализа кантианских истоков «философии диалога», понимания человека как диалогического, обращенного к Другому существа. Такова цель настоящей статьи, которая, в свою очередь, предполагает решение трех последовательных задач: реконструкцию сущностных особенностей «философии диалога» как направления неклассической философии; анализ двух ключевых идей И.Канта, определивших инновационность его философии; и наконец, доказательство факта преемственности, содержательной связи этих явлений в истории философии.

Феномен субъектности человека (“Я”) в “философии диалога” трактуется не в соотносительности с тотальностью инобытия как такового (“не-Я”), что характерно, например, для немецкой классической философии и производных от нее современных течений; и не в соотносительности с досубъектными реальностями в самом человеке (психоанализ, марксизм, струрализм и т.д.), но в соотносительности с другой субъектностью как таковой, с Другим, с Ты в абсолютном смысле этих слов. Это весьма тонкое отличие, как показывает опыт, далеко не всегда встречает адекватное понимание. Стереотипы мышления, сложившиеся в рамках других традиций, понуждают их представителей понимать “Я” и “Ты” (“Другого”) как не более чем антропоморфизированные репрезентации тотальности инобытия, “социальной среды”, “бессознательного” и т.п. Однако, в действительности “философия диалога” глубоко эвристична именно благодаря этому отличию, задавая особую парадигму философствования о человеке.

Общим признаком неклассической философии, по утвердившемуся мнению, является то, что “в теориях, выдвинутых в противовес классике, при всем их разнообразии была одна общая черта: объявлялось, что разум не просто отличен по своей природе от реальной действительности, но что он является ее продуктом и относительно пассивным выразителем ее внерациональных импульсов” [4, с. 230]. Вместе с тем, следует принципиально различать понятия “дорациональный” и “сверхрациональный”, которые прямо противоположны по существу, но тем не менее в данном определении обобщаются в единое понятие “внерационального”. Неклассичность “философии диалога” состоит в полагании сверхрациональной реальности “Ты” как источника новых смыслов и

экзистенциальных содержаний “моего” бытия – в отличие, например, от апелляции к дорациональной стихии “жизни” в интуитивизме, “философии жизни”, некоторых направлениях экзистенциализма и др. Неклассичность понимания человека в “философии диалога” состоит не просто в осознании его онтологической несводимости к любым конечным формам сущего, в его “распахнутости” в Абсолютное – такое понимание присуще любым формам религиозной философии – но именно в том, что здесь такая бытийная вакансия понята как онтологически производная от исконного Бого-человеческого отношения, парадигмального для любых Я-Ты отношений. (Характерно, что атеистический вариант “философии диалога”, представленный, например, у В.С.Библера, до сих пор остается исключением и самоустраняется от фундаментальной философской проблематики, сосредотачиваясь на теории культуры в ее секуляризованном варианте).

Следует отметить, что “философия диалога” неклассична именно в рамках антропологии, где классический подход определяется вопросом о “месте человека в космосе”. Для “философии диалога” такой вопрос если и не безразличен, то по чаще всего выглядит как бегство от постановки двух более фундаментальных вопросов: о “месте человека перед Богом” и “месте человека в человеке”. (Такие формулировки хотя и не встречаются у известных представителей этой традиции, но отвечают интенциям “диалогического” философствования).

В рамках этого общего проблемного поля “философия диалога” представляет собой “веер” внутренних направлений, обусловленных разными культурными контекстами ведущих мыслителей этого направления. Изначально возникновение “философии диалога” обуславливалось кризисом метафизических интерпретаций религиозного опыта, заставившим обратиться к исследованию наиболее глубоких субъектных модусов познания мира, внутри которых конституируется высший опыт об абсолютном Ты – но не только и даже не столько как трансцендентный “прорыв”, но как имманентное развитие опыта самопознающего “Я”. Эта тенденция в своем “чистом” виде лежит в основе “философии диалога”, развивавшейся в рамках иудейской традиции. Христианские философы-“диалогисты”, естественно, также не чужды этого фундаментального аспекта диалогического опыта, но основной акцент перенесли на понимание онтологии Слова и Речи как не просто готовых средств передачи уже имеющегося опыта трансценденции, а наоборот, как основных средств порождения последнего. Такое различие очевидным образом является следствием различия исходных типов религиозного познания: ветхозаветного откровения о Боге как непостижимом абсолютном Ты, являющем свою Волю; и новозаветном откровении о Боге как явленном и воплощенном Слове, победившем смерть. Формулировка К.Гарднера замечает, что если в концепции М.Бубера “становясь Я, я говорю Ты”, то в концепции М.Бахтина “Я становлюсь Я, когда ко мне обращаются в качестве Ты” [5, с. 104]. На примере двух мыслителей автор фиксирует принципиальное различие двух духовных традиций, определивших интенциональное различие двух направлений “философии диалога”. Философ-“диалогист” в иудейской традиции эксплицирует первичный для нее опыт Авраама, Иова и Моисея, открывавших Присутствие и Зов абсолютного Ты в глубине своего человеческого Я (благодаря сохраняющемуся в нем образу Божию как онтологической константе). Философ-“диалогист” в христианской традиции эксплицирует новый опыт Нового Завета – ответ обращенному к каждому Я и жертвенно воплощенному для его спасения Слову.

Однако, эти исходные аспекты онтологии диалога могут в определенной степени “выноситься за скобки”, обращая философа к внеконфессиональной антропологической проблематике человека как сущностью обращенного к Другому и тем самым онтологически незавершенного существа. Тем самым, здесь в значительной степени “снимается” противостояние эссенциализма и экзистенциализма в философствовании о человеке: упомянутая “сущность” человека понята здесь именно как открытый принцип его экзистенции. В настоящее время представляется актуальной содержательная антропо-

логизация целого ряда конкретно-психологических проблем на концептуальной основе “философии диалога”. Уже классическим примером в этом отношении является концепция “заслуженного Собеседника” А.Ухтомского, позволяющая понимать самые тонкие и сложные психологические явления в контексте онтологии человека как бытия-к-Другому. На этой основе возможен синтез конкретно-научных знаний о человеке в рамках концепции homo dialogicus.

Своеобразие исходных опытных оснований и смысловых интенций “философии диалога”, позволяющее в некотором смысле трактовать ее как философскую неонархаику, вместе с тем заставляет задуматься о том, благодаря чему стало возможным адекватное выражение этих пластов человеческого опыта на языке современной философии? Наше принципиальное утверждение состоит в том, что без философской “революции”, совершенной И.Кантом и трансформировавшей проблемное поле европейской философии, появление “философии диалога”, по крайней мере в том выражении, в каком она состоялась, было бы невозможным. Но, с другой стороны, как мы попытаемся показать, “философия диалога”, может быть, наиболее ярко показала ограниченность и даже историческую исчерпанность кантовской парадигмы мышления о сущности человека. Тем самым, имела место именно парадоксальная преемственность, включавшая в себя самоотрицание. Для обоснования такого подхода, на наш взгляд, достаточно рассмотрения двух ключевых идей И.Канта в их соотношении с исходными интенциями “философии диалога”.

1. Идея “критики чистого разума” как реализация идеи критического обоснования метафизики. В полном соответствии с кантовской традицией философы-“диалогисты” также глубоко неудовлетворены традиционной метафизикой, наивно полагающей естественное наличие у человека сверхчувственного познания всякого рода “универсалий” и, с другой стороны, понимающей человека как существо, стабильно прописанное по определенному “адресу” в иерархии тварного бытия. Подобно И.Канту, “диалогисты” убеждены, что метафизический опыт вовсе не дан человеку естественным образом. Однако, в отличие от И.Канта, “диалогисты” понимают опыт не в локковском смысле (как только чувственное восприятие), но в смысле значительно более широком, для которого возможен именно метафизический, сверхчувственный опыт (но отличающийся, с другой стороны, и от опыта мистического). Причем именно метафизический опыт и конституирует субъектность человека как таковую, порождая человеческое “Я” в его соотносительности с Миром и с Другим субъектом как метафизическим Целым, эмпирическое восприятие которого всегда частично, случайно и ограничено. Однако, не трудно заметить, что сам способ концептуализации опыта “Я” у “диалогистов” вполне аналогичен кантовскому, хотя последний всячески стремился представить этот способ как исключительно эмпирический. На эту непоследовательность И.Канта в свое время указывал В.Эрн, отмечая, что исходя из принципа “феноменалистичности внутреннего опыта” главный признак человеческой субъектности – свободная воля, а значит, и реальное человеческое “Я” – в конечном счете оказываются нонсенсами [14, с. 97]. Как писал позднее Э.Кассирер, для И.Канта “факт Я не имеет преимущества и прерогативы перед другими, удостоверенными посредством восприятия и эмпирического мышления фактами. Ведь Я также не дано нам исконно как простая субстанция, – его идея возникает у нас на основании тех же синтезов, тех же функций соединения многообразного, посредством которых содержание ощущения становится содержанием опыта, “впечатление” – “предметом”. Эмпирически самосознание не предшествует по времени и фактически эмпирическому сознанию предмета; в одном и том же процессе объективации и определения целое опыта делится для нас на сферу “внутреннего” и “внешнего”, на сферу “Я” и “мира”», [9, с. 177]. Однако, исходя из этого, в кантовской концепции не трудно заметить возникновение явного логического “круга”: многообразии “апперцепций” складывается в единый гештальт “мира” исключительно благодаря проявляющейся загадочной способности к этому трансцендентального субъекта, конкретно осознаваемого как “Я”;

но с другой стороны, это субъектное “Я” само не возникло бы без наполняющих и активизирующих его “апперцепций” . За этим “кругом” явственно просматривается допущение некоего *deus ex machina*, на котором в конечном счете и зиждется все здание гносеологии И.Канта.

“Диалогисты” в своем понимании феномена “Я” , т.е. самой человеческой субъектности мыслят его вполне аналогично И.Канту, однако, осмелимся утверждать, несколько более последовательно. Понимая вместе с И.Кантом субъектность как нечто актуально возникающее и становящееся, а отнюдь не данное изначально в качестве готовой “субстанции” , они вместе с тем размыкают указанный логический “круг” указанием на сверхэмпирическое основание “Я” , коренящееся в его особой онтологии, в его иноприродности по отношению к любым “апперцепциям” . Традиционно эта иноприродность фиксировалась в категориях души и духа, самоактивность которых по отношению к эмпирическому миру восприятия (а значит, и способность их трансцендентального синтеза) полагалась в качестве атрибутивной. Как видим, И.Кант имплицитно предполагает такое традиционное метафизическое допущение (откуда и возникает названный логический “круг” и тот *deus ex machina*, который в нем коренится). “Диалогисты” в своем варианте “критики чистого разума” (хотя и не задаваясь специально такой целью) фактически пошли несколько дальше, обратившись к рефлексии глубинной онтологии человеческой субъектности, лежащей в основе загадочной способности “трансцендентальной апперцепции” . Предельно обобщая их подход, можно сказать, что способность разума синтезировать бесчисленные “апперцепции” в некое единство (в том числе в единство “Я” ) благодаря действию своих априорных структур объясняется особой онтологической (не эмпирической!) протоструктурой самой субъектности. Последняя состоит в изначальной обращенности к “Ты” в символическом смысле – т.е. в изначальном восприятии Реальности как таковой именно в субъектном, а не объектном модусе, без чего человеческое сознание вообще не пробудилось бы и не “заработало” . Объектный модус всегда вторичен, хотя имеет тенденцию “заслонять” собой на “экране” сознания первый. Но первый, субъектный модус продолжает работать в виде активности “трансцендентальной апперцепции” , без чего эмпирические восприятия не могли бы становиться фактами сознания. Связывание мимолетных и случайных восприятий в Целое мира и “Я” не имеет под собой никаких оснований на уровне объектности (ведь “мир как целое” перцептивно нам никогда не дан). Таким основанием может быть только не что иное, как воспроизводящаяся в человеке онтологическая протоструктура субъектности, которую М.Бубер, используя натуралистическую метафору, называет “врожденным Ты” . Трактую последнюю как универсальную “вещающую форму” и потому “модель души” [2, с. 43], М.Бубер контекстуально соотносит ее с кантовскими априорными категориями, по отношению к которым она занимает позицию их ноуменального основания, уже непосредственно укорененного в “сущности” человека как “образа Божия” . Без первичности субъектного восприятия мира именно в этом, сугубо онтологическом смысле, были бы в равной степени невозможны ни “единство трансцендентальной апперцепции” , ни наша способность воспринимать нечто в окружающем нас мире в качестве субъекта, в качестве “Ты” . Ведь никакие, сколь угодно богатые “апперцепции” сами по себе, без особой протоструктуры нашего сознания не создают единства; и, соответственно, никакие “апперцепции” другого человека не дают нам его “Ты” – последнее конституируется для нас в совершенно особом, неперцептивном опыте, сама способность к которому метафорически обозначена у М.Бубера как “врожденное Ты” . Эта универсальная “вещающая форма” нашего сознания трактуется им как первичная целостность Я-Ты-отношения, из которой по мере социализации индивида выделяются “Я” и “Ты” как относительно самостоятельные, абстрактные моменты этой онтологически заданной праформы.

Естественно, “врожденное Ты” может быть проинтерпретировано без какой-либо метафизики и теологии, в исключительно материалистическом и даже прагматическом

плане – например, просто как тот факт, что возникновение и становление индивидуального человеческого сознания происходит только в ситуации контакта с другим человеком (первичное Ты), а поэтому всегда в своей основе сохраняет структуру Ты-обращенности. Подобная трактовка, безусловно, верна и эмпирически проверяема самыми разнообразными способами. Однако она, по сути, не является философской, изначально отказываясь от вопроса об онтологических основаниях. И в данном случае весьма уместно для демаркации философского и нефилософского способов рассмотрения проблемы кантовское понимание первого, а именно, спецификация философского вопрошания в форме вопроса “Как возможно..?” Тем самым, философским будет такое вопрошание, которое исходя из эмпирической данности интересуется именно ее онтологическими основаниями, а не каузальными связями на уровне самой эмпирии, с неизбежностью на определенном этапе обобщения приводящими к логическим “кругам”.

Тем самым, “диалогисты” фактически идут по пути обоснования нового типа метафизики, причем именно в том направлении, которое наметилось у И.Канта. Размышляя о философском смысле кантовской идеи “антропологии”, М.Хайдеггер писал следующее: “Собственному кантовскому философствованию мы более соответствуем тогда, когда решительнее... исследуем не то, что говорит Кант, но то, что свершается в его обосновании... Что же собственно происходит в свершении кантовского обоснования? Не то, что положенной основой оказывается трансцендентальная способность воображения, не то, что это обоснование становится вопрошанием о сущности человеческого разума, но то, что Кант при раскрытии субъективности субъекта отступает от им самим положенной основы. Не является ли это отступление также и итогом? Что свершается в нем? Может быть, непоследовательность, счет за которую следует предьявить Канту?.. Ни в коем случае. Напротив, этим выявляется, что Кант в своем обосновании сам подрывает себе почву, на которой первоначально им устанавливалась “Критика”. Понятие чистого разума и единство чистого чувственного разума становятся проблемой. Вопрошающее продвижение в субъективность субъекта, “субъективная дедукция”, ведет нас в темноту” [12, с. 124-125]. Однако, эта “темнота” – эвристически чрезвычайно продуктивна, ибо оказывается, как замечает М.Хайдеггер, что в результате кантовского “продвижения” отныне “обоснование метафизики зиждется на вопросе о конечности в человеке” [там же, с. 126]. Рефлексия глубинной онтологии человеческой субъектности, развитая в традиции “философии диалога”, может быть понята в своей сущности именно как исследование вопроса о границах конечности в человеке.

2. Идея “вещи в себе”. “Конечность в человеке”, рассматриваемая И.Кантом в первую очередь как конечность познавательных способностей, по сути, как раз и оказывается “основным вопросом метафизики” (по крайней мере, в ее “критическом” варианте), поскольку последняя вопреки этой конечности претендует на познание “универсалий” сущего. Концептуальным коррелятом конечности наших познавательных способностей у И.Канта выступает понятие “вещи в себе”. Многими авторами уже обращалось внимание на изначальную амбивалентность этого понятия, которое одновременно предполагает и неисчерпаемость непознанной реальности и бесконечность возможностей ее познания (т.е. полагает пространство ее возможной познаваемости). Здесь же имеет место и амбивалентность качественного, онтологического характера. С одной стороны, понятие “вещи в себе” предполагает качественную границу между вещью как таковой и ею же в ее данности нашему восприятию; с другой, поскольку такая данность все же имеет место, то это означает относительность такой границы, а тем самым и наличие качественной общности. Очевидно, что оба названные момента в своей предельной форме выступают в том случае, когда таковой “вещью” оказывается другой субъект, “Ты”. Фактически весь современный дискурс о Другом, пробужденный “диалогистами”, движется в парадигме указанных амбивалентностей, то есть оказывается своеобразной экспликацией этого кантовского понятия. Действительно, без презумпции “вещи в себе” нет никакой возможности обосновать реальную, онтологическую множественность

субъектных миров, только благодаря которой они могут выступать в подлинном статусе “Других” друг для друга. Об этом в свое время хорошо говорил М.К.Мамардашвили: “термин “вещь в себе”, в смысле того, что непознаваемо, на познание чего мы не можем претендовать, есть мысль, тянущая за собой его исходную мысль о возможности множества миров. Эта кантовская... идея есть следующая аксиома: мир не может одновывиться. Отсюда и то большое X, которое Кант употребляет в рассуждениях “Критики чистого разума” ... X – не в смысле непознаваемости нами чего-либо в опыте, а наоборот, в смысле высвобождения познавательных возможностей нашего опыта” [6, с. 102]. Соответственно, “Другой” как философский концепт означает принципиальную, онтологически (а не, скажем, лишь социально или культурно) обусловленную инаковость субъектов друг для друга – но при этом такую, при которой не только сохраняется, но постоянно и с необходимостью актуализируется их способность взаимопроникновения и реальной общности. Афористически выражаясь, можно сказать, что Другой – это высшая форма “вещи в себе” .

У “диалогистов” тот модус бытия сущего, для обозначения которого И.Кант использовал выражение “в себе” также мыслится в своих предельных основаниях, в частности, в качестве сущностного признака “Ты” : последнее бесконечно открыто, незавершенно и неисчерпаемо именно потому, что “в себе” сохраняет Непостижимое. В своей абсолютной форме такое отношение имеет место в религиозном опыте, о чем, например, М.Бубер пишет следующим образом: “Действительность веры во встречу с просвечивающим сквозь все лики, самим же по себе лишенным облика Встречным не знает в качестве чистого отношения Я-Ты никакого его образа, ничего воспринимаемого в качестве предмета, – она только знает о Его присутствии в качестве Присутствующего... Но основание человеческой сущности, где она собирается воедино, – это также и лоно души, из которого являются образы” [2, с. 473]. Так встречаются абсолютное “в себе” Бога и пытающееся все более и более вместить его “в себе” человека. Хотя “в себе” всех человеческих Ты онтологически равны друг другу и здесь, в отличие от первого случая, имеет место симметрия, но и их соотношение выступает как подобие отношения к абсолютному Ты благодаря незавершенности, открытости и взаимной неисчерпаемости человеческих субъектов.

Тем самым, достаточно очевидна своеобразная преемственность “философии диалога” по крайней мере по отношению к двум ключевым идеям, определившим “коперниканский переворот” в предметности и способе философствования, совершенный И.Кантом. Ее своеобразие в том, что, с одной стороны, “диалогисты” по-своему радикализировали обе рассмотренных идеи вследствие опоры на фундаментальные пласты человеческого опыта, не затронутые классической гносеологией; а с другой, эта радикализация и обусловила выход за пределы кантовской парадигмы философствования, основанной на абстракции “чистого разума” и убежденности во всеилии рациональной рефлексии. Поэтому возможно, что кантовский императив “трансцендентального применения” разума в исследовании его “последних целей” [8, с. 446] – свободы воли, бессмертия души и бытия Бога – в XX веке наиболее оригинально и последовательно воплотился именно в “философии диалога” .

Проведенный краткий анализ поставленной проблемы позволяет сделать следующие общие выводы: 1) конституирование специфической проблематики “философии диалога” было бы невозможным без последствий “коперниканского переворота” И.Канта, его формулировки антропологической проблемы; 2) идея “критики чистого разума” нашла свое специфическое выражение и решение в “философии диалога” , в форме рефлексии глубинной онтологии человеческой субъектности – “Я” -“Ты” -отношения; 3) идея “вещи в себе” позволяет логически обосновать онтологическую множественность субъектных миров, благодаря которой они могут выступать в подлинном статусе “Других” друг для друга; более того, она изначально имплицитно содержится в концепте “Ты” . Дальнейшие исследования преемственности концептуальных инноваций “философии диалога”

по отношению к классической традиции будут способствовать, с одной стороны, ее более глубокому пониманию, а с другой – творческому развитию этого современного направления философской мысли.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Автономова Н.С. Идея символизма у И. Канта и Ж. Лакана //Труды семинара по герменевтике (Герменеус). – Вып. 1. – Одесса: Астропринт, 1999. – С. 9-23.
2. Бубер М. Два образа веры. – М.: ООО АСТ, 1999. – 592 с.
3. Булатов М. Філософія І.Канта та деякі тенденції розвитку європейської філософії // Філософська думка. – 2004. - № 5. – С. 3-113.
4. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. – М.: Изд. МГУ, 1986. – 246 с.
5. Гарднер К. Между Востоком и Западом. Возрождение даров русской души. – М.: Наука, 1993. – 182 с.
6. Мамардашвили М.К. Кантианские вариации. – М.: Аграф, 1997. – 320 с.
7. Межуев В.М. Философия Канта как философия культуры //Постижение культуры: Ежегодник. Вып. 10. – М. Изд. МГУ, 2000. – С. 11-24.
8. Кант И. Критика чистого разума /Пер. Н.О.Лосского. - СПб.: Тайм-аут, 1993. - 478 с.
9. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. – СПб.: Университетская книга, 1997. - 447 с.
10. Попов М. І.Кант та тернисті шляхи аксіології //Філософська думка. – 2004. - № 5. – С. 14-22.
11. Савельева М.Ю. Гегель і Кант: два погляди на місце проблеми підстави за добу Просвітництва // Практична філософія. – 2004. - № 3. – С. 3-11.
12. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики /Пер. О.В. Никифорова. – М.: Русское феноменологическое общество; Изд. „ Логос”, 1997. – 176 с.
13. Черняк Л. Органическое как аналогия разумного. Телеология у Канта. //Вопросы философии. – 1997. – № 1. – С. 56-69.
14. Эрн В.Ф. От Канта к Круппу //Вопросы философии. – 1989. – № 9. – С. 96-108.