

НАТАЛЬЯ АРТЁМЕНКО

## Хайдеггеровское истолкование «Критики чистого разума» Канта: анализ, интерпретация или полемика<sup>1</sup>

Среди хайдеггеровских сочинений работа 1929 года «Кант и проблема метафизики» занимает особое место. Планируемая Хайдеггером в качестве одного из разделов второй части «Бытия и времени», она была призвана показать значимость проблемы обоснования: «<...> истолковать кантовскую „Критику чистого разума“ как обоснование метафизики, чтобы тем самым представить „проблему метафизики“ в качестве проблемы фундаментальной онтологии»<sup>2</sup>.

Мы попытаемся дать критический анализ соответствующей интерпретации, учитывая, что хайдеггеровский анализ кантовского наследия есть образец не исторической, а систематической и методической полемики. Но именно поэтому он может послужить надежной опорой для более точного определения существа трансцендентально-феноменологических вопросов не только у Хайдеггера, но и у Канта.

Хайдеггер неоднократно указывал на то, что метафизика Канта совершила решающий шаг в истории новоевропейского мышления. Проблематика толкования бытия сущего как объективности объектов, как предметности предметов опыта, как предметности вообще, позволяющая, согласно Хайдеггеру, рассматривать Канта как «средоточие» метафизики Нового времени, становится «средоточием» мышления о бытии самого Хайдеггера в поздний период его творчества. Но если в своих поздних сочинениях Хайдеггер интересуется прежде всего проблемой собственно кантовского истолкования бытия как предметности, то в более ранних он больше ориентировался на проблему интерпретации *Dasein* как горизонта для пони-

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 10-03-00-663а.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: Русское феноменологическое общество, 1997. С. 1. Далее по тексту аббревиатура К отсылает к этому изданию (Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Fr. a. M.: V. Klostermann, 1973).

мания бытия, а в истолковании Канта — на проблему субъективности субъекта. И это позволяет нам говорить об отсутствии у него в ранний период творчества интереса к собственно кантовским интенциям. В свою очередь, смещение акцента с субъективности субъекта на предметность предметов в поздних хайдеггеровских интерпретациях Канта, начиная с *Ding-Buch* 1935 года<sup>3</sup>, находится в русле развития всей хайдеггеровской философии от аналитики *Dasein*, руководимой в «Бытии и времени» вопросом о бытии, к мышлению самого бытия как основания «вотости» (Да, вот).

### Субъективность субъекта

Первый раздел второй части «Бытия и времени» «Учение Канта о схематизме и времени как подготовительная ступень проблематики темпоральности»<sup>4</sup> должен был показать, «в каком смысле у Канта <...> прорывается более радикальное понимание времени, чем у Гегеля» [БВ 427]. Признавая здесь достижения Канта, Хайдеггер тем не менее говорит всего лишь о «каком-то отрезке», проделанном Кантом на этом пути, и добавляет, что проникновение в проблематику темпоральности оказалось для него все же недоступным. Этому, во-первых, помешало упущение Кантом бытийного вопроса и, во-вторых, отсутствие «кантиански говоря, предваряющей онтологической аналитики субъективности субъекта». Кроме того, кантовский анализ времени, по словам Хайдеггера, «ориентируется на традиционную расхожую понятность времени», вследствие чего оказывается упущенной «взаимосвязь между временем и „я мыслю“» [БВ 24]. Хотя Кант и пытался строже своих предшественников установить «феноменальное содержание Я-говорения, он все же снова соскальзывает назад в ту самую неуместную онтологию субстанционального, онтические основания которой он за Я теоретически отрицает» [БВ 318–319].

Одной из основных целей «Бытия и времени» являлось преодоление этой «неуместной онтологии» в отношении не только бытия человека, но и бытия вещей. Хайдеггер упрекает Канта в невнимании к сущностному устройству субъекта, хотя и подчеркивает, что «Я отнесено к своим представлениям и без них ничто» [БВ 321]. Кант, согласно Хайдеггеру, не увидел «феномена мира», который только и обуславливает бытийное устройство Я, раз уж должно быть возможно нечто такое, как «Я мыслю нечто». И, несмотря на то, что Кант ближе всех подошел к проблеме времени, он, как считает Хайдеггер в «Бытии и времени», все еще остается в рамках старой онтологии, осмысление времени у Канта движется в выявленных Аристотелем структурах [БВ 26], поэтому, подводит итог

<sup>3</sup> *Heidegger M. Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen. Gesamtausgabe [GA], Bd. 41, Fr. a. M.: V. Klostermann, 1984.*

<sup>4</sup> *Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 40. Далее по тексту аббревиатура БВ отсылает к этому изданию (Heidegger M. Sein und Zeit. 16. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986).*

Хайдеггер, «онтологическая основоориентация Канта — при всех отличиях нового спрашивания — остается греческой» [БВ 26]. Этот наследованный состав античной онтологии Хайдеггер намеревается деконструировать до исходного опыта, «в каком были добыты первые и с тех пор ведущие определения бытия» [БВ 22].

Принимая во внимание отмеченные черты интерпретации Канта в «Бытии и времени», удивительным выглядит тот факт, что Хайдеггер в своей книге о Канте 1929 года намеревался продемонстрировать идею фундаментальной онтологии *Dasein* (разработанную им в «Бытии и времени») на примере истолкования «Критики чистого разума» как обоснования метафизики. Хайдеггер усматривает в кантовской трансцендентальной дедукции категорий «прояснение трансценденции» [К 42, 95], а так и не проведенная Кантом субъективная дедукция предстает у него трансцендентальным раскрытием сущности субъективности субъекта [К 96]<sup>5</sup>.

Хотя и здесь Хайдеггер отмечает, что у Канта субъективность субъекта определялась из традиционной антропологии и психологии, в результате чего трансцендентальная дедукция и главы о схематизме не дали какого-то нового взгляда на эту проблему [К 96]. Эти замечания несколько приглушают новизну хайдеггеровской интерпретации Канта в книге «Кант и проблема метафизики» по сравнению с «Бытием и временем». Здесь важно учитывать, что в книге «Кант и проблема метафизики» речь идет не столько об историко-филологической интерпретации Канта (хотя в некотором смысле и о ней тоже), сколько о прояснении через эту интерпретацию внутренней направленности собственной проблематики Хайдеггера — фундаментальной онтологии. Согласно Хайдеггеру, если интерпретация передает лишь то, что намеревался сказать сам Кант, то она не будет истолкованием. Задача последнего заключается в том, чтобы «сделать подлинно зримым, что вообще Кант высветил в своем обосновании и что не содержится только в эксплицитных формулировках». Хайдеггер берется сказать здесь то, что Кант сам не в состоянии был сказать, то есть то, что «через сказанное открывается как еще не сказанное» [К 117].

Хотя всякая интерпретация нуждается в насилии, «чтобы из того, что говорят слова, извлечь то, что они хотят сказать», насилие это не является стихийным произволом, ибо «не-сказанное» не есть намеренно сокрытое или утаиваемое. Нужно лишь, считает Хайдеггер, доверить себя «внутренней страсти произведения» [К 117]. Поэтому читатель Хайдеггера всегда обнаруживает себя перед трудностью — о каком же Канте, собствен-

<sup>5</sup> Известно, что Хайдеггер неоднократно обращался к Канту. Среди ранних работ, посвященных Канту, следует в первую очередь указать на курс «Логики», прочитанный в зимнем семестре 1925/1926 (*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, Fr. a. M.: V. Klostermann, 1976), который лег в основу более поздней работы «Кант и проблема метафизики»; также лекции «Феноменологическая интерпретация „Критики чистого разума“ зимнего семестра 1927/1928 (*Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA 25, Fr. a. M.: V. Klostermann, 1977) и работу «О существовании основания» 1929 года (*Vom Wesen des Grundes*, Fr. a. M.: Wegmarken, 1976).

но, здесь идет речь: об историческом, проблемой которого было исследовать возможность синтетических суждений *a priori* и доказать объективную реальность категорий и для которого поэтому субъективная дедукция категорий отнюдь не занимает столь важного места, или же о таком, который впервые приоткрывается в результате хайдеггеровского истолкования — решительно вопрошавшем о «внутренней возможности открытости бытия сущего» и натолкнувшемся «на время как основное определение конечной трансценденции» [К 140].

Кантовское обоснование метафизики, а именно сущностное определение ее как *metaphysica specialis* в качестве конечной цели метафизики, видится Хайдеггером в свете более общего вопроса «о внутренней возможности раскрытия сущего как такового». Обоснование теперь — это прояснение существа отношения к сущему, в котором оно выявляет себя в себе самом, «так что всякое высказывание о нем может быть удостоверено исходя из него» [К 6]. Подобное отношение к сущему, в котором оно являет себя само как оно есть, Хайдеггер, как известно, называет онтическим познанием. Вопрос о прояснении сущности онтического познания направлен на то, что со своей стороны делает его возможным. И не только на это. Вообще говоря, он направлен на «онтологическое познание», но в то же время и на его внутреннюю возможность, на существо предварительного разумения бытия, на онтологию. Хайдеггер подводит итог: «Обоснование метафизики в целом означает раскрытие внутренней возможности онтологии» [К 7], а именно «через прояснение ее возникновения из тех первых ростков, которые делают ее возможной» [К 11].

Онтология и онтологическое познание как познание определенного бытийного состава сущего «переступает» за пределы того «собственного и частного», что в том или ином случае «может предложить опыт» [К 6]. В нем разум «перешагивает» к сущему «для возможности опыта сообразоваться с этим сущим как с возможным своим предметом» [К 9]. Онтологическое познание образует трансценденцию как размыкание и раскрытие бытийного состава сущего, как «онтологическую истину», на которую должно быть направлено онтическое познание, ибо само по себе оно не может обратиться к предметам, «без онтологического познания оно будет лишено самой направленности возможного обращения» [К 8]. Трансценденция — это «предварительное „себя-связывание-с-сущим“», синтез (связь-с...), который впервые и образует «с-чем», направленность синтеза, и тот горизонт, внутри которого «сущее само по себе становится опытно доступным в эмпирическом смысле» [К 9]. Трансценденция есть априорный синтез, и тем самым обоснование метафизики есть «набросок внутренней возможности априорного синтеза» [К 21].

Выдвижение Хайдеггером на первый план в интерпретации Канта<sup>6</sup> проблемы трансценденции требует ее более точного определения. Несмо-

<sup>6</sup> См. критику в рецензиях: Cassirer E. Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretationen. In: Kant-Studien 36 (1931), Berlin. S. 14ff.

тря на то что Хайдеггер проводит понятие трансценденции в связи с кантовским понятием «трансцендентального», трансцендентальное познание занимается у него исследованием не самого сущего, но возможности предварительного понимания бытия. Следовательно, «оно имеет дело с перешагиванием (трансценденцией) чистого разума к сущему» [К 9]. Исходя из кантовского словоупотребления, это понятие не так просто легитимировать<sup>7</sup>. Четвертый раздел книги о Канте — «Обоснование метафизики в повторении» — ясно демонстрирует, что речь идет не о кантовском понятии, но о другом обозначении для истолкованного в «Бытии и времени» «бытия-в-мире» *Dasein*: «Экзистенциальная аналитика <...> должна показать факт и характер того, что в основании любого обхождения с сущим <...> уже лежит трансценденция *Dasein* — „бытие-в-мире“» [К 136].

Напрашивается вопрос: насколько адекватно схватывается формулой Хайдеггера «обоснование метафизики есть раскрытие трансценденции» та проблема, о которой идет речь в «Критике чистого разума». Ответить следовало бы отрицательно, ибо вопрос Хайдеггера «Как согласно своей внутренней сущности должно быть конечному существу, называемому нами человеком, чтобы оно вообще могло быть открытым сущему, которым оно само не является?» [К 23] выступает всего лишь другой формулировкой проблемы трансценденции. Кант же спрашивает о возможности синтетических суждений *a priori*, и этот вопрос сводится им к проблеме отношения категорий к предметам, то есть как посредством категорий возможен сам опыт как опыт предметного.

В намерении Канта показать, что опыт возможен только через категории, благодаря чему мы можем познавать сущее *a priori*, Хайдеггер усмо-

А также: *Levy H. Heideggers Kantinterpretation. Zu Heideggers Buch „Kant und das Problem der Metaphysik“*. In: *Logos* 31 (1932), Tübingen. S. 26ff.

<sup>7</sup> См.: *Levy H. Heideggers Kantinterpretation. Zu Heideggers Buch „Kant und das Problem der Metaphysik“*. In: *Logos* 31 (1932), Tübingen. S. 6ff. Хайнрих Леви, в частности, отмечает: «Следуя за истолкованием Хайдеггера, мы наталкиваемся постоянно на наиболее опаснейшие апории. Они сконцентрированы в первую очередь в сильном терминологическом расхождении между кантовским текстом и хайдеггеровской интерпретацией <...>. Терминологическое содержание хайдеггеровской интерпретации есть проявление как раз того, что кантовский ход мыслей и формулировки, которые с его собственными не совпадают, он стремится привести в соответствие со своими и постепенно шаг за шагом спроецировать их на уровень экзистенциальной философии». Леви считает, что подобные усилия способствуют лишь возникновению всевозможных скрытых подтекстов и разночтений. Поскольку же структура значений хайдеггеровских терминов так или иначе связана с центральным для его философии понятием *Dasein*, которое само по себе является весьма динамичным и отсылает к целому гнезду родственных слов, приобретающих в процессе феноменологической герменевтики все новые и новые перспективы, то это затрудняет возможность рассмотреть за многими хайдеггеровскими терминами кантовские понятия, а также найти всем хайдеггеровским терминам соответствия в кантовской понятийной системе. Одним из таких терминов, считает Леви, является термин «трансценденция» — центральный для хайдеггеровской философии, но употребляющийся Хайдеггером в его книге о Канте вовсе не в кантовском смысле.

трел проблему предварительного разумения бытия. Но следует отметить тот факт, что открытость сущего, или открытость человека существу как таковому, Кант предполагал как нечто само собой разумеющееся, поскольку с сущим, согласно «Критике чистого разума», мы встречаемся в восприятии и созерцании. Должны ли мы согласиться с Хайдеггером в том, что «Критика чистого разума» не является теорией познания<sup>8</sup>, имея в виду, что Кант скорее ставил вопрос о том, как нам может предстать всегда уже открытое сущее как предмет, то есть как мы можем познавать предметы.

Здесь следует обратиться к проблеме предметности предметов и ее роли в интерпретации Канта, которая выступит на первый план в поздних работах Хайдеггера. Его тезис о примате созерцания над мышлением по Канту [К 13] и утверждение, что конечное познающее существо должно вследствие конечности его созерцания «также» и мыслить<sup>9</sup>, имеет свое основание в выделении им темы раскрытия трансценденции в качестве собственно цели кантовского обоснования.

### Предметность предметов

В первый раз в своей книге о Канте Хайдеггер говорит о предметах в кавычках [К 7], они есть сущее («предметы»), которому онтическое познание может уподобляться лишь в том случае, если это сущее уже явление как сущее, то есть «познано в своем бытийном составе» [К 7]. Предмет в этом значении оказывается для нас только открытым сущим, явлением — в кантовской терминологии, «неопределенным предметом эмпирического наглядного представления» [А 20; В 34]<sup>10</sup>, и Хайдеггер толкует кантовское понятие «предмета» поначалу именно в этом смысле.

Он определяет предмет как «себя-выказывающее-сущее», то есть как являющееся, на которое должно быть направлено конечное познание в отличие от «пред-стоящего» (*Ent-stand*) как такого сущего, которое абсолютное познание выявляет для себя в его возможности возникновения

<sup>8</sup> «...цель „Критики чистого разума“ оказывается понятой принципиально неверно, когда это произведение истолковывается как «теория опыта» <...> «Критика чистого разума» не имеет ничего общего с «теорией познания» <...> она есть теория не онтического познания (опыта), но познания онтологического. Но и этим пониманием <...> еще не затрагивается самое существенное: то, что именно онтология как *metaphysica generalis*, то есть как основная часть метафизики, в целом здесь обосновывается и приводится к себе самой. Постановкой проблемы трансценденции не «теория познания» ставится на место метафизики, но онтология исследуется в отношении ее внутренней возможности» [К 9–10].

<sup>9</sup> «Конечность человеческого познания следует искать в конечности ему свойственного созерцания. То, что конечное познающее существо „также“ должно мыслить, есть только сущностное следствие конечности его созерцания» [К 14].

<sup>10</sup> Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. О. Лосского. СПб., 1993. Далее по тексту аббревиатура КЧР отсылает к первому и второму изданиям (А и В соответственно).

(*Entstehenlassen*): «Термин „явление“ имеет в виду само сущее как предмет конечного познания» [К 17]. Хайдеггер хочет выставить здесь на первый план конечность человеческого познания. Кант также противопоставляет человеческое познание абсолютному: предметы должны быть нам даны, то есть «наши представления не производят самого существования своих объектов» [В 72], мы не обладаем способностью интеллектуально-наглядного представления, и наше познание должно соотносываться с явлениями. Однако хайдеггеровское понимание явлений как «предметов» с его ориентацией на проблему трансценденции оттесняет на задний план довольно значимые моменты кантовского понятия предмета<sup>11</sup>.

Хайдеггер отмечает, что предмет имеет отношение к интересубъективной значимости для каждого. Ставя вопрос о том, как конечное созерцание может стать познанием, он приходит к выводу, что в познании сущее как открывающееся для каждого само становится доступным; каждый может делать это сущее понятным себе и другим, сообщая его [К 15]. Конечное созерцание, чтобы быть познанием, каждый раз нуждается в подобном определении созерцаемого как такого-то и такого-то через мышление [К 15]. Впервые лишь через «со-единение» созерцания и мышления («веритативный синтез») предмет открывается в «единстве мыслящего созерцания» [К 16], то есть синтез мышления и созерцания открывает встречающееся сущее как предмет. Таким образом, горизонтом хайдеггеровского истолкования Канта выступает его собственная проблематика открытости сущего.

Для Хайдеггера сущее в явлении просто «есть то же сущее, что и сущее само по себе, и ничто иное» [К 17]. Явление есть не что иное, как вещь в себе [К 18]. И хотя Хайдеггер добавляет, что сущее «открывается соответственно характеру и полноте возможностей восприятия и определения, коими располагает конечное познание» [К 17], все же предмет им определяется первоначально и преимущественно тем, что он есть данное конечному познаванию, из себя самого «противостоящее» и потому открывающееся сущее [К 49]. Характер возможностей восприятия и определения, коими располагает конечное познание, относится, таким образом, как онтологическое познание только к разрешению возможности «предстояния» сущего [К 39]. Он делает возможным только то, что «сущее может само выступать к нам, то есть показывать себя как противостоящее» [К 40].

Хайдеггер придает особое значение открытости сущего как предмета для каждого, акцентируя внимание на том, что в «предстоянии» предмета проявляется нечто, «что есть напротив (*Dawider*)», некое «предварительное противостояние бытия» [К 41], что, как говорил Кант, «проти-

<sup>11</sup> Ср.: *Cassirer E.* Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretationen. In: Kant-Studien 36 (1931), Berlin. S. 9ff; *Levy H.* Heideggers Kantinterpretation. Zu Heideggers Buch „Kant und das Problem der Metaphysik“. In: Logos 31 (1932), Tübingen. S. 11ff.

востоит тому, чтобы наши познания определялись наудачу и как угодно», но чтобы они определялись «известным образом» [А 104]. Вместе с тем, по Хайдеггеру, к предметности предметов принадлежит также «предварительное и постоянное приведение к единству» как к чему-то обязательному, «с самого начала устанавливающему правила для любой возможной совместности (связи)» [К 41]. «Предстояние» предмета возможно за счет того, что представление открыто себе как себя относящее к единству, и в этом представлении (предположении) единства проявляется характер «напротив» (*Dawider*), который и выступает предметностью предметов [К 44]. И поскольку это есть рассудок, в понятиях которого происходит представление подобного единящего единства, то он есть чистый рассудок «как способность „пред-оставления“ нечто <...>» [К 41]<sup>12</sup>. Хайдеггер показывает, что как раз в «пред-оставлении» как «пра-деянии» чистого рассудка «должна отчетливейшим образом высвечиваться его зависимость от созерцания» [К 42].

Зависимость рассудка от созерцания является, по Хайдеггеру, собственным бытием рассудка. Чистое мышление «само по себе, а не приходящим образом, является воспринимающим, то есть чистым, созерцанием» [К 88] и возникает как «структурно единая рецептивная спонтанность» из трансцендентальной способности воображения [К 89]. Однако Кассирер усматривает здесь противоречие — связывание рассудка с созерцанием не делает зависимым одно от другого<sup>13</sup>. Конечно, Хайдеггер отклоняется от кантовского хода рассуждений, когда чистый рассудок истолковывает как чистое созерцание, а кантовское различие мышления и созерцания в некотором смысле вообще отменяет. Ибо, согласно Хайдеггеру, и мышление, и созерцание возникают из трансцендентальной силы воображения и в конечном счете из образующей самость субъекта исходной временности. Однако собственная «работа» рассудка, состоящая в том, что через него мы впервые образуем предметность, все же сохраняется в хайдеггеровской интерпретации мышления как созерцания и трансцендентальной силы воображения.

Можно спросить: действительно ли через обозначение с помощью термина «напротив» добытое Хайдеггером понятие предмета оказывается кантовским? Ведь отдельные высказывания Хайдеггера предстают на первый взгляд как последовательное изложение Канта: например, что рассудок есть способность устанавливать правила для всего, что может предъявить созерцание [К 41], что представляемое мышлением единство несет в себе «сущностную направленность к соединению

<sup>12</sup> «Пред-оставление нечто...» является «пра-понятием» и, поскольку понятийное представление приписывается рассудку, — первичным актом, «пра-деянием» рассудка» [К 41].

<sup>13</sup> *Cassirer E.* Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretationen. In: Kant-Studien 36 (1931), Berlin. S. 10.



еще не объединенного» [К 44], что упорядочивающее единение определяет то, «что первоначально уже есть напротив: сущее, открывающееся нашему восприятию как бы случайно» [К 46–47]. Хайдеггер также ставит вопрос: как категории могут высказать что-то существенное о сущем, понимая их как «первоначальные определенности предметов» [К 49], априорно определяющие эмпирически доступное сущее? Но уже одно замечание, заключающееся в том, что в заранее себя обращающем «пред-оставлении» заключается все сущее, «которое может встретиться в горизонте единства возможной взаимосвязанности» [К 43], делает его толкование предмета не собственно кантовским. Ибо предмет по Канту определяется не просто через его принадлежность к некоему горизонту единства, но отношением к горизонту единства природы, определенной законами.

Предмет — это то, что позволяет схватить различные, поначалу лишь субъективные восприятия, как относящиеся к единому объекту. Если у Канта субъективно связанное многообразие созерцания впервые только через категории обретает объективную связанность, в чем, собственно, и осуществляется отнесение представлений к предмету, то для Хайдеггера уже связанное встречающееся сущее потому может встретиться нам как связанное, что мышление удерживает для себя единство из себя же возникающей возможности такого соотношения<sup>14</sup>.

Если для Канта то, что стоит напротив, есть само сущее как предмет, то для Хайдеггера чистая предметность предметов [К 61] «противо-стоит» «напротив» «пред-положенного» единства [К 44]; в чистом «пред-оставлении» онтологического познания, трансценденции, стоит нечто напротив, что как «напротив» должно мочь быть доступно восприятию [К 59]. И далее: «В трансценденции совершается „пред-оставление“ себя предлагающего предметного, „напротив“» [К 59], которое не есть «противостояние» сущего, но «противостояние» бытия [К 41]. Нами самими здесь разрешается возможность предстояния не сущего, а ничто [К 40] как «в трансценденции и через нее, как ее горизонт, усматриваемого „напротив“» [К 70]<sup>15</sup>.

Таким образом, сущее со всеми его определениями всегда уже налично, мы не в состоянии его сами производить, но только его истолковывать как такое-то и такое-то, и то, что оно как таковое может встретиться, есть работа мышления, удерживающего для себя чистым образом единство и связанность, в виду чего некое приходящее сущее, как в связанности находящееся, позволяет усмотреть себя как таковое.

Согласно Хайдеггеру, чтобы сущее смогло предложить себя как таковое, сам горизонт его возможного выявления «должен иметь харак-

<sup>14</sup> Ср.: «Однако, чтобы приходящее могло выступить к нам как находящееся в связанности, первоначально должно быть понято нечто такое, как „связь“» [К 46].

<sup>15</sup> Кант, как отмечает Хайдеггер, называет это «ничто», этот X «трансцендентальным предметом».

тер предложения (*Angebotscharakter*)» [К 51], и тот факт, что «горизонт трансценденции может образовываться лишь в пресуществлении чувственным (*Versinnlichung*)» [К 51] такого вида, «в котором не содержится ничего от сущего» [К 52], имеет тот смысл, что для осуществления встречи сущего как такого-то и такого-то предъявляется некий образец для сравнения (вместе с раскрытым горизонтом всего сравниваемого), по отношению к которому нечто впервые может быть воспринято как нечто. Это лучше дает понять хайдеггеровская «грубая» трактовка схемы и основоположения субстанции: посредством схематизации категории субстанции мы приобретаем себе во времени чистый вид пребывания и чистый образ изменения в пребывании [К 61], и впервые «в этом предшествующем взгляде на чистый образ устойчивости для опыта может показаться неизменяющееся в изменении сущее как таковое» [К 61].

Таким образом, мы имеем здесь дело не с кантовским познанием предметов *a priori*, но с хайдеггеровским понятием «мира» как горизонтом «того-в-направлении-чего» осуществляется набросок смысла бытия. Хайдеггер спрашивает не о внутренней возможности опыта в кантовском смысле как «доступе» к определенной законами природе объектов, но о внутренней возможности трансценденции, которая делает возможным эту явленность и встречу этого «предмета».

Хайдеггеровское предшествующее «себя-обнаруживающее» разрешение встречи есть раскрытие мира и раскрытие «единого и чисто онтологического горизонта» как условия возможности того, что «данное внутри него сущее может иметь тот или иной частный открытый, а именно онтический, горизонт» [К 62]. Тот горизонт, возможность которого расследовал Кант, не является горизонтом любой возможной встречи, но только горизонтом опытного сущего как предметно объективного. Открытость человека сущему в качестве трансценденции как бы «возмещается» Кантом указанием на рецептивность нашего познавания. Мы имеем восприятия в качестве ощущения, «соединенного» с сознанием, и Кант не спрашивает о внутренней возможности рецептивности конечного человеческого познавания. Хайдеггер же понимает рецептивность как способность вообще иметь встречающееся в некотором определенном горизонте мира, в некоторой «онтической» связи «обстоятельств-дела» окружающего (*Eingebettetes*).

Отношение к сущему для Хайдеггера имеет в себе в качестве понимания уже характер истолкования, то есть в таком деятельном отношении это встречающееся сущее уже всегда доступно так, что «по нему можно выразительно выявить его „как что“» [БВ 149]. «Бытие-в-мире» *Dasein*, трансценденция, открывает горизонт, внутри которого сущее может само встретиться так, что оно вместе со встречным уже имеет некое дело («обстояние-дел»), которое через толкование «выкладывается» в его «как-структуре» [БВ 150]. Об этом «герменевтическом как» высказывании в отличие от «апофантического как» [БВ 158], теоретизирующем наличное как таковое, Хайдеггер пишет в книге о Канте, что в познании появ-

ляется определение созерцаемого как такого-то и такого-то [К 15], что суждение есть определение нечто как нечто.

Однако хайдеггеровская первая характеристика миропознания по отношению к озабоченному обращению «бытия-в-мире» кажется противоречивой: познание как внятие (*Vernehmen*) лишь еще наличного «имеет способом своего осуществления рассмотрение и обсуждение чего-то как чего-то» [БВ 62]. И хотя Хайдеггер в книге о Канте часто говорит о человеческом познании, речь здесь идет не о «теоретическом раскрытии» наличного, представавшем в «Бытии и времени» в качестве модуля «бытия-в-мире».

Но чем тогда является познание, если не теоретическим раскрытием только лишь наличного? По мере того как Хайдеггер применяет в качестве обозначения цели «Критики чистого разума» и дедукции категорий проблемную формулу «раскрытие внутренней возможности трансценденции», он начинает больше говорить просто о встречи сущего [К 43], о принятии сущего [К 51], а не о познании. Таким образом, у Хайдеггера речь идет не о познании в строго терминологическом смысле как теоретическом раскрытии, но о «всегда-уже-при» внутримирно встречном через «бытие-в-мире» *Dasein* «со-данном» бытии [БВ 62], которое может себя артикулировать между усматривающим озабочением и методически выстроенным исследованием теоретического раскрытия в многообразных промежуточных ступенях [БВ 158]. Только в рамках этой нерешенности бытия при встречном сущем относительно обоих конечных вариантов его возможного выявления Хайдеггер рассматривает также и «познание» по Канту, и совершенно ясно, что кантовское понятие предмета, взятое в строгом смысле, в хайдеггеровском толковании утрачивается.

Хайдеггера интересует не кантовское понятие опыта как опыта предметного; более того, он стремится показать, что и сам Кант в его обосновании под заголовком «раскрытие трансценденции» ориентирован прежде всего на проблему разоблачения сущности субъективности, которая состоит в «открытости сущему». Аналитика трансценденции, которую предпринимает Кант, для Хайдеггера — чистая феноменология субъективности субъекта, а именно конечного субъекта [К 49], а кантовский вопрос о способностях, причастных к обращающемуся «предоставлению», есть вопрос «о субъективности трансцендирующего субъекта как такого» [К 95].

Хайдеггер интерпретирует субъективность субъекта, как и Кант, через время: время «как чистая самоаффектация» образует сущностную структуру субъективности [К 110], оно таким образом формирует «конечную самость, что самость может формироваться в качестве самосознания» [К 110]. На путях этой интерпретации Хайдеггер обнаруживает, что разделенные Кантом способности созерцания и мышления связаны в трансцендентальной силе воображения как их общем корне и что способность воображения есть единство их обоих, как един-

ственная способность она позволяет им возникнуть в их взаимосвязанности.

Трансцендентальная сила воображения сама как «корень трансценденции» разрешится в еще более изначальные «возможности», «так что само обозначение „способность воображения“ станет неадекватным» [К 80], а именно в той интерпретации, которую Кант, по мнению Хайдеггера, не провел и даже не попытался провести, «несмотря на очевидные, им самим впервые распознанные предначертания подобной аналитики» [К 92]. Трансцендентальная способность воображения есть изначальное время [К 108], которое со своей стороны имеет характер самостности. Тем самым Хайдеггер в своей книге о Канте доходит до центрального момента «Бытия и времени» — раскрытия заботы как временности. Оправданность подобной интерпретации сомнительна, и Хайдеггер сам говорит о некотором насилии над текстом. Кассирер же это «насилие» определяет более жестко: Хайдеггер выступает здесь уже не как комментатор, а как узурпатор, «который словно силой оружия вторгается в кантовскую систему, чтобы ее покорить себе и подчинить ее своим интересам, своей проблематике»<sup>16</sup>.

Что же касается изначального обоснования субъективности субъекта, то Кант хотя и знал о его возможности и необходимости, но оно так и не стало его ближайшей целью [К 96]. И поскольку Кант так и не провел субъективной дедукции, то «субъективность субъекта определялась и характеризовалась им сообразно представлениям традиционной антропологии и психологии» [К 96]. Второе издание «Критики чистого разума», пишет Хайдеггер, «чтобы спасти господство разума, в трансцендентальном субъективном обосновании делает выбор в пользу чистого рассудка против чистой способности воображения», так что «сведение рассудка к изначальным „силам познания“ становится излишним» [К 98]. Канта «отпугнула» трансцендентальная способность воображения. Проступившая на мгновение перспектива, открывающая вид на более изначальное существо способности воображения, была им сокрыта, и в ходе исследования «чистый разум как разум еще сильнее захватил его» [К 96], в результате чего Кант «осуществил поворот от более „психологической“ интерпретации первого издания к более „логической“ во втором» [К 97]. Поэтому Хайдеггер намеревался показать, что его интерпретация трансцендентальной силы воображения как корня обоих стволов познания не только возможна, но и необходима, и этим, казалось бы, должно быть оправдано стремление Хайдеггера в своей интерпретации попытаться предъяснить то, что Кант «хотел сказать», или, говоря кантиански, выйти за пределы слов, дабы увидеть то, что ими желали сказать.

<sup>16</sup> Cassirer E. Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretationen. In: Kant-Studien 36 (1931), Berlin. S. 17.

## Изначальная временность

Основную канву книги Хайдеггера о Канте составляет интерпретация времени. Хайдеггер видит в кантовской теории попытку на основании онтологии наличного определить из горизонта времени «само-понимание» субъекта в его бытии и его понимание сущего как такового. Как уже говорилось, хайдеггеровская интерпретация «Критики чистого разума» представляет собой последовательное подтверждение и развитие тезиса: кантовская «Критика чистого разума» является первым конкретным обоснованием метафизики. Цель Хайдеггера — выявить «проблему метафизики» в качестве проблемы фундаментальной онтологии. С одной стороны, Хайдеггер проецирует свой горизонт понимания на кантовскую проблематику, с другой — для него оказывается важным установить соответствие между своим исследованием возможности метафизики *Dasein* и кантовским проектом раскрытия возможности знания, условий познания. В лекциях 1927/1928 года он пишет: «Радикализируя кантовскую проблему онтологического познания в том отношении, что не ограничивая ее лишь онтологическим фундированием позитивных наук и ее определением как проблемы суждения, но постигая в качестве радикального и фундаментального вопроса о возможности понимания бытия вообще, мы получаем фундаментальную философскую проблематику „Бытия и времени“. Время в этом случае понимается уже не в вульгарном смысле, но как временность в смысле изначального единства экстатического состава *Dasein*, и бытие уже более не понимается в смысле „бытия-наличным“ природы, но универсальным образом — как содержащее в себе все возможности регионального изменения. <...> Универсальность бытия и радикальность времени суть две темы, в единстве которых проявляется задача дальнейшего рефлексивного проникновения в возможность метафизики»<sup>17</sup>. Характерные для *Dasein* принципиальная сокрытость единства бытия и времени, усредненная смутная понятность бытия, конечность существования — именно эти темы должны получить развитие в связи с постановкой задачи обоснования метафизики [К, § 39]<sup>18</sup>.

Ключом к онтологической интерпретации «Критики чистого разума» для Хайдеггера выступает время как центральная структура трансцендентального познания по Канту. Это позволяет ему представить кантовскую проблему возможности опыта как проблему трансценденции: продуктивное воображение и лежащее в его основе изначальное время есть единящая основа, «возможность синтеза вообще» как возможность «со-действия» чувственности и рассудка, единство которых создает горизонт предметности, то есть возможность столкновения с сущим, прорыва к сущему, трансценди-

<sup>17</sup> Heidegger M. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA 25, Fr. a. M.: V. Klostermann, 1977. S. 426–427. Далее по тексту — GA 25.

<sup>18</sup> «Лишь конечность и своеобразие вопроса о ней дают ключ к пониманию внутренней формы трансцендентальной „аналитики“ субъективности субъекта» [К 127].

рование. Исходя из такой реконструкции кантовского критического проекта познания в целом, Хайдеггер делает проблему трансцендентального схематизма, силы воображения и самоаффектации фундаментально-онтологической проблемой, завязывая некий «проблемный узел», который мы попытаемся здесь распутать: схематизм → трансценденция → конечность.

Хайдеггер понимает априорность времени как нетематическое предвещающее принятие во внимание (*Hinblicknahme*), которое предшествует всякому опыту. Это определение с некоторыми оговорками (касающимися в первую очередь терминологического употребления) можно назвать «кантовским», но трактовка времени как бесконечной последовательности теперь<sup>19</sup> оказывается совершенно не кантовской, так же как и определение, что время как чистый образ (*Bild*) всех чувственных предметов есть чистый образ категорий. Но именно эти «не кантовские» дефиниции времени оказываются ведущими в интерпретации Хайдеггером трансцендентального схематизма, в котором, как он считает, определения времени эксплицируются в предметно-конституирующем, то есть в онтологическом смысле. Здесь время выступает чистым образом, «единственной чистой возможностью вида» [К 59] категорий и придает им предметное значение, поэтому по структуре времени возможно наглядно «считать» характер правила самих категорий. Так, по Хайдеггеру, в схеме представлено само время. Наиболее яркий пример такого истолкования — хайдеггеровские разъяснения схемы субстанции. Время есть, пишет он, схема субстанции. Хотя и замечает, что для Канта схема субстанции означает устойчивость реального во времени, но, согласно Хайдеггеру, эта схема позволяет реальное впервые встретить как таковое (*Selbiges*). Поэтому, заключает он далее, схема субстанции есть устойчивое само по себе, которое делает представимым само время [К 61]. Это устойчивое интерпретируется им исходя из концепции времени как «чистой последовательности теперь». Как постоянная последовательность однородных моментов теперь время есть в каждом «теперь» именно теперь [К 61], то есть неизменно и пребывающе. Оно дает чистый вид устойчивости (пребывания) вообще. Время у Канта, считает Хайдеггер, есть не только форма чувственности, оно есть чистый, в себе заключающий структуры вид (*Anblick*), ввиду которого впервые может встретиться сущее. Эти структуры времени — схемы — созерцаемые правила понятий рассудка, которые впервые вследствие этого получают онтологическое значение.

Для подтверждения этого тезиса Хайдеггер переходит к интерпретации трансцендентальной способности воображения как общего корня различных стволов познания — чувственности и рассудка.

Для начала Хайдеггер уделяет внимание «несоответствию» тройственности познавательных сил (чувственность, сила воображения, рассудок) и двойственности источников познания (чувственность, рассудок). Трансцендентальная способность воображения оказывается бездомной

<sup>19</sup> «Ведь время, как чистая последовательность „теперь“, всегда есть теперь» [К 61].

[К 77]. Но если она есть «основная способность человеческой души», то не есть ли она тем самым искомым корень, из которого произрастают два ствола человеческого познания? Для демонстрации трансцендентальной силы воображения как «пра-источника» самих способностей, Хайдеггер строит систему трансцендентальных предположений, исходной точкой которой является постулирование внутреннего единства сознания: «То, что единство не есть итог составления элементов, но само должно быть изначально единым, проявляется в его обозначении как „синтеза“» [К 33]. Ссылаясь на Канта («синтез вообще <...> есть исключительно действие способности воображения, слепой, хотя и необходимой функции души» [КЧР 82], Хайдеггер заключает, что «любой синтез есть действие способности воображения» [К 45], а следовательно, она как «исходный чистый синтез образует сущностное единство чистого созерцания (времени) и чистого мышления (апперцепции)» [К 72]. Таким образом, трансцендентальная способность воображения выявляется как искомая основа, на которой строится внутренняя возможность онтологического познания. Однако чувственность и рассудок не просто обретают единство в трансцендентальной силе воображения, доказывається их принадлежность первичному синтезу, то есть трансцендентальная способность воображения как корень обоих стволов означает не что иное, как «сведение чистого созерцания и чистого мышления к трансцендентальной способности воображения» [К 79]<sup>20</sup>.

Аргументация Хайдеггера вкратце выглядит следующим образом: трансцендентальная способность воображения лежит в основании чувственного созерцания, поскольку оно представляет собой не «не-связанное» многообразие, но всегда уже единое и целое вида. Такое единство и цельность, однако, может выполняться только через синтез силы воображения [К 81]. Но сила воображения, далее, «подлежит» и рассудку, потому что его правила — категории, как интерпретирует Хайдеггер, имеют значение только как регулирующие единства синтезирующего действия силы воображения и тем самым сами ей принадлежат. Только посредством абстракции правила могут быть отделены от деятельности силы воображения и приписаны одной из ее способностей — рассудку [К, § 29].

Одним из приемов интерпретации единства силы воображения, чувственности и рассудка как такого единства, которое формирует горизонт предметности вообще, является толкование их как присущих конечному познанию форм представления. Представление («представливание») следует понимать здесь онтологически, то есть как первичное пространство раскрытия места для выступления предмета, противостоящего вообще, как обусловливание встречи «субъекта» и «объекта» («предложение», «удерживание», «предваряющее образование», «предь-

<sup>20</sup> «...структура этих способностей укоренена в структуре трансцендентальной способности воображения так, что она может „вообразовывать“ лишь в структурном единстве с ними» [К 79].

явление») [К, § 29]. В основу первичного «пред-ставления» Хайдеггер помещает трансцендентальную способность воображения как изначальное время, само себя времяющее, а потому обходящееся без основания. При этом Хайдеггер вводит примечательное различие между «временем встречи предметов» (чистый поток теперь) и «временем подачи предмета» (изначальное время): «<...> время, в том горизонте, внутри которого мы „считаемся со временем“, понимается как чистая последовательность „теперь“. Но эта последовательность „теперь“ ни в коем случае не является временем в его изначальности. Времени как последовательности „теперь“ позволяет возникнуть трансцендентальная способность воображения, которая, как „начало-дающая“, есть „изначальное время“» [К 101].

Хайдеггер настаивает на том, что «разработка внутреннего временного характера трех модусов синтеза должна предложить последнее решающее доказательство того, что интерпретация трансцендентальной способности воображения как корня обоих стволов не только возможна, но и необходима» [К 102]. Утверждение трансцендентальной способности воображения в качестве корня стволов человеческого познания означает для Хайдеггера приведение к ней чувственности и рассудка, а затем раскрытие их трех как горизонтно-экстатических способностей изначальной временности. Укоренение трансцендентальной силы воображения в изначальном времени есть единственное, «благодаря чему трансцендентальная способность воображения вообще может быть корнем трансценденции» [К 114], так как изначальное трояко-единящее время делает возможным способность чистого синтеза, «то есть то, на что он способен — единение трех элементов онтологического познания, в чьем единстве образуется трансценденция» [К 114]. Этим еще раз доказывается исходный момент хайдеггеровской системы трансцендентальных предположений: внутреннее единство познавательных сил (способностей) образует горизонт предметности, возможность «встречи с сущим», то есть трансценденцию, которая времени себя в изначальном времени, делая в свою очередь возможным трансцендентальную способность воображения как способность чистого синтеза. Тем самым происходит отождествление трансценденции и «возможности опыта». Хайдеггер комментирует этот момент, обращаясь к кантовскому «высшему принципу всех синтетических суждений», который звучит так: «...условия возможности опыта вообще суть вместе с тем [у Хайдеггера: суть одновременно. — Н. А.] условия возможности предметов опыта» [КЧР 135]. В качестве решающего содержания этого принципа Хайдеггер выделяет «суть одновременно»: «Им выражается сущностное единство полной структуры трансценденции... то, что делает возможным испытывание, одновременно осуществляет возможным вообще доступное для опыта, то есть испытываемое как таковое» [К 67–68]. Структура трансценденции является экстатически-горизонтальной: «Предварительное и всегда необходимое для конечного познания „выходение-к...“ (*Hinausgehen zu*) <...> является „утверждением себя вовне“ (экстазисом). <...> Это сущностное „утверждение себя вовне“ (*Hinausstand zu*) именно



в „утверждении“ (*Stehen*) образует и что удерживает перед собой—это горизонт» [К 67–68]. Трансценденция времени себя в изначальном времени, само временение которого составляют модусы чистого синтеза, — чистая аппрегензия, чистая репродукция и чистая рекогниция. Так, очертив некий круг, мы возвращаемся к основанию сущностного единства онтологического познания — к трансцендентальной способности воображения и анализу ее модификаций — трех синтезов. Рассмотрим их подробнее.

По Канту, как мы знаем, все три синтеза оказываются связанными внутренне друг с другом, и в их основе лежит продуктивная способность воображения. Средствами описания этих синтезов у Канта служат первичные определения времени — последовательность и одновременность. Хайдеггер же показывает, что не существует трех отдельных синтезов, а есть лишь три модификации одного первичного синтеза<sup>21</sup>. Поскольку чистый синтез есть, согласно Хайдеггеру, темпоральный синтез, то три модуса синтеза выражают тройное единство времени: чистый синтез аппрегензии делает возможным «настоящее» (теперь), репродукции — «отбившее», рекогниции — «будущее» (как возможность единства «отбившего» и «настоящего», осуществление «замыкания» времени) [К 103 и далее]. Проследим ход аргументации Хайдеггера.

«Чистый аппрегендирующий синтез, — пишет Хайдеггер, — не только исполняется в горизонте времени, но и непосредственно образует эти „теперь“ и последовательность „теперь“. Чистое созерцание — это „изначальная рецептивность“, то есть восприятие того, что оно, как восприятие, от себя отпускает. Его „предложение“ „производяще“: то, что производит (образует, то есть творит) чистое созерцающее предложение (образование как подача вида, облика), есть непосредственный вид „теперь“ как такового, то есть теперешнего настоящего вообще» [К 104]. Трансцендентальная способность воображения в синтезе аппрегензии творит чистый вид (*Anblick*) настоящего.

Анализ репродуктивного синтеза Хайдеггер начинает с вопроса: если чистая способность воображения является сущностно продуктивной, то как ей может быть присущ репродуктивный синтез? «Может ли чистая репродукция быть продуктивным репродуцированием?» [К 105]. Ответ Хайдеггера таков: «Чистый синтез в модусе репродукции образует отбившее как таковое. <...> чистая способность воображения <...> может быть названа чистым „вслед-образованием“, воспроизведением (*Nachbildung*) <...> поскольку она вообще открывает горизонт возможного последования (*Nachgehens*), отбившее, и так „образует“ это „вслед“ как таковое»

<sup>21</sup> «Что значит синтез „аппрегензии“, синтез «репродукции», синтез «рекогниции»? Это не значит, что аппрегензия и т. д. подчинены синтезу, и также не значит, что аппрегензия, или же репродукция и рекогниция, осуществляют синтез, но что синтез как таковой имеет характер либо аппрегензии, либо репродукции, либо рекогниции. Эти выражения, таким образом, означают следующее: синтез в модусе аппрегензии, репродукции и рекогниции, или — синтез как аппрегендирующий, как репродуцирующий, как рекогносцирующий» [К 102–103].

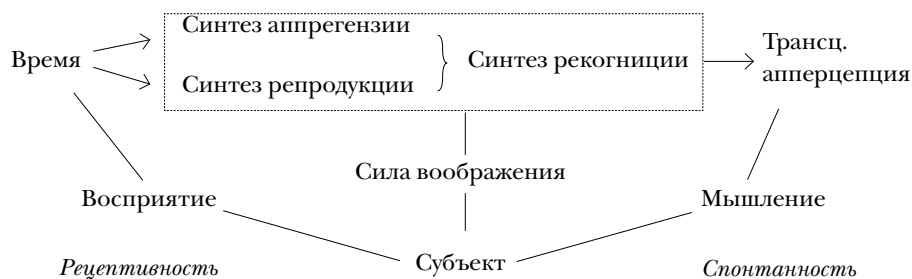
[К 105]. Таким образом, в чистом синтезе репродукции творится само время в модусе прошлого.

Чистая репродукция едина с чистым синтезом созерцания, так как всякое «теперь» есть теперь уже минувшее. Остается отождествить чистый синтез рекогниции с третьим модусом времени — будущим. Но синтез рекогниции констатирует третий элемент чистого познания — мышление. «Как вообще возможно, чтобы чистое мышление, „я“ чистой аппрегензии, имело временной характер, если сам Кант <...> противопоставлял „я мыслю“ <...> всем временным отношениям?» [К 106]. И это не единственная трудность в интерпретации последнего синтеза: в нем еще должно быть осуществлено сведение первоэлементов познания — чистой чувственности и чистого рассудка, времени и «я мыслю». И здесь Хайдеггер переходит к кантовскому учению о самоаффектации.

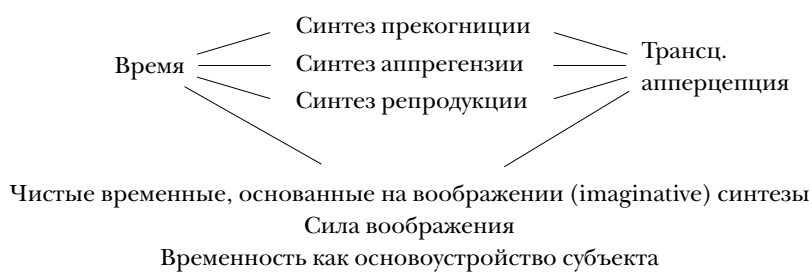
Синтез рекогниции Хайдеггер интерпретирует как синтез идентификации, благодаря которому мы удерживаем как то же самое то, что мы имели ранее в созерцании. Уже в репродуцирующем синтезе необходимо установление тождества между тем, «что испытывается „до“, „во время“ и „после“ этого синтеза» [К 107]. Два способа синтеза — аппрегендирующий и репродуцирующий — с самого начала должны быть ориентированы на сущее как присутствующее в тождественности, «ибо уже в основании обоих синтезов определяющим образом лежит единение (синтез) сущего в отношении к его тождественности» [К 107]. Удержание сущего как тождественного себе у Канта носит название синтеза в понятии, так как в понятии единство многообразия выступает как тождественное самому себе и тем самым общезначимое, то есть, говоря словами Канта, как предмет. Таким образом, в основе синтеза аппрегензии и синтеза репродукции лежит синтез идентификации, или воспризнания, который на деле оказывается по Хайдеггеру первым, то есть выступает предпосылкой всякого познания вообще. «Подобно тому, как чистая репродукция образует возможность воспроизведения, так же и чистая рекогниция соответствующим образом должна предоставлять возможность для идентифицирования. Если же этот чистый синтез занимается воспризнанием, это значит не то, что он проявляет некоторое сущее, удерживаемое им в качестве тождественного, но проявляет горизонт удерживаемости вообще. Его проявление как чистое является изначальным образованием этого „пред-стоящего“, то есть будущего» [К 108]<sup>22</sup>. Поскольку третий синтез как времяобразующий «образует» будущее и по существу является первым, то в своей интерпретации Канта Хайдеггер приходит к итогу аналитики *Dasein*, для которого время также первичным образом времени себя из будущего и будущее есть изначальный феномен времени. Благодаря истолкованию Канта Хайдеггер получает понятие времени как целостного единства трех измерений: настоящего, прошедшего и будущего.

<sup>22</sup> В лекциях о Канте 1927 / 1928 года Хайдеггер называет также синтез рекогниции рекогницией (*Praecognition*), замечая, что идентификация есть «предвосхищающий набросок» того целого (предмета), которое подлежит принятию в аппрегензии и репродукции [GA 25, S. 364].

## 1. Кант



## 2. Интерпретация



Осталось прояснить временной характер субъекта «из точно схваченного субъективного характера времени» [К 109].

Для начала Хайдеггер замечает, ссылаясь на Канта, что время вне субъекта — ничто [КЧР 58], а значит «в субъекте — все» [К 109]. Хайдеггер с самого начала следовал идее раскрыть единство субъективности, которое у Канта лишь намечено, но последовательно не проведено. Зачаток теории единства субъективности он усматривает в кантовском учении о самоаффектации. Хайдеггер отождествляет в качестве чистой самоаффектации, самовоздействия, изначальное время и трансцендентальную апперцепцию. Коль скоро сущность чувственности и сущность рассудка, по Хайдеггеру, составляет время, понятое как способность воображения, то деятельность трансцендентального Я состоит в самоаффектации. Время и есть эта самоаффектация<sup>23</sup>. Хайдеггер не принимает во внимание кантовское отождествление синтеза рекогниции и трансцендентальной апперцепции, он стремится представить трансцендентальную апперцепцию как единство трех модусов времени. Особенно наглядно Хайдеггер показывает это в лекциях 1927/1928 года на примере схемы, демонстри-

<sup>23</sup> «Время по своей сущности есть чистое аффицирование себя самого» [К 109].

рующей в первом случае связь трех синтезов у самого Канта, во втором случае — интерпретацию единства этих синтезов Хайдеггером<sup>24</sup>:

Из второй схемы видно, что время, изменяющее посредством трех модусов чистого синтеза (прекогниции — поставленного на первое место, аппрегензии и репродукции), результируется в трансцендентальной апперцепции, тем самым время и «я мыслю» не противостоят друг другу, они — тождественны [К 111]. Процедура отождествления у Хайдеггера осуществляется за счет того, что он обращает внимание на сущностное совпадение предикатов времени и Я у Канта: «В трансцендентальной дедукции <...> трансцендентальная сущность Я обозначается так: „Ведь устойчивое и пребывающее Я (чистой апперцепции) составляет коррелят всех наших представлений“» [А 123]. А в главе о схематизме, проясняющей трансцендентальную сущность времени, Кант пишет о времени: «Время не протекает <...>, само время есть „неизменное и пребывающее“» [А 143; В 183]. И далее: «Время <...> пребывает и не изменяется» [А 182; В 224] [К 111]. Из этого он заключает, что «Я настолько временно», что есть само время, это также видно из схемы интерпретации.

Кантовское учение о самоаффектации «пред-полагает» гениинное отличие внутреннего чувства и чистой апперцепции. Хайдеггер же предпринимает попытку специально продемонстрировать Кантом лишь обозначенную, но эксплицитно не выявленную связность самоаффектации, внутреннего чувства и апперцепции [К, § 34]. Он видит в них не различные способности, но структурные моменты набрасывающей временные определения и тем самым выстраивающей понимание бытия субъективности, которая и есть само время. Самоаффектация, таким образом, оказывается для него искомой единой функциональной связью, в которой спонтанность чистой апперцепции и рецептивность внутреннего чувства «взаимо-действуют» и через нее принадлежат к трансцендентальной субъективности как целому: «Чистая самоаффектация дает трансцендентальную „пра-структуру“ конечной самости как таковой» [К 111]. Поскольку Хайдеггер трактует самоаффектацию как время, а время к тому же есть нетематический предвосхищающий вид (*Vorblick*) возможности «себя-касания» (*Sich-angehen-lassen*), то самоаффектация — это «себя-самого-касание» субъекта (*Sich-selbst-angehen des Subjekts*). Посредством такой интерпретации самоаффектации Хайдеггер обосновывает внутреннее чувство и чистую апперцепцию в некой определенной структуре «себя-отнесения» (*Selbstbezüglichkeit*) субъекта; тем самым внутреннее чувство и чистая апперцепция оказываются только конститутивными моментами этой структуры. Это «себя-отнесение» означает для Хайдеггера доступность (*Zugänglichkeit*) Я самому себе в возможности «себя-касания» с сущим.

Итак, время является нетематическим горизонтом, ввиду которого может встретиться сущее, оно образует существо нечто такого как «себя-самого-касания» субъекта [К 110], «быть-себе-доступным» в разре-

<sup>24</sup> GA 25. S. 368.

шении встречи с сущим (*Sich-zugänglich-sein im Begegnen-lassen von Seiendem*). Это «себя-самого-касание» — не теоретическое рассмотрение себя ввиду вопроса об очевидности данности себя себе самому. Это время, которое составляет основополагающую структуру субъекта, есть временение (*ein Zeitigen*). Обращаясь к Канту, Хайдеггер говорит, что Кант намечает временность чистого субъекта указанием на «устойчивое и пребывающее Я» [А 123]. Тем самым Я интерпретируется как «себе-тождественное», «потому что оно, как „я мыслю“, то есть „я ,пред-ставляю‘ ,у-держивает‘ для себя нечто подобное устойчивости и постоянству. Как Я оно образует коррелят постоянности вообще» [К 112], так же и время само для Канта есть устойчивое как таковое: «Это чистое свойство чистого вида настоящего вообще есть однако же сущность самого времени как чистого созерцания. Так что „устойчивое и пребывающее“ Я значит: Я в изначальном образовывании времени, то есть как изначальное время, образует „пред-оставление“ нечто <...> и его горизонт» [К 112]. Так Хайдеггер получает новое понятие самого трансцендентального субъекта: он выступает у него как чистое время.

Изначальное время как первичная целостность субъекта обладает экзатичностью, впервые проявляет себя как чистый синтез воображения и потому является наиболее глубокой основой трансценденции, означающей конечность человеческой самости, делающей доступным конечному существу сущее само по себе. Хайдеггер истолковывает принцип трансценденции как принцип конечности человеческого познания. Круг замыкается в обозначенный выше проблемный узел.

Основополагающих «сдвигов» в интерпретации Хайдеггером Канта немало. При этом, считая Канта метафизиком, Хайдеггер не уделяет внимания такому разделу «Критики чистого разума», как «Трансцендентальная диалектика», имеющей, собственно, дело с «неизбежными» метафизическими вопросами.

На основании сказанного можно прийти к выводу, что в хайдеггеровской работе мы не имеем дело с традиционно понимаемым историко-философским анализом. В книге «Кант и проблема метафизики» Хайдеггер следует за кантовской мыслью, но не за самим Кантом: он пытается извлечь из кантовской мысли максимальные возможности для прояснения темы трансценденции, темы доступа к бытию. Поэтому основным пунктом хайдеггеровской интерпретации Канта является утверждение, что в «Критике чистого разума» речь идет об онтологической проблематике.

Кант говорит о проблеме соотношения познания и предмета, Хайдеггер формулирует суть кантовской философии как вопрос о «предварительном понимании бытия». У Хайдеггера происходит подчеркнутый отказ от тематики сознания, ведущая тема — тема бытия, раскрытие смысла бытия, а понимание времени в фундаментальной онтологии заявляется как решающее для онтологической проблематики в целом. При этом онтологическим познанием Хайдеггер считает то, что Кант характеризует как познание трансцендентальное, то есть имеющее своей темой условия возможности всякого знания.

Кант рассуждает в классических координатах «субъект-объектных» отношений, для Хайдеггера предварительное понимание бытия не есть нечто, «имеющееся на стороне субъекта», а, скорее, «координаты» самой онтологической ситуации. Кант мыслит онтологию как задачу, итог определенного пути — пути трансцендентального исследования. Но для хайдеггеровского анализа это обстоятельство остается за его проблемным горизонтом, поэтому основная идея хайдеггеровской онтологии — раскрыть бытие из горизонта времени — должна получить свое подтверждение, по мысли Хайдеггера, в «Критике чистого разума».

Для Канта сущее может встречаться в опыте, лишь поскольку он заранее преступается (хайдеггеровски говоря, трансцендируется) познающим субъектом ввиду его бытия, то есть ввиду пространственно-временных структур. Время и пространство определяются в качестве субъективных, то есть присущих чистому субъекту форм чувственного созерцания, которые в соединении с чистыми категориальными структурами как такими понятиями, в отношении которых в трансцендентальной дедукции проводится доказательство их объективной значимости для объектов опыта, являют априори познанное бытие сущего. Кант показывает тем самым, как субъективность чистого субъекта конституирует объективность объектов опыта, их предметность (характер сущего). Пространственно-временным образом созерцаемое и категориально мыслимое образуют трансцендентальный Я-образный горизонт, и трансцендентальность здесь представляет собой трансцендентальность субъекта, а не трансцендентальность *Dasein*.

Хайдеггер определяет *Dasein* в своем бытии как трансценденцию. Трансцендирование есть имение сущего всегда уже превзойденным, дабы иметь возможность встречать его как сущее. Онтология, как было сказано, доискивается предельных условий возможности встречи с сущим как сущим. И эта встреча может иметь место лишь потому, что сущее само выступает, выходит на встречу как уже понятое. Мы так понимаем само бытие и бытие сущего, что в этом понимании относимся к нашему собственному бытию. Понимать означает для Хайдеггера: быть раскрытым. Трансцендентальный горизонт у Хайдеггера имеет место в обладающей чертой времени раскрытости бытия.

Время у Хайдеггера — горизонт для развертывания основных структур феноменологического исследования. Время у Канта — центральная структура трансцендентального познания, то есть анализ, определяемый тем или иным истолкованием времени, имеет характер объединяющего начала для всей кантовской системы. Временной анализ в каждом из методических определений философии — критическом и феноменологическом — оказывается ориентированным на разные основы метафизики как науки.