

Кантианская интерпретация «Бытия и времени» М.Хайдеггера.

1. Тайна фундаментальной онтологии Хайдеггера кроется в «Критике чистого разума» Канта, а именно – в трансцендентальном схематизме времени. В этом признается сам Хайдеггер в работе «Кант и проблема метафизики». При этом, конечно, он существенно интерпретировал некоторые моменты кантовского учения в целях решения своей задачи – обоснования метафизики Dasein. В частности, во-первых, Хайдеггер усилил понимание конечности познающего разума, а, во-вторых, интерпретировал трансцендентальный синтез воображения как изначальную временность. Замысел фундаментальной онтологии как раз и заключается в истолковании бытия на основе истолкования бытия конечного сущего (человека). Безусловно, если в рамках критики чистого разума интеллект начинает выступать как конечное сознание (субъективность), то его онтологическое истолкование связано с пониманием его как тут-бытия, а трансцендентального механизма сознания как времени. Фактически у Хайдеггера бытие конечного сущего есть доведенное до предела и развернувшееся во-вне, по ту сторону своего явления конечное мышление. В отличие от классической гносеологии, в которой бытие присутствовало в мышлении, в отличие от Канта, у которого потустороннее бытие было явлено в мышлении, у Хайдеггера само конечное мышление есть бытие, лежащее по ту сторону самого конечного сущего (Dasein). Мышление вышло в мир и обнаружило себя в качестве наличного бытия.

Но в таком случае возможно обратное «оборачивание» и истолкование структур бытия как структур субъективности (сознания). Действительно, если конечное сознание развернулось как наличное сущее в мире, то его можно истолковать как инобытие чистого разума. Замысел этой работы как раз заключается в том, чтобы истолковать феномены бытия, описанные в «Бытии и времени», через архитеконику чистого интеллекта. Этот взгляд на Хайдеггера глазами Канта позволит глубже понять существо их различия. Попробуем это сделать.

2. Основным феноменом, в котором обнаруживается бытие для конечного сущего, является феномен бытия-в-мире, In-der-Welt-Sein. Этот феномен есть онтологический эквивалент *чистого явления* Канта. В самом деле, введение Кантом различия между вещь-в-себе и явлением связано именно с констатацией конечности человеческого разума. Гносеологическая трактовка этого различия имеет за собой онтологическое понимание созерцания как характеристики чувственности. Кант специально указывает, что явления существуют только по отношению к субъекту, а именно – к чувствующему субъекту. Именно чувственность есть характеристика небожественного существа. Именно потому, что мы конечные существа, вещи могут аффицировать нас, т.е. даваться нам чувственно – в созерцании. Предметы существуют для нас как явления, но не как кажимости. Это означает, что в явлении даны нам сами вещи, сами сущие; они не кажутся, но непосредственно даны – правда, так как они существуют для нас, а не «вне нас». Поэтому Кант указывает на необходимость рассматривать объект в двояком значении – как вещь саму по себе, и как явление¹. Тут необходимо помнить, что это различие имеет у Канта более глубокое основание, а именно – как различие между спекулятивным и практическим применением разума. Последнее есть

¹ См. Кант. Критика чистого разума. М., 1994. С.45.

действительное осуществление разума как реальное «движение души», трансценденция. Спекулятивное применение разума есть рациональная реконструкция того, что само уже совершилось в действительности. Мы уже как чувственные существа состоялись, вещи уже даны нас как явления. Именно спекулятивное применение разума требует специально рассматривать различие вещей в себе – вне нас – и явлений. Если же уйти от чисто познавательной созерцательности и путем изменения установки с понимания явления как проявления неизвестной вещи в себе X, перейти к явлению как явлению самого сущего, то это явление предстанет нам как как *In-der-Welt-sein*, бытие–в-мире. Хайдеггер специально указывает двойственный смысл кантовского «явления» для того, чтобы обеспечить его онтологическую трактовку. Таким образом, феномен *In-der-Welt-Sein* есть онтологический коррелят кантовского чувственного опыта.

Как же раскрывается нам феномен *In-der-Welt-Sein*? Практически также как восприятия у Канта, а именно как опыт восприятия предметов опыта. Само явление выступает первоначально в своей чувственной форме – как созерцаемые предметы. И только затем в критической установке мы обнаруживаем их как явления вещей в себе, а затем обнаруживаем априорные формы данности явлений. Теперь же все чувственные качества явлений превращаются при этом в онтологические характеристики самих этих сущих, а сами сущие выступают только как встреченные сущие. Вся проблематика чувственных свойств воспринимаемых вещей, над которой билась классическая гносеология, теперь истолковывается из их бытия как мирных вещей. Онтологические характеристики этих сущих выступают как характеристики их внутримирного бытия, а поскольку само это внутримирное бытие есть феномен бытия-в-мире, то эти качества вещей определяются в их отношении к конечному сущему *dasein*. Так чувственные вещи обретают характеристики «сподручности», «инструментальности», «назойливости» и т.п. Эти характеристики «лежат» на самих вещах как «знаки», отсылающие к их внутримирному бытию. При этом вещи теряют свое содержание, свою глубину, вместо чувственной ткани они обретают знаковую поверхность, они буквально лучатся смыслом в тут-бытии. В этом смысле, вещи сами становятся знаками бытия².

Мы можем также обнаружить среди этих встречных вещей те, для которых термин «сподручные» не подходит. Это – *люди*; они наличны своим бытием как сов-местным, т.е. обнаруживаются нами в общем для нас бытии (событии). Для кантовского сознания люди были такими же явлениями, как и прочие чувственные вещи в их *телесных* характеристиках. Для *dasein* они как феномены самого внутримирного бытия есть не “сподручные” вещи, но *Mitsein*; телесные характеристики их “улетучиваются”, превращаясь в характеристики соприсутствия. Так у Хайдеггера разрешается проблема интерсубъективности бытия.

Отстранившись от вещей и людей к их бытию, мы можем обнаружить в феноменах «мирности» эквиваленты априорных форм чувственности – пространства и времени. Действительно, у Хайдеггера основной онтологической характеристикой мирности мира становится «пространственность» присутствия; сама мирность мира есть круг бытия присутствующего. Если опыт конечного сущего развернулся как явление в

² Отсюда, фактически рождается вся семиотика поверхности и телесности постмодернистов. См., например: Ж.Делез. Марсель Пруст и знаки. СПб., 1999.

мире, то априорная форма внешнего созерцания выступает теперь как пространственность самого бытия. Все характеристики бытия-в-мире, присутствующие в «Бытии и времени» - мировой горизонт, окружность бытия, близь-даль и т.п., выступают как «вместилище» сущих мира. Если у Канта априорная форма пространства была условием созерцания предметов внешнего опыта, то у Хайдеггера горизонтные схемы развертывания явления бытия становятся условием обнаружения вещей как сущих. При этом, конечно, теряет всякий смысл кантовское различие метафизического и трансцендентального истолкования пространства, а пространственность самого пространства обнаруживается как чистое присутствие. Границы кантовского феноменального опыта становятся границами самого бытия.

Но как быть со временем? Время себя первоначально никак не обнаруживает в опыте бытия-в-мире. Безусловно, это связано с тем, что время есть форма внутреннего созерцания конечного субъекта. Приоритет времени над пространством у Канта строится на двусмысленности понятия «созерцание», охватывающего и предмет, и само состояние души, т.е. явление. «Если устранить частное условие нашей чувственности (т.е. человеческой чувственности – С.К.), то исчезнет также и понятие времени; оно присуще не самим предметам, а только субъекту, который их созерцает»³. Время входит в сами представления о предметах. Поскольку феномен *In-der-Welt-Sein* развертывается как внешнее созерцание, то времени не находится места в истолковании мирности мира. Поскольку в феномене бытия в мире сущие открываются только в отношении к своему внутримирному бытию, то сами по себе не обладают временной характеристикой. Однако, мы помним, что время есть априорное формальное условие всех явлений вообще, следовательно, оно лежит и в основе внешнего созерцания, т.е. пространства. Это означает, что горизонтные схемы феномена *In-der-Welt-Sein* должны также обнаружить и свою временную размерность, и как результат может быть обнаружено время самих внутримирных сущих. Это происходит у Хайдеггера в дальнейшем при истолковании временности самого бытия.

3. У Канта полнота явления (восприятия) возникает только тогда, когда чувственные представления подводятся под понятия рассудка. Тогда, в собственном смысле слова, в чувственном материале «проступают», выявляются сущностные черты вещи-в-себе. Рассудок и есть способность подводить материал чувственности под категории (чистые понятия) в виде представления (*Gestell*). Нужно иметь в виду, что у Канта, реконструирующего реальное явление сознания (субъективности), чувственность и рассудок как способности души существуют отдельно друг от друга, в абстракции рефлексии. В самом акте явления они связаны и представляют одно целое, точнее – само явление и есть реализовавшаяся связь чувственности и рассудка. Но как возможен этот синтез? В основе этого синтеза, как известно, лежит априорное синтетическое единство, задаваемое самими понятиями рассудка. Но как возможно применить чистые рассудочные понятия (категории) к чувственности – ведь, они принципиально различны: чувственность есть созерцание, рассудок есть рассудок? Многообразное чувственного созерцания соотнобразуется с априорным пространством по определению, необходимо. Но этого вовсе нельзя сказать о категориях рассудка. Связь многообразного не может быть дана чувственным образом, ибо она есть акт спонтанности

³ Кант. Критика чистого разума. М., 1994. С.59.

способности представления, т.е. рассудка. Кант специально указывает, что категории имеют смысл только в применении к предметам опыта и обосновывает эту их функцию в дедукции категорий. Нужно помнить, что у него дедукция не есть ни логическое выведение категорий, ни выведение их из эмпирического опыта. Дедукция чистых рассудочных понятий есть обоснование их действительности, генезис «сцепленности» понятий с материалом чувственности в форме единства предмета. Трансцендентальная дедукция категорий обосновывает их необходимое применение в познании любых предметов возможного опыта, т.е. предметов чистого созерцания. Как известно, основывается эта необходимость на трансцендентальной апперцепции, полагающей *я мыслю* как сознание единства *внутреннего чувства*. Для апперцепции чистый предмет созерцания и есть чистый предмет мышления. Потому, что единство созерцания необходимым образом определяется через спонтанное схватывание многообразного чувственного содержания вместе с сознанием этого схватывания. Это одно действие, одно движение, один акт спонтанности. Единство сознания и задает единство многообразию чувственного, и тем самым достигается полнота явления: предмет восприятия выступает как целостное представление. Кант называет эту спонтанность конечного сознания фигурным синтезом, или трансцендентальным синтезом воображения. «Эта спонтанность есть основание троякого синтеза, необходимо происходящего во всяком знании, а именно *схватывания* представлений как модификации души, *воспроизведения* их в воображении и *узнавания* (Recognition) их в понятии. Эти три вида синтеза ведут к трем субъективным источникам знания, делающим возможным самый рассудок и через него весь опыт как эмпирический продукт рассудка»⁴. Единство апперцепции, репродукции и рекогниции при посредстве апперцепции и есть спонтанное действие самого конечного сознания в любом опыте. Воображение рисует на экране нашего сознания схему предмета чувственного восприятия, а еще точнее рисует сам экран, *горизонт* (Spielraum) вместе с этой схемой самого предмета восприятия (иначе непонятно высшее основоположение познания), - и это есть одно действие, один акт сознания. Продуктивное воображение и есть механизм конечного разума, его фактическая трансценденция, дающая действительное явление в строгом смысле слова.

Куда исчезает все это богатство анализа явления в «Бытии и времени»? Поскольку речь идет о феноменологическом анализе явления-в-бытии, то для Хайдеггера полнота феномена бытия дается через *экзистенциальную конституцию в о т*. Его не интересует *возможный* опыт, его интересует действительное, ставшее, развернувшееся в бытии явление бытия. Поэтому исчезает вся априорная дедукция категорий и возникает экзистенциальная аналитика бытия. Если таблица категорий Канта описывает атрибуты предмета любого возможного опыта, то экзистенциальная конституция *в о т* (расположение, понимание, толкование, брошенность) должна быть понята как выявленная категориальная структура феномена *In-der-Welt-Sein*. Фактически описывая понятность и прозрачность разумения феноменов внутримирного бытия, их изначальную осмысленность, выраженность в языке, мы усматриваем в этом «вложенную» в само бытие разумность, практически так же, как у Канта разум сам вкладывает в явления то, что он в них обнаруживает. Бытие уже изначальное понятно и изначальное разумно. Эта практическая семантика

⁴ Кант. Критика чистого разума. М, 1994. С.500.

повседневности выступает коррелятом *Lumen naturale* классической гносеологии. Вещи выступают как простая наличность. Именно отсюда и возникают амфиболии кантовских рассудочных понятий, поскольку вещи выступают как простые наличности (понятие «вещи-в-себе»), мир выступает как совокупность функциональных связей, имеющих самостоятельное значение (понятие «Мира самого по себе»). Вещи уже в действительности приручены нами, а мы приручены ими.

Такое бытие-в-мире выступает как *брошенность*. Эту брошенность в мир необходимо понимать одновременно не только как уже свершившийся факт, но и как факт обнаружения, *найденности* себя в бытии. Брошенное в мир сущее *dasein* обнаруживает себя относительно мирового горизонта. Брошенность в этом смысле есть фактичность ответственности, т.е. условием ответа на вопрос сущего о самом себе: «*Wer?*». «Кто существует?». У Канта эта проблема данности *я мыслю* трансцендентальной апперцепции. Приведение к горизонтальному единству многообразного содержания в опыте сопровождается всегда единством субъекта. Полагание некоего предмета явления и его горизонта одновременно есть выявление единство *я*. Основано это единство, как мы видели, на спонтанности воображения, точнее – на самоаффектации души, т.е. внутреннего чувства. «Кто мыслит?» - только тот, кто существует, сам субъект мышления. А субъект мышления – это субъект явления, т.е. сам классический интеллект, развертывающий себя в восприятии внешних сущих. У Хайдеггера тот, кто задает вопрос о своем существовании – «здесь-бытие», конечное сущее, человек. Мы имеем дело с вопрошающим отношением между данным «здесь» и горизонтом мирового существования. Однако он имеет дело с феноменом анонимного бытия, бытием усредненного *da-sein*. Поэтому у него вопрошающее отношение между данным «здесь» бытием и мировым горизонтом разворачивается как неопределенное, открыто-закрытое. *Lumen naturale* становится неопределенным просветом экзистенции в бытии. При этом поскольку *я мыслю* апперцепции отнесено всегда к своим представлениям (*я мыслю нечто*), а в феномене *In-der-Welt-Sein* тут-бытие соотносится с мировым горизонтом, постольку *я мыслю* превращается в *я вопрошаю* нечто. А точнее – в *я говорю нечто*, ибо для анонимного бытия ответа нет. «В Я-говорении присутствие выговаривается как бытие-в-мире»⁵.

Пытаясь описать феномен *In-der-Welt-Sein* как вопрошание в его полноте, Хайдеггер описывает его как «настроенность», «настроение» в его различных формах (ужаса, совести, вины, решимости). Это «настроение» не есть какая-то эмоция, но есть сущностное отношение конечного сущего к мировому целому, отношение встроенности сущего в мир. Собственно – это и есть описание полноты явления бытия как *заботы*, т.е. как постоянного вопрошания о своем бытии. Оно открывает *чистую феноменальность dasein*.

4. Это саморазвертывание абстрактного феномена *Dasein* по сути дела есть онтологическая модификация фундаментальной схемы воображения, лежащей в основе человеческого интеллекта и представляющая собой устремленную в бесконечную воображаемую даль познающую волю. Кант пишет: «...мы имеем чистую способность воображения, как основную способность человеческой души, которая лежит в основе всякого познания *a priori*. Посредством нее мы приводим в связь многообразие созерцания, с одной стороны, и таковое, с другой стороны, в связь с условием необходимого единства чистой

⁵ Хайдеггер. Бытие и время. М., 1997. С.321.

апперцепции»⁶. В работе «Кант и проблема метафизики» Хайдеггер показывает, что в основе этого синтеза лежит внутренняя связь; мы имеем дело не с тремя отдельными и рядоположенными способностями – созерцанием, воображением и рассудком (апперцепцией), которые нужно связать внешним образом. Трансцендентальная дедукция категорий через раскрытие механизма чистого синтеза показала структурное единство этих трех способностей: способность воображения «пронизывает» другие (чистое созерцание и чистый рассудок). Но вся проблема заключается, по мнению Хайдеггера, в том, что Кант ясно и отчетливо не показал связь трансцендентальной способности воображения со временем. Само развертывание воображения, пред-восхищение и единящее единство, развертывается как схематизм времени. Коль скоро воображение есть синопсис созерцания, то уже в самой способности воображения заключено время. Коль скоро воображение есть синтез суждений, то уже в самой способности воображения заключено время. Нужно понять, что аппрегензия, репродукция и рекогниция продуктивной способности воображения составляют модусы чистого синтеза. Как осуществляется этот чистый схематизм времени? Созерцание синтетично, т.е. дает предмет разом и целиком. Однако, это давание цельного вида предмета осуществляется, во-первых, как схватывание впечатлений, положенных в горизонте *череды последовательностей*. Чистый аппрегензирующий синтез направляется к «теперь», т.е. к самому присутствующему настоящему, хотя и так, что эта направленность и образует в себе то, к чему она направляется; чистая аппрегензия непосредственно образует последовательность «теперь», т.е. горизонт настоящего. Но это схватывание в настоящем осуществляется как соединение того, что было воспринято ранее, с тем, что воспринимается «теперь». Душа в репродуктивном синтезе вос-производит ранее воспринятое только вместе с непосредственно воспринимаемым. Следовательно, в чистой репродукции как модусе чистого синтеза происходит различие путем соединения «уже-не-теперь» с «теперь». Чистый синтез в модусе репродукции образует прошлое как таковое. Продуктивность способности воображения заключается именно в ее репродуктивности, которая сущностно связана с аппрегензией. Однако, если репродуцируемый синтез должен воспроизвести и удерживать прошлое как настоящее в его единстве с непосредственно воспринимаемым в «теперь» сущим, то как теперь душа различает это существующее сущее как то, что только-что было оставлено ею? Если аппрегензия и репродукция хотят предъявить сущее как «одно и то же», как тождественное, то должен быть и механизм для единения сущего в его тождественности как такового. Это есть понятие как представление тождества, т.е. рекогниция, узнавание. Но тогда становится ясным, что синтез рекогниции, который при анализе эмпирического сознания возникает как последний, на деле – в живом сознании является более ранним и ведущим синтезом; он как бы опережает аппрегензию и репродукцию. В этом смысле он определяет перспективу будущего синтеза. Кант удачно называет этот синтез «вос-признанием». Более того, образование этого «пред-стоящего» есть чистое во-ображение. Таков, по Канту, схематизм чистого времени в восприятии не только внешних предметов, но и трансцендентальной апперцепции, т.е. в самоаффектации души. Следовательно, временность есть синоним трансценденции субъективности, т.е. самого конечного разума.

⁶ Кант. Критика чистого разума. А.106. Цит. по: Хайдеггер. Кант и проблема метафизики. М., 1997. С. 47.

Если этот конечный разум разворачивается как сущее, то его бытие становится трансценденцией и выявляет свою временность. Схематизм времени оказывается не скрытым в темных глубинах нашей души механизмом трансценденции, т.е. самого конечного субъекта. Схемаизм времени становится экзистенциальным механизмом самого существа *Dasein*, механизмом открытия не только горизонта восприятия, но вообще всякого существующего. Именно поэтому, по Хайдеггеру, временность выявляется как горизонтальная экстатическая структура самого бытия. Само бытие раскрывается как эк-стаз, как экстазирование, движение из «здесь» к границам Мира. Бытие сущего *Dasein* есть экзистирование от одного «здесь»-бытия к другому «здесь»-бытию. В каких бы формах не раскрывался сам феномен бытия – понимания, расположения, падения, речи, он всегда открывается как временение, как экстатическая развертка времени. Время как единый и чистый онтологический горизонт есть условие возможности существования любого внутримирного сущего, а также условие, чтобы это сущее имело онтический горизонт и, соответственно, онтические временные характеристики - расхожие определения времени, бытующие в обыденном и научном мышлении. Теперь-то и открывается действительная структура явления: сущее есть феномен времени. Полное растворение сущего в феноменальности приводит к выявлению феноменальности самой временности.

5. Хайдеггер упрекает Канта в том, что его схематизм времени выступает как схематизм самого сознания, т.е. конечной субъективности, но не рассматривается как временность самого бытия⁷. Вряд ли этот упрек по-настоящему справедлив, ведь Кант имеет дело с явлением сознания, но не с явлением бытия. Его интересует обоснование возможности познания, а не экзистенциальная аналитика бытия. Хотя субъективная дедукция, т.е. исследование способностей рассудка, для него важна, все-таки вопрос о сущности субъективности субъекта – это задача, скорее, самого Хайдеггера. Интерпретация конечного сущего *Dasein* как временности является целью фундаментальной онтологии и, в этом качестве, она мотивируется единственно проблемой бытия как таковой. В этом, по Хайдеггеру, и заключается собственный смысл вопроса о времени. Но кантовская проблематика в другом. У Канта сознание моего здесь-бытия (*Dasein*) означает реальный выход в феноменальный мир, т.е. открытие выхода к самому сущему. Фактически кантовская аналитика (дедукция категорий – особенно категории качества и модальности, аналитика основоположений, начиная с антиципаций восприятия, и вся антитетика идей) есть не только теоретическая процедура выхода в феноменальный мир, но указание на действительные границы здесь-бытия и указание на то, что находится за этими границами. Между тем, анонимность хайдеггеровского *In-der-Welt-Sein* приводит к полному растворению в феноменальности без сохранения полноты явления. А в чем заключается эта полнота явления?

Суть дела в том, что полнота явления (различие явлений и вещей-в-себе) связано с четким осознанием спекулятивного и практического применения разума. Проблема познания есть основание для разрешения практической ситуации конечного сущего, человека. Вопрос «кто существует?» для всей классической гносеологии звучит как вопрос «кто мыслит?» именно потому, что воля выступает как инобытие мышления. Она мотивирована самим мышлением,

⁷ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1997. С.46-47.

точнее присутствующим в мышлении бытием. У Канта воля оказывается выражением чистой спонтанности субъективности, энергией трансценденции, но именно поэтому она оказывается мотивированной обнаруженными разумом его границами, задающими само сущее. Точнее – могущей быть мотивированной образами бытия (идеями разума); «могущей быть», ибо разум склоняет, но не определяет волю. Именно поэтому у Канта все существо дела заключается в восхождении к феноменальной прозрачности явления и «обращении» на этом основании теоретического разума в практический. Хайдеггер прав, когда упрекает Канта за отказ от раскрытия сущности субъективности, в том, что основа этого отказа не в «темноте» души, а в моральном разуме самого философа⁸. Именно этический смысл кантовской гносеологии никак не предполагает анонимности конечного сущего. Хайдеггер же, настаивая на конечности конечного сущего, тем не менее, понимает феноменальность бытия как единственную реальность. Поэтому у него субъективность превращается в объективность, а воля теряет свой рациональный смысл и превращается в слепой экстатический порыв. Фактическим субъектом становится не *cogito*, но *sum*.

Проведенный анализ ставит перед философией вопрос о новом понимании *субъективности как объективного явления*. Для этого необходимо не только изменить саму нашу познавательную установку, а именно: рассматривать феномены *бытия* как *феномены бытия*, т.е. *сознания*. Такая попытка ни в коем случае не есть «возврат» к спекулятивному классическому интеллекту; это попросту невозможно в современных условиях. Познает и мыслит не абстрактное мышление, не чистое «я», а конкретный человек в конкретной ситуации. Поэтому вопрос о новой субъективности есть попытки понять сознание как живое, не анонимное, персонафицированное бытие.

⁸ Там же. С. 97.