**МАРТИН ХАЙДЕГГЕР**

**ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФЕНОМЕНОЛОГИИ**

Перевод с немецкого А.Г. Чернякова

**Оглавление**

ВВЕДЕНИЕ

§ 1. Экспозиция и общее членение темы

§ 2. Понятие философии. Философия и мировоззрение

§ 3. Философия как наука о бытии

§ 4. Четыре тезиса о бытии и основные проблемы феноменологии

§ 5. Методический характер онтологии. Три компонента феноменологического

метода

§ 6. Очерк лекций

**ЧАСТЬ ПЕРВАЯ**

КРИТИКО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ОБСУЖДЕНИЕ НЕКОТОРЫХ ТРАДИЦИОННЫХ ТЕЗИСОВ О БЫТИИ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Тезис Канта: бытие не есть реальный предикат

§ 7. Содержание тезиса Канта

§ 8. Феноменологический анализ данного Кантом объяснения понятия бытия и

существования

а) Бытие (существование, экзистенция, наличие), абсолютное полагание и

восприятие

б) Акт восприятия, воспринимаемое, воспринятость. Отличие воспринятости от

наличия наличного

§ 9. Доказательство необходимости более основательного постижения проблемного

содержания тезиса и его более радикального обосно­вания

а) Недостаточность психологии как позитивной науки для онтоло­гического

прояснения восприятия

б) Бытийное устроение восприятия. Интенциональность и трансценденция

в) Интенциональность и понимание бытия. Раскрытость (воспри­нятость)

сущего и разомкнутость бытия

ГЛАВА ВТОРАЯ

Восходящий к Аристотелю тезис средневековой онтологии: бытийному складу сущего принадлежит что-бытие (essentia) и бытие-в-наличии (existentia)

§ 10. Содержание этого тезиса и его традиционное обсуждение

а) Предварительное описание традиционного круга проблем, свя­занного с

различением essentia и existentia

б) Предварительное определение понятий esse (ens), essentia и existentia в

горизонте античного схоластического понимания

в) Различие между essentia и existentia в схоластике (Фома Аквинский, Дунс

Скот, Суарес)

*α) Томистское учение о distinctio realis между essentia и existentia in ente*

*creato*

*β) Учение школы Скота о distinctio modalis (formalis) между essentia* *и*

*existentia in ente creato*

*γ) Учение Суареса о distinctio sola rationis между essentia и existentia* *in*

*ente creato*

§ 11. Феноменологическое разъяснение проблемы, лежащей в основе второго тезиса

а) Вопрос об истоке понятий essentia и existentia

б) Редукция к скрытому горизонту порождения понятий essentia и existentia —

производящему отношению Dasein к сущему

§ 12. Доказательство недостаточной фундированности традиционной разработки

проблемы

а) Интенциональная структура понимания бытия в производящем отношении

б) Внутренняя взаимосвязь между античной (средневековой) онтологией и

онтологией Канта

в) Необходимость ограничения и модификации второго тезиса. Ос­новная

артикуляция бытия и онтологическая дифференция

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Тезис онтологии Нового времени:

Основные способы бытия суть бытие природы (res extensa) и бытие ума (res cogitans)

§ 13. Характеристика онтологического различия между res extensa и res

cogitans на основании кантова толкования проблемы

а) Ориентация Нового времени на субъект, ее мотив как не фундамен­тально-

онтологический, ее подвластность традиционной онтоло­гии

б) Кантово толкование Я и природы (субъекта и объекта) и опреде­ление

субъективности субъекта

*α) Personalitas transcendentalis*

*β) Personalitas psychologica*

*γ) Personalitas moralis*

в) Кантово онтологическое разведение личности и вещи. Бытийное устроение

личности как цели в самой себе

§ 14. Феноменологическая критика кантова решения и доказательство

необходимости основополагающей постановки вопроса

а) Критическое рассмотрение интерпретации personalitas moralis у Канта.

Онтологические определения моральной личности в об­ход основного

онтологического вопроса о ее способе бытия

б) Критическое рассмотрение интерпретации personalitas transcendentalis у

Канта. Кантово негативное доказательство невоз­можности онтологической

интерпретации Я-мыслю

в) Бытие в смысле бытия-произведенным как горизонт понимания личности в

качестве конечной духовной субстанции

§ 15. Основополагающая проблема многообразия способов бытия и единства

понятия бытия вообще

а) Предварительный взгляд на экзистенциальное устроение Dasein. Полагание

субъект-объектных отношений (res cogitans — res extensa) как крушение

попытки схватить экзистенциальное уст­роение понимающего бытия при

сущем

б) Выявление самости в понимающей бытие самонаправленности на сущее.

Фактичное повседневное самопонимание Dasein как отражение, исходящее

от вещей, которыми Dasein озабочено

в) Более радикальная интерпретация интенциональности в связи с разъяснением

повседневного самопонимания. Бытие-в-мире как фундамент

интенциональности

*α) Утварь, взаимосвязь утвари и мир, бытие-в-мире и внутри-мирность*

*β)* *«То-ради-чего». Свойство быть всегда моим как основание*

*несобственного и собственного понимания бытия*

г) Результаты анализа с точки зрения ведущей проблемы много­образия

способов бытия и единства понятия бытия

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Тезис логики:

всякое сущее без ущерба для соответствующего способа быть позволяет назы­вать себя и говорить о себе посредством копулы «есть». Бытие копулы

§ 16. Разработка онтологической проблемы копулы в связи с некоторы­ми

характерными разъяснениями, предлагавшимися по ходу исто­рии логики

а) Бытие в смысле «есть» высказывания в связывающем мышлении согласно

Аристотелю

б) Бытие копулы в горизонте что-бытия (essentia) у Т. Гоббса

в) Бытие копулы в горизонте что-бытия (essentia) и бытия-действительным

(existentia) у Дж. Ст. Милля

г) Бытие копулы и учение Германа Лотце о двойном суждении

д) Различные интерпретации бытия в смысле копулы и отсутствие радикальной

постановки проблемы

§ 17. Бытие как копула и феноменологическая проблема высказывания

а) Недостаточное обоснование и очерчивание феномена высказы­вания

б) Феноменологическое предъявление некоторых существенных структур

высказывания. Интенциональное отношение высказы­вания и его

фундированность в бытии-в-мире

в) Высказывание как сообщаюше-определяющее показывание и «есть» копулы.

Выявленность сущего в его бытии и дифференцированность понимания

бытия как онтологическая предпо­сылка для индифферентного «есть»

высказывания

§ 18. Истинность высказывания, идея истины вообще и ее связь с поня­тием бытия

а) Истинность как выявление. Раскрытие и размыкание как спосо­бы выявления

б) Интенциональная структура выявления. Экзистенциальный спо­соб бытия

истины. Выявленность как определение бытия сущего

в) Выявленность что-бытия и действительности в «есть» высказы­вания.

Экзистенциальный способ бытия истины и опроверже­ние субъективистских

лжетолкований

г) Экзистенциальный способ бытия истины и основной онто­логический вопрос

о смысле бытия вообще

**ЧАСТЬ ВТОРАЯ**

ФУНДАМЕНТАЛЬНО-ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ВОПРОС

О СМЫСЛЕ БЫТИЯ ВООБЩЕ.

ОСНОВНЫЕ СТРУКТУРЫ И ОСНОВНЫЕ СПОСОБЫ БЫТИЯ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Проблема онтологической дифференции

§ 19. Время и временность

а) Исторические указания относительно традиционного понятия времени и

характеристика лежащего в его основе расхожего понимания времени

*α)* *Абрис аристотелева сочинения о времени*

*β)* *Истолкование аристотелева понятия времени*

б) Расхожее понимание времени и восхождение к исходному времени

*α) Способ бытия, присущий использованию часов. Теперь, тогда и*

*потом как самоистолкование отношений настояния, ожидания и*

*удержания*

*β) Структурные моменты выговариваемого времени: значимость,*

*приуроченность, протяженность, публичность*

*γ) Выговариваемое время и его исток в экзистенциальной*

*временно­сти. Экстатический и горизонтальный характер*

*временности*

*δ) Происхождение структурных моментов «теперь»-времени из*

*экстатически-горизонтальной временности. Способ бытия*

*па­дения как основа для сокрытия исходного времени*

§ 20. Временность и темпоральность

а) Понимание как основное определение бытия-в-мире

б) Экзистентное понимание, понимание бытия, набросок бытия

в) Временная интерпретация экзистентно собственного и не собст­венного

понимания

в) Временность понимания обстоятельств дела и целокупность об­стоятельств

дела (мир)

г) Бытие-в-мире, трансценденция и временность. Горизонтальные схемы

экстатической темпоральности

§ 21. Темпоральность и бытие

а) Темпоральная интерпретация бытия как бытия-под-рукой и презенция как

горизонтальная схема экстазиса настояния

б) Кантова интерпретация бытия и темпоральная проблематика

§ 22. Бытие и сущее. Онтологическая дифференция

а) Временность, темпоральность и онтологическая дифференция

б) Временность и опредмечивание сущего (позитивная наука) и бы­тия

(философия)

в) Темпоральность и a priori бытия. Феноменологический метод он­тологии

ПОСЛЕСЛОВИЕ ИЗДАТЕЛЯ

ПОСЛЕСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

**ВВЕДЕНИЕ**

§ 1. Экспозиция и общее членение темы

Задача этих лекций[[1]](#endnote-1) — поставить и проработать основные про­блемы феноменологии, а также шаг за шагом приблизиться к их решению. Исходя из того, *что* феноменология делает своей те­мой и как она исследует свой предмет, мы должны суметь развить ее понятие. Мы намереваемся в нашем рассмотрении затронуть как *содержание,* так и внутреннюю *систематику* основных про­блем. Цель состоит в их прояснении исходя из их основы.

Тем самым одновременно сказано также (негативным обра­зом): мы вовсе не хотим просто в исторической последователь­ности ознакомиться с тем, как обстоят дела с современным на­правлением в философии, называемым «феноменология». Мы имеем дело не с феноменологией, но с тем, с чем она сама имеет дело. Опять же, мы не просто хотим принять к сведению это по­следнее, дабы суметь доложить: феноменология, мол, имеет дело с тем-то и тем-то, но в лекциях мы сами заняты этим делом, и вы должны соучаствовать в нем или учиться соучаствовать. Ведь дело не в том, чтобы знать философию, но чтобы уметь фило­софствовать. Хотелось бы, чтобы введение в основные проблемы привело именно к этому результату.

Но сами эти проблемы... Должны ли мы просто принять на веру, что в состав основных проблем и в самом деле входит имен­но то, что становится предметом нашего разбора? Как добираем­ся мы до этих основных проблем? Не прямо, но на окольном пути разбора *определенных частных проблем.* Из них мы вылущи­ваем основные проблемы и определяем их систематическую взаимосвязь. В результате этого понимания основных проблем должно выясниться, в какой мере благодаря им возникает необ­ходимость в философии как науке

Курс лекций подразделяется на *три части.* Мы обозначим их поначалу приблизительно с помощью следующего членения:

1. Конкретные феноменологические вопросы как подведе­ние к основным

проблемам.

1. Основные проблемы феноменологии в их систематике и обосновании.
2. Научная проработка этих проблем и идея феноменологии.

*Путь* рассмотрения ведет от определенных частных проблем к основным проблемам. Стало быть, возникает вопрос: как мы находим *исходную точку* рассмотрения, как выбираем и очерчи­ваем частные проблемы? Оставлено ли это на волю случая или нашей прихоти? Чтобы эти частные проблемы не казались вы­хваченными случайно, к ним должно подвести некое предвари­тельное рассмотрение.

Можно было бы подумать, что проще и надежнее всего вывести конкретные Феноменологические проблемы из понятия феноменологии. Феноменология, мол, есть по своей сути то-то и то-то, и, соответственно, то-то и то-то попадает в круг ее задач. Между тем, понятие феноменологии еще нужно заполучить. Значит, по такому пути идти нельзя. Но для очерчивания кон­кретных проблем нам не требуется в конечном итоге никакого четкого и всесторонне обоснованного понятия феноменологии. Взамен такого понятия достаточно было бы иметь некую ориен­тацию в том, что именно сегодня понимают под именем «феноменология». Конечно, внутри феноменологического исследова­ния имеются опять-таки различные определения ее сущности и ее задач. Но даже если бы удалось привести эти расхождения в определении сущности феноменологии к согласию, оставалось бы все же не ясно, способны ли мы с помощью такого, как бы ус­редненного, понятия феноменологии начать ориентироваться в том, какие конкретные проблемы нам следует выбирать. Ведь сначала еще должно быть установлено, что феноменологическое исследование уже достигло сегодня центра философской проблематики и, исходя из ее возможностей определить свою собственную сущность. Это, однако, как мы увидим, не верно — на­столько неверно, что одна из основных целей этих лекций состо­ит именно в том, чтобы показать, что феноменологическое ис­следование, постигнутое в его основных тенденциях, не может предоставить нам ничего иного, кроме более радикального понимания идеи научной философии, к которой были направлены, по мере ее осуществления от античности до Гегеля, постоян­но обновляющиеся, но в себе единые и взаимосвязанные усилия.

До сих пор, даже внутри самой феноменологии, эта послед­няя понималась как некая философская пред-наука (Vorwissen-schaft), которая подготавливает почву для собственно философ­ских дисциплин: логики, этики, эстетики и философии религии. Однако в таком определении феноменологии как пред-науки принимают как данность традиционный запас философских дисциплин, не спрашивая при этом, не поставлено ли это положение дел под вопрос и не расшатывается ли именно самой фе­номенологией,— не заключена ли в феноменологии возмож­ность преодолеть внешний характер философствования, окрепший в этих дисциплинах, заново освоить и оживить великую фи­лософскую традицию в ее глубинных тенденциях, отталкиваясь от данных ею сущностных ответов. Мы утверждаем: феномено­логия не есть одна из философских наук в числе других и не пред-наука для прочих наук; выражение «феноменология» представляет собой заголовок для *метода научной философии вообще.*

Прояснение идеи феноменологии равнозначно экспозиции понятия научной философии. Тем самым мы, разумеется, еще не получили содержательного определения того, что означает «фе­номенология», и, тем более, пока не видим, как этот метод исполняется. Но мы ясно дали понять, что нам нужно отказаться от ориентации на какое бы то ни было современное феноменологи­ческое направление, и указали, почему следует так поступить.

Мы не дедуцируем конкретные феноменологические про­блемы из некоторого догматически, предположенного понятия феноменологии, напротив, мы подводим себя к ним посредст­вом общего и предварительного разбора понятия научной фило­софии вообще. Мы проводим этот разбор, молчаливо сообразуясь с глубинными тенденциями западной философии от антич­ности до Гегеля.

В раннюю пору античности φιλοσοφία означает то же самое, что наука вообще. Позже из философии высвобождаются от­дельные философии, т. е. отдельные науки, такие как медицина и математика. Обозначение φιλοσοφία остается теперь за такой наукой, которая лежит в основе всех других частных наук и объемлет их. Философия становится наукой как таковой. Она все больше и больше осознает себя в качестве первой и высшей нау­ки или, как говорили во времена немецкого идеализма,— абсолютной науки. Если она такова, то в выражении «научная фило­софия» заключен некий плеоназм. Это выражение означает: на­учная абсолютная наука. Достаточно сказать: философия. В этом уже заключено: наука как таковая. Почему же мы, тем не менее, добавляем к выражению «философия» прилагательное «науч­ная»? Ведь наука, и тем паче абсолютная наука, уж конечно, по своему смыслу научна. Мы говорим «научная философия» в пер­вую очередь потому, что нынче господствуют такие взгляды на философию, которые не только ставят под угрозу присущий ей характер науки, но даже прямо его отрицают. Эти толкования появились не сегодня, они сопровождают развитие научной фи­лософии с тех пор, как возникла философия как наука. Согласно этому взгляду на философию она должна быть не только и не столько теоретической наукой, но ее задача — практически ру­ководить пониманием вещей и их взаимосвязи, а также выраба­тывать отношение к ним, она должна регулировать и вести за со­бой объяснение вот-бытия (Dasein)[[2]](#endnote-2) и его смысла. Философия есть мудрость мира и жизненная мудрость, или, как сегодня обычно выражаются, философия должна давать нам мировоз­зрение. Так что можно отличить научную философию от миро­воззренческой.

Мы попытаемся глубже вникнуть в это различие и решить, в самом ли деле оно правомерно, или его следует снять, поместив в один из названных членов. На этом пути для нас должно стать более внятным понятие философии, так что мы будем в состоя­нии оправдать выбор отдельных проблем, с которыми нам пред­стоит иметь дело в первой части. При этом стоит поразмыслить над тем, что эти разъяснения по поводу понятия философии мо­гут быть лишь предварительными, предварительными не только по отношению к целостному содержанию лекций, но предвари­тельными вообще. Ведь понятие философии — самый собственный и самый высокий результат ее самой. Точно так же вопрос о том, возможна ли вообще философия или нет, может быть решен только посредством философии.

§ 2. Понятие философии. Философия и мировоззрение

В разборе различия между научной и мировоззренческой фило­софией нам удобно исходить из понятия, названного послед­ним, т. е. начинать со значения слова *Weltanschauung* — «миро­воззрение» или «миросозерцание». Это слово — не перевод с греческого или, скажем, латинского. Нет такого выражения, как κοσμοθεωρία. Напротив, это слово специфически немецкого че­кана, и оно было отчеканено именно в философии. Слово это появляется впервые в кантовой «Критике способности суждения» в своем естественном значении: миросозерцание в смысле наблюдения мира, данного в чувстве, мира, который Кант называет mundus sensibilis,— миросозерцание как простое воспри­ятие природы в самом широком смысле. Так же употребляют это слово Гете и Александр фон Гумбольдт. Это употребление отми­рает в тридцатые годы предыдущего столетия под влиянием но­вого значения, которое было дано выражению *Weltanschauung* романтиками, в первую очередь Шеллингом. Шеллинг говорит во «Введении к наброску системы натурфилософии» (1799): «Интеллигенция продуктивна двояким образом — или слепо и бессознательно, или свободно и сознательно. Бессознательно она продуктивна в мировоззрении (Weltanschauung), сознательно - в создании идеального мира»[[3]](#endnote-3). Здесь мировоззрение уже не приписывается безоговорочно чувственному наблюдению, но интеллигенции, хотя и бессознательной. Далее, подчеркивается момент продуктивности, т. е. самостоятельного образования со­зерцания (воззрения). Так что слово приближается к тому значе­нию, которое нам сегодня известно — «осуществляемый само­стоятельно, продуктивный и, стало быть, осознанный способ постигать и объяснять целокупность сущего». Шеллинг говорит о схематизме мировоззрения, т. е. о схематизированной форме для выступающих фактически и фактически образованных ми­ровоззрений. *Так* понятое созерцание мира не нуждается в том, чтобы его осуществляли с теоретическими намерениями и сред­ствами теоретической науки. Гегель говорит в «Феноменологии духа» о «моральном мировоззрении»[[4]](#endnote-4). Гёррес использует оборот «поэтическое миросозерцание (мировоззрение)». Ранке говорит о «религиозном и христианском мировоззрении». Иногда речь идет о демократическом, иногда о пессимистическом мировоз­зрении, а еще — о средневековом мировоззрении. Шлейермахер говорит: «Наше знание о Боге завершается только в мировоззре­нии». Бисмарк писал однажды своей невесте: «Странные все же бывают мировоззрения у весьма умных людей». Из этого переч­ня форм и возможностей мировоззрения становится ясно, что под мировоззрением разумеют не только восприятие взаимосвязи вещей природы, но одновременно объяснение смысла и цели человеческого вот-бытия и. тем самым, истории. Мировоззре­ние всегда заключает в себе жизненное воззрение. Мировоззре­ние всегда вырастает из общего осознания мира и человеческого вот-бытия и притом, опять же, разными способами: одни создают его членораздельно и сознательно, другие перенимают господствующее мировоззрение. Вырастаем в таком мировоззрении и вживаемся в него. Мировоззрение определено посред­ством окружения: народа, расы, местоположения, ступени раз­вития культуры. Всякое специально образованное мировоззре­ние вырастает из естественного мировоззрения, из некого окоема понимания мира и определений человеческого вот-бытия, которые всегда более или менее явно даны каждому Dasein. Мы должны отличать от естественного мировоззрения специально образованное мировоззрение.

Мировоззрение не есть предмет теоретического знания ни в смысле происхождения, ни в смысле употребления. Оно не про­сто удерживается в памяти как некий запас знаний, но представ­ляет собой предмет взаимосвязанных убеждений, которые более или менее явно и прямо определяют житье-бытье. Мировоззрение по своему смыслу соотносится с соответствующим нынеш­ним вот-бытием (Dasein). В этой соотнесенности с Dasein мировоззрение указывает ему путь и дает силу в трудных обстоятельст­вах, с которыми оно непосредственно сталкивается. Определяет­ся ли мировоззрение суевериями и предрассудками, или же опи­рается на чисто научное познание и опыт, или, как это обычно и бывает, сплетается из суеверий и знаний, предрассудков и попыток осознания, — не имеет значения и ничего не меняет в его сути.

Этого указания на характерные признаки того, что мы пони­маем под мировоззрением, здесь, пожалуй, достаточно. Строгая дефиниция интересующего нас содержания должна быть полу­чена, как мы увидим, иным путем. Ясперс пишет в своей «Пси­хологии мировоззрений»: «Когда мы говорим о мировоззрении, то имеем в виду идеи,— последнее и всеобъемлющее для челове­ка, причем как в субъективном смысле - переживание, энер­гию, образ мыслей, так и в объективном — предметно оформленный мир»[[5]](#endnote-5). Чтобы осуществить наше намерение — различить мировоззренческую и научную философию,— следует пони­мать, прежде всего, что мировоззрение по своему смыслу вырас­тает из всегдашнего фактического вот-бытия человека в меру его фактических возможностей размышлять и занимать определен­ную позицию и вырастает, таким образом, для этого фактичного Dasein. Мировоззрение есть нечто такое, что всегда исторически существует из фактичного Dasein, вместе с ним и для него. Философское мировоззрение это такое мировоззрение, которое, специально и членораздельно (или, по меньшей мере — преиму­щественным образом) должно формироваться и опосредоваться философией, т.е. теоретическими спекуляциями, исключающими художественное или религиозное объяснение мира и Dasein. Это мировоззрение не есть побочный продукт философии, но его образование – подлинная цель и суть самой философии. Тем, что философия как теоретическое знание о мире нацелена на всеобщее мира и последнее вот-бытия, но «откуда», «куда», «для чего» мира и жизни, она отличается как от частных наук, которые всегда рассматривают отдельные области мира и вот-бытия, так и от художественного и религиозного способов деятельности, которые не укоренены первично в деятельности теоретической. Что философия имеет своей целью формирование мировоззрения, кажется не подлежащим сомнению. Эта задача должна определять сущность философии и её понятие. Философия, как кажется, по сути своей в столь значительной мере является мировоззренческой философией, что от этого последнего словосочетания хотят отказаться как от перегруженного. Стремиться помимо этого еще к какой-то научной философии – бессмыслица. Ведь философское мировоззрение, так говорят, само собой разумеется, должно быть научным. Под этим понимают следующее: во-первых, оно должно принимать во внимание результаты различных наук и использовать их для выстраивания картины мира и объяснения вот-бытия, во-вторых, оно должно быть научным постольку, поскольку оно осуществляет формирование мировоззрения строго в соответствии с правилами научного мышления. Такое понимание философии как формирования мировоззрения теоретическим путем настолько, само собой разумеется, что оно привычно и повсеместно определяет понятие философии и, тем самым, предписывает расхожему сознанию, чего можно ждать от философии и чего д***о***лжно от нее ждать. Наоборот, если философии не достаточно для ответа на мировоззренческие вопросы, она перестает хоть что-либо значить для расхожего сознания. Претензии к философии и отношение к ней регулируются на основании именно такого представления о ней – как о научном формировании мировоззрения. [Чтобы решить,] удается ли философии осуществление этой задачи или не удается, отсылают к ее истории и видят в этой истории недвусмысленной подтверждение того, что философия занимается – в стихии знания – последними вопросами: природой, душой, т.е. свободой и историей человека, Богом.

Если философия — научное формирование мировоззрения, то различение «научная философия» и «мировоззренческая фи­лософия» рушится. Обе обретают свою суть в одном, так что, в конечном счете, мировоззренческая задача приобретает подлин­ную весомость. *Кажется,* что такого же мнения придерживается и Кант, поставивший научный характер философии на новое ос­нование. Нужно только вспомнить проводимое им во введении в «Логику» разделение философии на философию согласно *школьному понятию* и философию согласно *мировому понятию[[6]](#endnote-6).* Мы обратимся к этому разделению Канта, которое часто и с удо­вольствием приводят и которое, как кажется, может служить до­казательством различия научной и мировоззренческой филосо­фии, точнее, доказательством того, что и сам Кант, для которого именно научность философии находилась в центре его интере­сов, понимал философию как мировоззренческую.

Философия согласно школьному понятию или, как Кант еще говорит, философия в схоластическом значении, есть учение об искусности (Geschicklichkeit) разума, к которому (sc. учению) относятся две составные части: «во-первых, достаточный запас разумных знаний, основанных на понятиях, во-вторых, систематическая взаимосвязь этих знаний, или связывание их в идее целого». Кант имеет здесь в виду, что философии в схоластическом понимании принадлежит, с одной стороны, взаимосвязь формальных основоположений мышления и разума вообще, а с другой стороны, разбор и определение тех понятий, которые как необходимая предпосылка лежат в основе постижения мира, т. е. для Канта — природы. Философия согласно школьному понятию представляет собой целокупность основных формальных и мате­риальных понятий и основоположений разумного познания.

*Мировое понятие* философии или,как Кант еще говорит, фи­лософию в значении мирового гражданства, он определяет так: «Что же касается философии в ее мировом понятии (in sensu cosmico), то ее можно назвать также наукой о высших максимах применения нашего рассудка, поскольку под максимой понимают внутренний принцип выбора между различными целями». Философия согласно мировому понятию имеет дело с тем, ради чего всякое применение нашего рассудка, в том числе применение самой философии, есть то, что оно есть: «Ведь философия в своем последнем значении есть, конечно, наука об отношении всякого применения знания и разума к конечной цели человеческого разума, той цели, которой, как высшей, подчинены все другие цели и в которой они должны объединиться в некое един­ство. Поле философии в этом значении мирового гражданства можно охватить следующими вопросами: 1) Что я могу знать? 2) Что я должен делать? 3) На что мне позволено надеяться? 4) Что есть человек?»[[7]](#endnote-7) По сути, говорит Кант, три первых вопро­са концентрируются в четвертом: Что есть человек? Ведь из про­яснения того, что есть человек, вытекает определение последних целей человеческого разума. С разумом должна быть связана и философия в смысле школьного понятия.

Совпадает ли это кантово разделение философии на филосо­фию в схоластическом значении и философию в значении миро­вого гражданства с различием научной философии и мировоз­зренческой философии? Да и нет. Да, поскольку Кант вообще проводит различие внутри понятия философии и на основании этого различения помещает в центр конечные и предельные во­просы человеческого вот-бытия. Нет, поскольку у философии согласно мировому понятию нет задачи формировать мировоззрение в обозначенном выше смысле. То, что в конечном итоге виделось Канту, хотя он и не сумел высказать этого явно, в том числе и как задача философии в значении мирового гражданст­ва, есть не что иное, как априорное и онтологическое очерчивание тех определенностей, которые принадлежат сути человеческого вот-бытия (Dasein) и которые определяют также понятие мировоззрения вообще[[8]](#endnote-8). В качестве наиболее фундаментального априорного определения сути человеческого Dasein Кант при­знает следующее положение: Человек есть такое сущее, которое существует как своя собственная цель[[9]](#endnote-9). Философия согласно мировому понятию (в смысле Канта) также должна иметь дело с определениями сущности. Она не стремится дать определенное объяснение именно фактически познанному миру и именно фактически проживаемой жизни, но пытается очертить то, что принадлежит миру вообще и вот-бытию вообще и, тем самым, некоторому мировоззрению. Философия согласно мировому понятию имеет в точности тот же методический характер, что и философия согласно школьному понятию, вот только Кант по причинам, которые мы здесь подробнее не разбираем, не видит связи одного и другого; точнее, он не видит почвы, которая по­зволила бы основать оба понятия на одном общем изначальном основании. Этим мы будем заниматься позже. Пока что понятно только то, что нельзя, рассматривая философию как научное формирование мировоззрения, ссылаться при этом на Канта. Кант признает по сути, только философию как науку.

Мировоззрение вырастает, как мы видели, всякий раз из фак­тичного Dasein в меру его фактичных возможностей и есть то, что оно есть, всегда для этого определенного Dasein, хотя тем са­мым вовсе не утверждается релятивизм мировоззрения. То, что говорит некое так сформированное мировоззрение, можно за­крепить в положениях и правилах, которые по своему смыслу со­отнесены с определенным реально сущим миром и определен­ным фактично экзистирующим Dasein. Всякое мировоззрение и жизненное воззрение полагающе, т. е. суще соотносится с су­щим. Оно полагает сущее, оно позитивно. Мировоззрение при­надлежит каждому Dasein и, как и Dasein, всякий раз определено фактично и исторично. Мировоззрению принадлежит многообразная позитивность, состоящая в том, что оно всякий раз коренится в некотором так-то и так-то сущем Dasein и как таковое соотносится с сущим миром и объясняет фактично экзистирующее Dasein. Поскольку существу мировоззрения и, тем самым, существу его формирования принадлежит вообще эта позитивность, т. е. соотнесенность с сущим, сущим миром, сущим Dasein, постольку мировоззрение не может быть задачей философии. Но это не исключает, а, наоборот, подразумевает, что сама философия есть выделенная перво-форма мировоззрения. Философия может и, вероятно, должна в числе прочего пока­зать, что сущности Dasein принадлежит нечто такое как мировоззрение. Философия может и должна очертить то, что составляет структуру мировоззрения вообще. Но она никогда не может образовать и учредить то или иное определенное мировоззрение. Философия по своей сути — формирование мировоззрения, но, вероятно, именно поэтому она имеет отношение к любому, даже не теоретическому, но фактично-историческому формированию мировоззрения.

Правда, положение о том, что формирование мировоззрения не относится к задачам философии, имеет силу, только если предположить, что философия не соотносится с сущим как тем или этим позитивно, т.е. полагая его. Можно ли оправдать предположение, что философия в отличие от наук не соотносится с сущим позитивно? Чем же тогда должна заниматься философия, если не сущим, т. е. тем, что есть, равно как и сущим в целом? Ведь то, что не есть — это ничто. Должно ли ничто стать темой философии как абсолютной науки? И что может еще быть дано кроме природы, истории, Бога, пространства, числа? Обо всем перечисленном мы говорим, хотя и в разных смыслах, что оно *есть.* Мы называем все это сущим, соотносясь с ним, неважно - теоретически или практически, вступаем в отношение с су­щим. Помимо этого сущего *нет ничего.* Возможно, помимо пере­численного сущего ничто иное не *есть,* но, возможно, *дано* (es  
gibt) кое-что еще, что, правда, не *есть,*но,тем не менее, в некотором смысле, который еще предстоит определить, *дано.* Более того. В конце концов, дано нечто такое, что должно быть дано, дабы мы получили доступ к сущему как сущему и могли бы с ним соотноситься, нечто такое, что хотя и не есть, но должно быть дано, для того чтобы мы вообще переживали в опыте и понимали нечто такое, как сущее. Мы способны схватывать сущее как таковoe, как сущее, только если мы понимаем нечто такое, как *бытие.* Не понимай мы, пусть поначалу грубо и без соответствую­щего понятия, что означает действительность, действительное осталось бы для нас скрытым. Не понимай мы, что означает ре­альность, реальное было бы недоступным. Не понимай мы, что означает жизнь и жизненность, мы не могли бы отнестись к жи­вому как живому. Не понимай мы, что означает экзистенция и экзистенциальность, мы сами не могли бы экзистировать в качестве Dasein. He понимай мы, что означает постоянство, для нас оставались бы закрытыми постоянные геометрические и число­вые соотношения. Мы должны понимать действительность, реальность, жизненность, экзистенциальность, постоянство, чтобы позитивно соотноситься с определенным действительным, реальным, живым, экзистирующим, постоянным [сущим]. Мы должны понимать бытие, чтобы мочь предаться миру, чтобы в нем экзистировать и мочь быть самим нашим собственным сущим вот-бытием. Мы должны мочь понимать действительность до всякого опыта действительного. Это понимание действительности, соответственно, — бытия в самом широком смысле — в противоположность опыту сущего есть в некотором определен­ном смысле *более раннее.* Предварительное понимание бытия до всякого фактического опыта сущего не означает, правда, что мы должны прежде уже иметь некоторое эксплицитное понятие бы­тия, дабы состоялся теоретический или практический опыт су­щего. Мы должны понимать бытие, бытие, которое само больше уже не может быть названо сущим, бытие, которое не находится среди прочего сущего как сущее, но которое, тем не менее, долж­но быть дано и в самом деле дано в понимании бытия, в бытий­ной понятности.

§ 3. Философия как наука о бытии

Итак, мы утверждаем: бытие есть подлинная и единственная тема философии. Это не наша выдумка, но такое полагание темы [философии] обрело жизнь вместе с началом самой философии в античности и нашло свое грандиозное отражение в логике Гегеля. Сейчас мы утверждаем только, что бытие есть подлинная и единственная тема философии. Это означает в негативной форме: философия не есть наука о сущем, но наука о бытии, или, как говорит греческое выражение,— онтология. Мы понимаем это выражение так широко, как только возможно, а не в том более узком значении, которое оно имеет, скажем, в схоластике или же в философии Нового времени у Декарта и Лейбница.

Разобрать основные проблемы феноменологии означает то­гда не что иное, как обосновать это утверждение самой его осно­ве, т. е. обосновать [положение о том], что философия есть наука о бытии, и показать, каким образом она есть наука о бытии. А это означает: доказать возможность и необходимость абсолютной науки о бытии и раскрыть ее характер по ходу самого исследова­ния. Философия есть теоретически-понятийная интерпретация бытия, его структуры и его возможностей. Она онтологична. Мировоззрение, напротив, есть полагающее познавание сущего и полагающая установка по отношению к сущему, оно не онтологично, но онтично. Формирование мировоззрения выпадает из круга задач философии, поскольку философия в принципе соотносится не с сущим. Философия отказывается от формиро­вания мировоззрения не в силу какого-то изъяна, но по причине превосходства, ведь она имеет дело с тем, что должно быть по сути уже предположено в любом полагании сущего, в том числе и мировоззренческом. Различие между научной философией и мировоззренческой философией несостоятельно не потому, что, как это казалось раньше, научная философия ставит формиро­вание мировоззрения своей высшей целью и, значит, должна, якобы, еще возвыситься до мировоззренческой философии, но потому, что понятие мировоззренческой философии — попросту бессмыслица. Ведь подобное понятие означает, что философия как наука о бытии должна осуществлять определенное полагание сущего и задавать определенную установку в отношении сущего. Если хотя бы приблизительно раскрыть понятие философии и ее истории, то понятие мировоззренческой философии оказывается чем-то вроде круглого квадрата. Но если один из членов различия между научной и мировоззренческой филосо­фией оказывается бессмыслицей, то и второй член, должно быть, определен неадекватно. Если уж нам удалось усмотреть, что мировоззренческая философия в принципе невозможна, коль скоро она должна быть философией, то для характеристики философии не требуется еще дополнительного различающего прилагательного «научная». Что философия такова, заключено в ее понятии. Что все великие философии, начиная с античности, по сути, понимали себя более или менее явно как онтологию и искали себя в качестве таковой, можно показать исторически. И точно так же можно показать, что эти поиски вновь и вновь терпели крушение, и [понять], почему они должны были потер­петь крушение. В лекционных курсах двух предыдущих семест­ров по античной философии и по истории философии от Фомы Аквинского до Канта я проводил это историческое доказательст­во. Мы не ссылаемся нынче на это историческое доказательство сущности философии, которое имеет свой особый характер. На­против, мы стремимся по ходу лекций обосновать философию из нее самой, поскольку она есть творение человеческой свободы. Философия должна из самой себя оправдать себя в качестве уни­версальной онтологии.

Но поначалу положение: философия есть наука о бытии — остается просто [необоснованным] утверждением. И соответст­венно исключение формирования мировоззрения из круга задач философии пока не оправдано. Мы привлекли это различие ме­жду научной и мировоззренческой философией, чтобы растол­ковать предварительно понятие философии и отделить его от расхожего [понимания]. Мы растолковывали и отделяли с наме­рением обосновать выбор тех конкретных феноменологических проблем, которыми будем в ближайшее время заниматься, и из­бежать видимости полного произвола.

Философия есть наука о бытии. Мы будем понимать в даль­нейшем под философией научную философию и не иначе. В со­ответствии с этим все нефилософские науки имеют своей темой сущее и именно таким образом, что оно для них как сущее всегда дано заранее. Оно ими наперед положено, ими пред-положено, оно для них positum. Все положения нефилософских наук, а так­же математики, суть позитивные положения. Мы называем по­этому все нефилософские науки в отличие от философии позитивными науками. Позитивные науки занимаются сущим, т. е. всякий раз определенными [его] областями, например, природой. Внутри этой области научная постановка вопроса снова вы­краивает определенные отделы: природа как физически-мате­риальная и безжизненная и природа как живая природа. Отдел живого она членит на самостоятельные поля: мир растений, мир животных. Другая область сущего — сущее как история, чьи от­делы — история искусств, история государства, история науки, история религии. Еще одна область сущего — чистое простран­ство геометрии, которое выкроено из пространства окружающе­го мира, открытого до всякой теории. Сущее этих областей нам знакомо, хотя мы ближайшим образом и по преимуществу не в состоянии отчетливо и однозначно отделить здесь одну область от другой. Но мы вполне в состоянии в качестве предварительной характеристики — и этой характеристики с практической позитивно-научной точки зрения уже довольно — всякий раз назвать то сущее, которому в качестве [частного] случая случает­ся попасть в данную область. Мы всегда можем как бы примериться к определенному сущему из определенной области в ка­честве примера. Подлинное расчленение областей осуществля­ется исторически, а не по предварительному плану какой-то сис­темы наук в меру соответствующей основополагающей поста­новки вопроса в позитивных науках.

Мы в любое время и с легкостью можем наперед задать себе и представить сущее из какой-то области. Мы в состоянии, как обычно говорят, при этом нечто себе помыслить. Ну а как обсто­ят дела с предметом философии? Можно ли представить себе не­что наподобие бытия? Не закружится ли от такой попытки голо­ва? И действительно, поначалу мы беспомощны и хватаем пусто­ту. Сущее — это нечто. Стол, стул, дерево, небо, тела, слова, по­ступки. Сущее — пожалуй, но бытие?.. Нечто такое, как бытие, изымает себя [из этого ряда] как ничто. Вот и человек такой величины, как Гегель, сказал: бытие и ничто — одно и то же. Что же, философия как наука о бытии — наука о ничто? Нужно при­знать в этой исходной точке нашего рассмотрения без всякого лукавства и прикрас, что под [именем] бытие я ближайшим об­разом не могу ничего себе помыслить. Но, с другой стороны, так­же твердо установлено, что мы постоянно мыслим бытие. Это происходит всякий раз, когда мы бесчисленное множество раз на дню говорим, вслух или про себя: то и это есть так-то и так-то, а это не (есть) так, а это было или будет. В каждом употреблении глагола мы уже помыслили бытие и всякий раз как-то уже поня­ли. Мы понимаем непосредственно: heute ist Samstag («сегодня суббота»), die Sonne ist aufgegangen («солнце взошло»)[[10]](#endnote-10). Мы понимаем «ist» («есть»), которое употребляем в речи, но не постигаем его в понятии. Смысл этого «есть» остается для нас закрытым. Это понимание [глагола] «есть» и тем самым бытия вообще настолько само собой разумеется, что в философии смогла рас­пространиться одна до сего дня неоспоримая догма, будто бытие — простейшее самоочевиднейшее понятие: это понятие не может быть определено и не нуждается в определении. При этом ссылаются на здравый смысл. Но всякий раз, когда здравый смысл превращается в последнюю инстанцию для философии, она должна отнестись к этому с недоверием. Гегель говорит в со­чинении «О сущности философской критики вообще»: «Филосо­фия по своей природе — нечто эзотерическое, сделанное для себя, а не для толпы, не способное приспособить себя к толпе; она только потому философия, что прямо противопоставлена рассуд­ку и, тем самым, в еще большей степени — здравому смыслу, под которым разумеют ограниченность рода человеческого местом и временем. По отношению к здравому смыслу мир философии в себе и для себя есть некий мир наизнанку»[[11]](#endnote-11). Притязания и мерки здравого смысла не могут заявлять претензию на какую-либо зна­чимость и не могут представлять собой некую инстанцию для принятия решения о том, что есть и что не есть философия.

А что если бытие — самое запутанное и самое темное поня­тие? Что если привести бытие к понятию — настоятельнейшая задача философии, за которую она постоянно заново берется? Сегодня, когда философствуют, будто в пляске св. Витта, так варварски, как, пожалуй, не философствовали ни в один из пе­риодов духовной истории Запада; сегодня, когда, несмотря на это, во всех закоулках провозглашается возрождение метафизи­ки, совершенно забыли о том, что говорит Аристотель в одном из своих важнейших исследований, в «Метафизике»: Καί δή καί τό πάλαι τε καί νΰν καί άεί ζητούμενον καί αεί άπορούμενον, τί τό őν, τοΰτό έστι τίς ή ούσία[[12]](#endnote-12). «Исстари и ныне, и присно, и посто­янно искомое, то, обо что всегда разбивается поиск,— это во­прос, что есть бытие». Если философия — наука о бытии, то на­чальным, конечным и основным ее вопросом оказывается вопрос: что означает бытие? Исходя из чего вообще следует понимать нечто подобное? Как вообще возможно понимание бытия?

§ 4. Четыре тезиса о бытии и основные проблемы феномено­логии

Прежде чем мы развернем эти фундаментальные вопросы, следует поначалу познакомиться с тем, какие вообще бывают разъяснения по поводу бытия. Для этой цели мы изложим в пер­вой части лекций в качестве конкретных феноменологических частных проблем некоторые характерные тезисы о бытии, кото­рые были высказаны в ходе истории западной философии со времен античности. При этом нас интересуют не исторические взаимосвязи философских исследований, в рамках которых вы­ступают эти тезисы о бытии, но их специфическое существенное содержание. Оно должно быть критически обсуждено, чтобы мы могли отсюда перейти к названным выше основным проблемам науки о бытии. Разбор этих тезисов должен заодно познакомить нас с феноменологическим способом разработки проблем, от­носящихся к бытию. В качестве таковых тезисов мы выбираем четыре:

1. Тезис Канта: бытие не есть реальный предикат.

2. Восходящий к Аристотелю тезис средневековой онтологии (схоластики): к бытийному устроению сущего относятся что-бытие (essentia) и бытие в наличии[[13]](#endnote-13) (existentia).

3. Тезис онтологии Нового времени: основные способы бы­тия суть бытие природы (res extensa) и бытие духа (res cogitans).

4. Тезис логики в самом широком смысле: всякое сущее без ущерба для присущего ему способа быть позволяет говорить о себе посредством «есть»; бытие как копула.

Поначалу кажется, что эти тезисы выхвачены произвольно, но при ближайшем рассмотрении они оказываются теснейшим образом между собой связанными. Рассмотрение того, что на­звано в этих тезисах, позволяет понять, что эти тезисы не могут быть в достаточной мере раскрыты — даже как проблемы, покуда нет ответа на *фундаментальный вопрос* всей науки о 6ытии: *вопрос о смысле бытия вообще.* Этот вопрос должен быть разработан во второй части лекций. Обсуждение основного вопроса о смысле бытия вообще и вытекающих из него проблем — это то, что образует совокупный состав основных проблем феноменологии в их систематике и обосновании. Круг этих проблем мы можем выделить поначалу только вчерне.

Каким путем можно проникнуть в смысл бытия вообще? Не есть ли вопрос о смысле бытия и задача его толкования только видимость вопроса, коль скоро принято догматически придер­живаться мнения, что бытие — наиболее общее и простейшее понятие? Откуда следует это понятие определять и в каком на­правлении разрешать?

Нечто такое, как бытие, дается нам в бытийном понимании (Seinsverständnis), понимании бытия, которое лежит в основании всякого отношения к сущему. Отношения к сущему присущи, со своей стороны, некоторому определенному сущему, кото­рое есть мы сами, человеческому Dasein. Ему принадлежит по­нимание бытия, которое только и делает возможным какое бы то ни было отношение к сущему. Понимание бытия само имеет бытийный способ человеческого Dasein. Чем исходнее и соразмер­нее мы определим это сущее в отношении его бытийных струк­тур, т. е. онтологически, тем вернее окажемся в состоянии по­стичь в понятии принадлежащее Dasein бытийное понимание в его структуре, и тем недвусмысленнее можно будет тогда поста­вить следующий вопрос: что же делает возможным понимание бытия вообще? Откуда, т. е. из какого наперед данного горизонта, мы понимаем нечто такое, как бытие?

Анализ бытийного понимания в отношении а) его специфического способа понимать, б) того, что в нем понято, в) его [sc. понятого] понятности[[14]](#endnote-14) предполагает подчиненную этой [цели] аналитику Dasein. Она имеет своей задачей установить глубинное устроение человеческого Dasein и охарактеризовать смысл бытия Dasein. В качестве исходного устроения бытия Dasein для онтологической аналитики Dasein выявляется *временность.* Интерпретация временности ведет к более радикальному пониманию времени и схватыванию его в понятии, чем это было воз­можно в предшествующей философии. Знакомое нам и тради­ционно разрабатываемое в философии понятие времени пред­ставляет собой только ответвление временности как исконного смысла Dasein. Если временность конституирует бытийный. смысл человеческого Dasein, а бытийному устроению Dasein принадлежит понимание бытия, то это понимание бытия становится возможным только на ocнове вpeменности. Отсюда открывается перспектива возможного подтверждения следующего тезиса: горизонт, из которого вообще становится понятным нечто такое, как бытие, есть *время* Мы интерпретируем бытие из времени (tempus), так что наша интерпретация темпоральна. Глубинная проблематика онтологии [, понятой] как определение смысла бытия из времени, это — проблематика *темпоральности.*

Мы говорили уже, что онтология есть наука о бытии. А бы­тие — это всегда бытие некоторого сущего. Бытие, по сути, отли­чается от сущего. Как уловить это отличие бытия от сущего? Как обосновать его возможность? Если само бытие — не сущее, то как же оно принадлежит сущему. ведь сущее и только сущее *есть.* Что означает: бытие *принадлежит* сущему? Правильный ответ на эти вопросы — основная предпосылка для того, чтобы принять­ся за разработку проблем онтологии как науки о бытии. Чтобы сделать темой нашего исследования нечто такое, как бытие, мы должны суметь недвусмысленно провести различие между быти­ем и сущим. Это различение вовсе не первое встречное, но имен­но то самое, посредством которого онтология, а вместе с ней и сама философия, впервые обретают свою тему. Мы обозначаем это различие как *онтологическую дифференцию,* т. е. как разведе­ние (Scheidung) бытия и сущего. Только осуществив это отличе­ние (по-гречески, κρίνειν) — не отличение одного сущего от дру­гого сущего, но бытия от сущего,— мы попадаем в поле фило­софской проблематики. Только посредством такого критическо­го образа действий мы сами удерживаемся внутри поля филосо­фии. Поэтому онтология или философия вообще, в отличие от наук о сущем, есть критическая наука или наука о мире наизнан­ку. Вместе с этим различением бытия и сущего и тематическим выделением бытия мы выходим за пределы области сущего. Мы преодолеваем, мы трансцендируем ее. Мы можем назвать науку о бытии как критическую науку также *трансцендентальной нау­кой.* При этом мы не перенимаем безоговорочно понятие транс­цендентального у Канта, но, скорее, исконный смысл и подлин­ную, для Канта, вероятно, еще скрытую, тенденцию этого поня­тия. Мы преодолеваем, превосходим сущее, чтобы прийти к бытию. В этом превосхождении мы не превозносимся снова до некоторого сущего, которое как бы лежит по ту сторону знакомого сущего как некий потусторонний мир. Трансцендентальная нау­ка о бытии не имеет ничего общего с вульгарной метафизикой, которая занимается неким сущим по ту сторону известного сущего. Но научное определение метафизики тождественно поня­тию философии вообще: [это — ] критически трансцендентальная наука о бытии, т. е. онтология. Легко видеть, что онтологиче­скую дифференцию можно прояснить и однозначно исполнить для целей онтологического исследования, только если смысл бытия вообще явно выходит на свет, т.е. если показано, как временность делает различимыми бытие и сущее. Только на основе этого наблюдения тезис Канта «бытие не есть реальный преди­кат» возводится к своему исходному смыслу и в достаточной мере обосновывается.

Каждое сущее есть *нечто,* т. е. оно имеет свое *«что»,* и как су­щее обладает определенным *способом быть.* В первой части лекций мы показываем в связи с обсуждением второго тезиса, что античная, а равно и средневековая онтология высказывали это положение (что каждому сущему принадлежит «что» и способ быть, essentia и existentia) догматически, как нечто само собой разумеющееся. Для нас встает вопрос: можно ли объяснить, ис­ходя из смысла самого бытия, т. е. темпорально, почему каждое сущее может и должно иметь свое «что», некоторое τί и возможный способ быть? Относятся ли эти определения — что-бытие (Was-sein) и способ-быть (Weise-zu-sein), понятые достаточно широко, к самому бытию? Артикулировано ли [само] бытие по своей сути при помощи этих определений? Тем самым мы стоим перед проблемой *глубинной артикуляции бытия,* т. е. перед вопро­сом о необходимой взаимной принадлежности *что-бытия* и *способа-быть,* а также *принадлежности того и другого в их единстве идее бытия вообще.*

Каждое сущее имеет некоторый способ-быть. Вопрос в том, носит ли этот способ-быть в каждом сущем один и тот же характер - как это полагала античная онтология и, в сущности, выну­ждена утверждать и последующая философия вплоть до сего дня - или отдельные способы бытия различаются между собой. Каковы основные способы бытия? В самом ли деле имеется некое многообразие таких способов? Как возможна множествен­ность способов-быть и как ее можно понять, исходя из смысла бытия вообще? Как можно вопреки множественности способов-быть вообще говорить о едином понятии бытия? Эти вопро­сы можно свести воедино в проблеме *возможных модификаций бытия и единства его многообразия.*

Каждое сущее, с которым мы соотносимся, может быть выговорено и обговорено посредством «оно есть» так-то и так-то. Бы­тие сущего выходит навстречу в понимании бытия. Понимание — это то, что впервые распахивает бытие или, как мы говорили, размыкает. Бытие «дано» только в специфической разомкнутости, которая характерна для понимания бытия. Но разомкнутость чего-то мы называем истиной. Это и есть подлинное понятие истины, черты которого стали вырисовываться уже в ан­тичности. Бытие имеется только тогда, когда есть разомкнутость, т. е. когда есть истина. А истина есть лишь тогда, когда су­ществует (экзистирует) такое сущее, которое распахивает и раз­мыкает, причем так, что само размыкание принадлежит способу бытия этого сущего. Таковое сущее есть мы сами. Dasein само экзистирует в истине. Dasein существенным образом принадлежит некий распахнутый мир и заодно с ним распахнутость самого Dasein. Dasein в соответствии с сущностью своей экзистенции есть «в» истине, и лишь поскольку оно таково, Dasein имеет воз­можность быть «в» не-истине. Бытие дано только тогда, когда истина — т. е. когда Dasein — экзистирует. И только поэтому обращаться в речи к сущему не только возможно, но вопределен­ных границах — при условии, что Dasein экзистирует — всегда необходимо. Эти проблемы взаимосвязи бытия и истины мы сводим вместе в *проблеме истинного характера бытия* (veritas transcendentalis).

Таким образом, мы выделили четыре группы проблем, со­ставляющих содержание второй части лекций: проблема онтологической дифференции, проблема глубинной артикуляции бытия, проблема возможных модификаций бытия в способах-быть, проблема истинностного характера бытия. Этим четырем основным проблемам отвечают в первой части четыре тези­са, обсуждаемые в подготовительной манере. Точнее, из разбора основных проблем во второй части в обратной перспективе ста­новится видно, что проблемы, которыми мы занимались в пер­вой части предварительно, руководствуясь названными тезиса­ми, не случайны, но вырастают из внутренней систематики про­блемы бытия вообще.

§ 5. Методический характер онтологии. Три компонента феноменологического метода

Конкретное проведение онтологических исследований в первой и второй части открывает нам заодно возможность ви­деть, каким образом и в какой манере эти феноменологические исследования происходят. И это вынуждает нас задать вопрос о методическом характере онтологии. Так мы попадаем в третью часть лекций: научный метод онтологии и идея феноменологии.

Метод онтологии, т. е. философии вообще, замечателен тем, что он не имеет ничего общего с методом какой-либо иной нау­ки, поскольку все науки, будучи позитивными, занимаются су­щим. С другой стороны, именно анализ истинностного характе­ра бытия показывает, что и бытие как бы имеет основу в некото­ром сущем, a именно - в Dasein. Бытие дано лишь тогда, когда существует (еxistiert) понимание бытия, т. е. Dasein. Это сущее претендует, таким образом, на некоторое исключительное поло­жение в феноменологической проблематике. Оно заявляет о себе в любых обсуждениях основных онтологических проблем и, прежде всего — в фундаментальном вопросе о смысле бытия вообще. Разработка этого вопроса и ответ на него нуждаются в об­щей аналитике Dasein. Онтология имеет в качестве своей фунда­ментальной дисциплины аналитику Dasein. Это означает заод­но: онтология не позволяет обосновать самое себя чисто онтоло­гически. Условие ее собственной возможности указывает на некое сущее, т. е. — на онтическое: на Dasein. Онтология имеет онтический фундамент, что постоянно проявляется и в предшествующей истории философии и выражается, например, в том, что уже Аристотель говорил, будто первая наука, наука о бытии, есть теология. Возможности и судьбы философии, будучи творениями свободы вот-бытия (Dasein) человека, находятся в плену его экзистенции, т.е. временности и, тем самым, историчности, причем в некотором более исконном смысле, чем любая другая наука. Так что *первая задача* в рамках прояснения научного ха­рактера онтологии — это *удостоверение в ее онтическом фунда­менте* и характеристика этой фундированности.

*Вторая задача* — характеристика способа познания, осуще­ствляющегося в онтологии как науке о бытии, что означает *— разработка методических структур онтологически-трансценден­тального различения.* Уже в ранней античности видели, что бытие и его определения в некотором смысле лежат в основе сущего, ему предшествуют, суть πρότερον, нечто более раннее. Термино­логическим обозначением для этой черты предшествования бы­тия по отношению к сущему служит выражение *a priori, априорность*, некое «раньше» (das Früher). Бытие как a priori есть рань­ше сущего. По сей день смысл этого a priori, т. е. смысл «раньше» и его возможности не прояснен. Ни разу не спросили, почему бытийные определения и само бытие должны иметь эту черту более раннего и *каким образом* это более раннее возможно. «Раньше» — определение времени, но такое определение, которое не лежит во временном порядке, измеряемом нами при помощи ча­сов. Это такое «раньше», которое принадлежит «миру наизнанку». Потому это«раньше», характеризующее бытие, схватывает­ся расхожим разумением как более позднее (das Später). Только интерпретация бытия из временности может сделать прозрачным, почему и как этот характер более раннего, характер апри­орности сопутствует бытию. Априорный характер бытия и всех бытийных структур требует, соответственно, некоторого опреде­ленного способа доступа к бытию и определенного способа по­стижения бытия: *априорного познания.*

Главные компоненты, принадлежащие априорному познанию, образуют то, что мы называем *феноменологией*. Феномено­логия — это заголовок для метода онтологии, т. е. научной фило­софии. Феноменология, если она себя правильно понимает,— это понятие некоторого метода. Поэтому с самого начала исключено [такое положение дел, при котором] она высказывает некоторые определенные содержательные тезисы о сущем и представляет некоторую так называемую точку зрения.

Какие представления о феноменологии имеют сегодня хож­дение, причем отчасти повод к этому дает сама феноменоло­гия — в это мы не хотим здесь вдаваться. Мы затронем только один пример. Говорили, что моя философская работа представ­ляет собой католическую феноменологию; вероятно, поскольку я придерживаюсь убеждения, что и такие мыслители, как Фома Аквинский или Дунс Скот, кое-что понимали в философии, воз­можно, даже больше, чем нынешние философы. Однако понятие католической феноменологии еще более абсурдно, чем понятие протестантской математики. Философия как наука о бытии основополагающим образом отличается по своему методу от любой другой науки. Методическое различие между, скажем, математикой и классической филологией не так велико, как разли­чие между математикой и философией, соответственно — между филологией и философией. Величину различия между позитивными науками, к которым относятся математика и филология, и философией вообще нельзя оценить количественно. В феноме­нологии посредством феноменологического метода бытие должно быть схвачено и постигнуто в понятии; при этом мы за­мечаем, что, хотя феноменология пробудилась к жизни сегодня, то, что она ищет и чего хочет, уже было живо в западной философии с самого начала.

Бытие должно быть схвачено и тематизировано. Бытие все­гда есть бытие сущего и поэтому становится доступным понача­лу, только если в качестве исходной точки выбрано сущее. Тем самым, постигающий феноменологический взгляд, хотя и дол­жен быть направлен на сущее, но так, чтобы при этом бытие су­щего могло быть выделено и тематизировано. Постижение бытия, т. е. онтологическое исследование, хотя и приходит понача­лу и с необходимостью всякий раз к некоторому сущему, потом *определенным образом от сущего уводится и возводится к его бытию.* Основную компоненту феноменологического метода в смысле возведения исследующего взгляда от наивно схваченно­го сущего к бытию мы обозначаем как *феноменологическую редукцию.* Тем самым мы примыкаем в выборе слова, но не по существу дела, к центральному термину феноменологии Гуссерля. *Для Гуссерля* феноменологическая редукция, которую он впервые разработал в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологи­ческой философии» (1913), представляет собой метод возведе­ния феноменологического взгляда от естественной установки человека, прижившегося в мире вещей и людей, к трансцендентальной жизни сознания и его ноэтико-ноэматическим пережи­ваниям, в которых объекты конституируются как корреляты сознания. *Для нас* феноменологическая редукция означает возведе­ние (Rückführung) феноменологического взгляда от какого бы то ни было определенного схватывания сущего к пониманию бытия этого сущего (набрасыванию в направлении способа несокрытости бытия)[[15]](#endnote-15). Как и всякий научный метод, феноменологический метод растет и изменяется на основании проникновения к самим вещам, с его помощью уже осуществленного. Научный метод никогда не есть техника. Как только он становится тако­вым, так сразу же отпадает от своей собственной сути.

Феноменологическая редукция как возведение взгляда от су­щего к бытию — не единственная и даже не центральная компо­нента феноменологического метода. Ведь это возведение взгля­да от сущего к бытию требует заодно позитивного приведения себя (Sichhinbringen) к самому бытию. Когда мы просто отводим взгляд,— это только методически негативный способ действия (Verhalten), который не только должен быть дополнен позитивным [способом действия], но и явным приведением (Hinführen) к бытию, т. е. направляющим ведением (Leitung). Доступ к бы­тию открывается не так, как доступ к сущему: мы не просто обна­руживаем бытие, но оно должно, как нам предстоит показать, всякий раз быть вброшено в поле зрения при помощи свободного наброска. Это набрасывание данного наперед сущего в направлении бытия и его структур мы обозначаем как *феноменологическую конструкцию.*

Но и тут метод феноменологии не исчерпан. Как вы слыша­ли, любое набрасывание бытия исполняется в редуктивном вос­хождении (Rückgang), отталкивающемся от сущего. Сущее слу­жит исходной точкой рассмотрения бытия. Эта исходная точка, очевидно, всегда определена фактическим опытом сущего и кругом возможностей опыта, которые всякий раз присущи фактич­ному вот-бытию (Dasein), т. е. историческому положению фило­софского исследования. Не во всякое время и не для каждого [Dasein] все сущее и его определенные области доступны одинаковым образом, и даже когда сущее доступно в кругу опыта, ос­тается вопрос, соразмерно ли оно понято в своем специфиче­ском способе быть уже в наивном и расхожем опыте. Поскольку Dasein согласно своей экзистенции исторично, возможности доступа к сущему и возможности его истолкования в различных исторических условиях различны, переменны. Взгляд на исто­рию философии показывает, что уже в самом начале были от­крыты многообразные области сущего: природа, пространство, душа, но при этом они не могли быть постигнуты в своем специ­фическом бытии. Уже в античности выделилось усредненное по­нятие бытия, которое применялось для интерпретации любого сущего, принадлежащего различным областям бытия, и его (су­щего) способа быть, без того чтобы само это специфическое бы­тие стало проблемой и могло быть очерчено. Так, Платон очень хорошо видел, что душа и логос — это иное сущее по сравнению с сущим, данным чувству, однако он не был в состоянии очертить способ бытия такого сущего по отношению к иному сущему или не-сущему. Напротив, для Платона, как и для Аристотеля, а впоследствии и для Гегеля, и уж подавно для тех, кто пришел после, все онтологические исследования вращались в рамках усреднен­ного понятия бытия вообще. И то онтологическое исследование, которое проводим теперь мы, определено своим историческим положением, а заодно с этим — определенными возможностями доступа к сущему и предшествующей философской традицией. Состав основных философских понятий, почерпнутых из фило­софской традиции, еще и сегодня настолько действенен, что его воздействие едва ли можно переоценить. Отсюда вытекает, что любой философский разбор, даже самый радикальный, полагающий новое начало, пронизан перешедшими к нам понятиями и, тем самым, перешедшими к нам горизонтами и точками зрения, по поводу которых вовсе не установлено, что они подлинно и изначально проистекают из той области бытия и того бытийного ycтроения, на постижение которых они претендуют. Поэтому понятийной интерпретации бытия и его структур, т. е. редуктивной конструкции бытия, с необходимостью принадле­жит некоторая деструкция, т. е. критический демонтаж (Abbau) перешедших к нам понятий, которые мы поначалу поневоле вы­нуждены применять, вплоть до тех истоков, из которых они по­черпнуты. Только посредством деструкции онтология может фе­номенологически обеспечить себе подлинность своих понятий.

Эти три основные компоненты феноменологического мето­да — редукция, конструкция и деструкция — содержательно взаимосвязаны и должны обосновываться в своей взаимной принадлежности. Конструкция философии с необходимостью есть деструкция, т. е. демонтаж предания, осуществляемый в по­пятном движении к [истоку] традиции, что вовсе не означает от­рицания традиции или вынесение суждения о ее ничтожности, но наоборот, именно позитивное ее присвоение. Поскольку конструкции принадлежит деструкция, философское познание по своей сути есть одновременно в определенном смысле историческое познание. Понятию философии как науки, понятию феноменологического исследования принадлежит так называемая «история философии». История философии не есть произвольный придаток в философской учебной индустрии, который служит только для того, чтобы позволить выбрать себе удобную и легкую тему для государственного экзамена, или для того, чтобы однажды оглядеться и понять, как там оно было раньше. Историко-философское знание есть само по себе такое знание, в котором специфический вид исторического познания в философии согласно своему предмету отличается от любого другого научного исторического познания

Так охарактеризованный метод онтологии позволяет очер­тить идею феноменологии как научного метода философии. За­одно с этим мы получаем возможность конкретнее определить понятие философии. Так что рассмотрения [, которые будут про­деланы в] третьей части вновь возвращают нас к исходной точке лекций.

§ 6. Очерк лекций

Движение содержания в лекциях членится, таким образом, на три части.

*Первая часть*: Критико-феноменологическое обсуждение неко­торых традиционных

тезисов о бытии.

*Вторая часть*: Фундаментально-онтологический вопрос о смыс­ле бытия вообще.

Основные структуры и основ­ные способы бытия.

*Третья часть*: Научный метод онтологии и идея феноменологии.

*Первая часть* распадается на *четыре главы*:

1. Тезис Канта: бытие не есть реальный предикат.
2. Восходящий к Аристотелю тезис средневековой онтоло­гии: бытию сущего

принадлежат что-бытие (essentia) и бытие-в-наличии (existentia).

1. Тезис онтологии Нового времени: основные способы бы­тия суть бытие

природы (res extensa) и бытие ума (res cogitans).

1. Тезис логики: всякое сущее без ущерба для присущего ему способа быть

позволяет называть себя и говорить о себе посредством «есть»; бытие как

копула.

*Вторая часть*, соответственно, членится на *четыре [подраздела]:*

1. Проблема онтологической дифференции (различия бы­тия и сущего).
2. Проблема глубинной артикуляции бытия (essentia, existentia).
3. Проблема возможных модификаций бытия и его единст­ва в многообразии

[этих модификаций].

1. Истинностный характер бытия.

Также и *третья часть* разбивается на *четыре главы*:

1. Онтический фундамент онтологии и аналитика Dasein как фундаментальная

онтология.

1. Априорность бытия, возможность и структура априорно­го познания.
2. Основные компоненты феноменологического метода: редукция,

конструкция и деструкция.

1. Феноменологическая онтология и понятие философии.

**ЧАСТЬ ПЕРВАЯ**

КРИТИКО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ОБСУЖДЕНИЕ НЕКОТОРЫХ

ТРАДИЦИОННЫХ ТЕЗИСОВ О БЫТИИ

**ГЛАВА ПЕРВАЯ**

Тезис Канта: бытие не есть реальный предикат

§ 7. Содержание тезиса Канта

Кант разъясняет свой тезис «бытие не есть реальный предикат» в двух местах. Во-первых, в одном небольшом сочинении «Единственно возможное основание доказательства существо­вания (Dasein) Бога» (1763). Это сочинение относится к так называемому докритическому периоду, т. е. ко времени до «Кри­тики чистого разума» (1781). Оно распадается на два раздела. Наш тезис рассматривается в первом разделе, в котором разъяс­няются основополагающие вопросы. Этот раздел расчленяется на четыре исследования. Первое: «О существовании вообще», второе: «О внутренней возможности, поскольку она предпола­гает существование», третье: «О безусловно необходимом существовании», четвертое: «Основание доказательства существова­ния Бога».

Впоследствии Кант разбирает этот тезис в своей «Критике чистого разума» (1781, второе издание 1787), а именно — в «Трансцендентальной логике». Мы цитируем в дальнейшем [«Критику чистого разума»] по второму изданию (В). «Трансцен­дентальная логика», или, как мы могли бы еще сказать, онтоло­гия природы, распадается на два отдела: «Трансцендентальную аналитику» и «Трансцендентальную диалектику». В рамках этой последней — во второй книге, третьей главе, четвертой секции (В 620 ff.) — Кант вновь останавливается на тезисе, который он разбирал в «Основании доказательства». Секция озаглавлена «О невозможности онтологического доказательства существо­вания Бога».

В обоих местах — в «Основании доказательства» и в «Крити­ке» — тезис обсуждается в одном и том же духе. Для целей нашего изложения, которое мы в соответствии с нашими намерениями проводим подробно, необходимо соотноситься с обоими сочи­нениями. При этом мы ссылаемся [на эти сочинения] посредст­вом сокращений — «Основание» и «Критика»; первое цитирует­ся по изданию Эрнста Кассирера. Прежде чем разбирать содер­жание тезиса Канта, наметим коротко содержательный контекст, в котором этот тезис разъясняется в обоих указанных местах.

Но прежде необходимо одно общее терминологическое заме­чание. Кант говорит, как показывает заголовок «Основания», о доказательстве *существования (Dasein) Бога.* Точно так же он говорит и о *существовании (Dasein) вещей вне нас, о существова­нии природы.* Это понятие существования у Канта соответствует схоластическому термину existentia. Поэтому Кант часто употребляет вместо «Dasein» выражение «Existenz», «Wirklichkeit» — «действительность». Наше употребление терминов по сравнению с этим — иное, и оно, как окажется, содержательно обосновано. То, что Кант называет существованием (Dasein), экзистенцией (Existenz), а схоластика - existentia, мы обозначаем терминологически выражением *«бытие-в-наличии»* (Vorhandensein) или *«наличие»* (Vorhandensein). Это — заголовок для способа бытия природной вещи в самом широком смысле. Выбор такого выра­жения должен быть оправдан по ходу наших лекций на основа­нии специфического смысла того способа быть, к которому от­сылают эти выражения «наличное», «наличие». Гуссерль в своей терминологии примыкает к Канту и, стало быть, употребляет понятие существования (Dasein) в смысле бытия-в-наличии. Но для нас слово Dasein обозначает, напротив, не способ бытия при­родной вещи, как у Канта. Оно вообще обозначает не способ быть, а определенное сущее, которое есть мы сами, *человеческое Dasein.* Мывсегда — некоторое Dasein. Это сущее, Dasein, как и всякое другое, имеет специфический способ быть. Способ бытия Dasein мы определяем терминологически как экзистенцию (Existenz). При этом следует заметить, что экзистенция или вы­ражение «Dasein экзистирует», не есть *исключительно* определение вида бытия (Seinsart), присущего нам самим. Мы научимся распознавать три значения, которые, так или иначе, в некотором специфическом смысле коренятся в экзистенции. Для Канта и схоластики Existenz есть способ бытия природной вещи, для нас, напротив,— способ бытия Dasein. В соответствии с этим можно сказать, например: [физическое] тело никогда не экзистирует (existiert nie), нo имеется в наличии. Наоборот, Dasein, т. е. мы сами, никогда не наличны, но Dasein экзистирует. Однако и Dasein как экзистирующее, и [физическое] тело как наличное всякий раз сущи. В соответствии со сказанным не всякое сущее налично, но не всякое не-наличное тем самым уже — не-сущее, ведь оно (не-наличное) может экзистировать или, как мы еще увидим, постоянно пребывать (bestehen), или обладать каким-нибудь иным способом бытия.

От кантова понятия Dasein или Existenz (что для нас равняет­ся бытию в наличии) как обозначающего способ бытия вещи следует отчетливо отличать кантово, соотв., схоластическое по­нятие *Realität (реальность).* Это выражение означает и у Канта, и в схоластике, к которой Кант примыкает, совсем не то, что сего­дня повсеместно понимают под реальностью, когда говорят, на­пример, о реальности внешнего мира. В сегодняшнем слово­употреблении реальность означает то же, что и действитель­ность, экзистенция или существование (Dasein) в смысле бытия-в-наличии. Кантово понятие реальности, как мы увидим, совершенно иное. От его понимания зависит понимание тезиса: бытие не есть реальный предикат.

Прежде чем мы займемся интерпретацией этого тезиса, сле­дует коротко обозначить тот содержательный контекст, в кото­ром он возникает. Этот контекст бросается в глаза уже в заглавии первого названного сочинения, но также и в заголовке соответ­ствующей секции «Критики чистого разума». Речь идет о доказа­тельстве существования, экзистенции, действительности или, как мы говорим, наличия Бога. Мы сталкиваемся здесь с тем оче­видным положением вещей, что Кант там, где он имеет дело с познаваемостью некоего совершенно определенного, выделенного сущего — Бога, занят разъяснением самого общего понятия бытия. Но для того, кто знает историю философии (онтологии), такое положение вещей нимало не удивительно, ведь оно показывает, насколько непосредственно Кант примыкает к великой традиции античной и схоластической онтологии. Бог — высшее сущее, summum ens, совершеннейшее сущее, ens perfectissimum. То, что *есть* совершеннейшим образом, очевидно, лучше всего приспособлено для того, чтобы служить образцовым сущим, с которого считывается общая идея бытия. Бог не только основной онтологический образец, для бытия сущего, но одновременно и первооснова всего сущего. Бытие не-божественного, т е. тварного, сущего нужно понимать из бытия высшего сущего. Поэтому совершенно неслучайно, что наука о бытии некоторым преимущественным образом ориентирована на сущее qua Бог.  
Это заходит так далеко, что уже Аристотель называл первую фи­лософию, πρώτη φιλοσοφία, богословием, θεολογία[[16]](#endnote-16). Здесь следу­ет заметить, что такое понимание богословия не имеет ничего общего с нынешним пониманием христианского богословия как позитивной науки. Собственно, общее здесь только слово. Эта ориентация онтологии на идею Бога имела для последующей ис­тории онтологии и ее судьбы решающее значение. О правомер­ности такой ориентации мы здесь поначалу судить не будем. Достаточно пока заметить, что если Кант разъясняет понятие бытия, соотв.,— существования, в связи с возможностью позна­ния Бога, то в таком положении дел нет ничего из ряда вон выхо­дящего. Точнее, у Канта речь идет об онтологическом доказа­тельстве бытия Божия (der ontologische Gottesbeweis), им самим впервые так обозначенном. Здесь обнаруживается одно приме­чательное обстоятельство, с которым мы постоянно сталкиваем­ся в философии Канта и философии после Канта, особенно у Ге­геля: проблема бытия вообще теснейшим образом связывается с проблемой Бога, с определением его сущности и доказательст­вом существования (Existenz). На чем основывается эта приме­чательная взаимосвязь, которая поначалу совсем не очевидна, мы здесь объяснять не можем; это потребовало бы от нас объяс­нения оснований античной философии и метафизики. Такое положение дел сохраняется и у Канта, и оно служит доказательст­вом, хоть поначалу и совершенно внешним, того, что кантова постановка вопроса все еще целиком движется по путям традиционной метафизики. Кант занимается в упомянутых отрывках возможностью онтологического доказательства [бытия] Божия. Это доказательство обладает той особенностью, что оно пытает­ся из *понятия* Бога вывести его существование (Dasein), т. е. эк­зистенцию (Existenz). Философская наука, которая стремится, согласно мнению Канта, исходя из одних только понятий, догматически решить нечто относительно сущего, это — онтология или, говоря традиционно, метафизика. Поэтому Кант называет доказательство, опирающееся на понятие Бога, онтологическим доказательством, причем здесь онтологическое означает то же самое, что и догматическое, метафизическое. Сам Кант не отри­цает возможности метафизики, но ищет именно научную мета­физику, научную онтологию, идею которой он определяет как систему трансцендентальной философии.

Онтологическое доказательство бытия Божия достаточно старо. Его возводят обычно к Ансельму Кентерберийскому (1033 — 1109). Ансельм представил свое доказательство в неболь­шом сочинении «Proslogium seu alloquium de Dei existentia». В главе III представлено подлинное ядро доказательства: «Proslogium de Dei existentia». Чаще в литературе это доказательство называют схоластическим доказательством бытия Божия. Сам термин неудачен, поскольку как раз средневековая схоластика оспаривала убедительность и основательность этого доказательства. Не только Кант, но, прежде всего Фома Аквинский опровергал убедительность такого доказатель­ства, в то время как Бонавентура и Дунс Скот его допускали. Однако кантово опровержение возможности онтологического доказательства бытия Божия гораздо радикальнее и основательнее того, что дает Фома.

Характерная черта упомянутого доказательства заключается в том, что из понятия Бога заключают о его существовании. В по­нятии или идее Бога заключено определение, состоящее в том, что он есть совершеннейшее сущее, ens perfectissimum. Совер­шеннейшее сущее — это такое сущее, которому не может недо­ставать каких-то возможных позитивных определенностей и ко­торому, наоборот, любая позитивная определенность присуща бесконечно совершенным образом. Самое совершенное сущее, в качестве которого мы мыслим Бога, не может не иметь како­го-либо позитивного определения. Любой изъян или недостача для этого сущего, согласно его понятию, исключены. Совершенству совершеннейшего *сущего* принадлежит, очевидно, и даже прежде всего остального, то, что таковое сущее *есть,* т.е. его су­ществование (экзистенция). Если Бог не существует, то он не есть то, что он есть согласно своей сущности в качестве совершеннейшего существа. Из понятия Бога вытекает: Бог существу­ет. Доказательство гласит: если Бог мыслится согласно своей сущности, т. е. своему понятию, тогда заодно должно мыслиться и его существование. Тут же неизбежно возникает такой вопрос: если мы должны *мыслить* Бога как существующего, то вытекает ли отсюда его существование? Здесь не следует вдаваться в про­исхождение этого доказательства, след которого ведет от Ансельма назад к Боэцию и Дионисию Ареопагиту. т. е. — в неопла­тонизм, а также [не следует вдаваться] в различные его видоиз­менения и различные точки зрения на его счет в истории фило­софии. Мы хотим только мимоходом упомянуть точку зрения Фомы Аквинского, поскольку она подходит нам в качестве фона, по отношению к которому кантово опровержение пред­стает особенно отчетливо.

Фома Аквинский разбирает и критикует возможность онто­логического доказательства бытия Божия (которое он еще так не называет) и подвергает его критике в четырех местах: во-пер­вых, в «Комментарии на сентенции Петра Ломбардского» I, dist. 3, qu. 1, art. 2 ad 4; во-вторых, в «Summa theologica» I, qu. 2, art. 1; в-третьих, в «Summa contra gentiles» I, cap. 10 — 11; в-чет­вертых, в «Dе veritate» qu. 10, art. 12. Последнее разъяснение наиболее прозрачно. В этом месте Фома поднимает вопрос: utrum deum esse sit per se notum menti humanae, sicut prima principia demonstrationis, quae non possunt cogitari non esse; «известен ли Бог человеческому рассудку посредством самого себя и в самом себе так же, как первые основоположения доказа­тельства [— закон тождества и закон противоречия —][[17]](#endnote-17), кото­рые нельзя мыслить как не-сущие». Фома спрашивает: Знаем ли мы при помощи понятия Бога, согласно которому он не может не существовать, о его существовании? В разделе 10 это звучит так: Ad hoc autem quod sit per se notum, oportet quod nobis sit cognita ratio subjecti in qua concluditur praedicatum. В разъяснении Фомы тоже встречается слово «предикат», как и в тезисе Канта — «бытие не есть реальный предикат»: «Чтобы нечто было известно само по себе, понятно из самого себя, требуется, чтобы предикат, который высказывается о рассматриваемом сущем, был de ratione subjecti, о понятии субъекта». Ratio означает не что иное как essentia, natura или, как мы еще увидим позже, - реальность. Именно в этом случае субъект нельзя мыслить, не мысля при этом того, что показывает себя в предикате. Но чтобы у нас было такое знание (его Кант позже назовет аналитическим), т. е. что­бы мы могли из сущности некоторой вещи непосредственно извлечь ее определения, необходимо, чтобы нам было известно понятие вещи, ratio subjecti. Для доказательства бытия Божия это означает: нам должно быть известно понятие Бога, т. е. полностью его сущность. Sed quia quidditas Dei non est nobis nota, ideo quoad nos Deum esse non est per se notum, sed indiget demonstratione. Ideo nobis necessarium est, ad hoc cognoscendum, demonstrationes habere ex effectibus sumptas: Но поскольку нам неизвестна quidditas, то, чт***о*** есть Бог, его чтойность, его сущность, посколь­ку для нашего взгляда Бог в своей сущности непроницаем, но требует удостоверения на основании опыта сотворенного им, для доказательства существования Бога из его понятия не хва­тает достаточно обоснованной отправной точки, а именно, самого понятия.

Согласно Фоме онтологическое доказательство бытия Божия невозможно потому, что мы не в состоянии, исходя из себя самих, выявить чистое понятие Бога, чтобы вывести отсюда необ­ходимость его существования. Мы увидим, что Кант принимает­ся за критику доказательства бытия Божия в другом месте и что при этом он действительно ухватывает собственно нерв этого до­казательства и тем самым впервые по-настоящему лишает его точки опоры.

Чтобы отчетливее увидеть то место, в котором Кант прини­мается за критикуонтологического доказательства, мы хотим придать [рассуждению] формальный вид силлогизма.

Б***о***льшая посылка[[18]](#endnote-18): Бог согласно своему понятию есть совер­шенное существо.

Меньшая посылка: Понятию совершенного существа при­надлежит существование.

Заключение: Следовательно, Бог существует.

Итак, Кант не оспаривает ни то, что Бог, согласно своему по­нятию, есть совершенное существо, ни то, что он существует. С точки зрения формы силлогизма это означает, что для Канта остается в силе б***о***льшая посылка и заключение. Если он, тем не менее, атакует доказательство, то атака эта может метить только в меньшую посылку, в которой утверждается: понятию совершенного существа принадлежит экзистенция, существование. Тезис Канта, феноменологическая интерпретация которого со­ставляет наш предмет, есть не что иное, как основательное опровержение возможности высказывания, зафиксированного в ка­честве меньшей посылки онтологического доказательства бытия Божия. Тезис Канта: бытие, соответственно,— существование, не естьреальный предикат, не только утверждает, что понятию совершенного существа не может принадлежать существование, соответственно, что мы не можем *знать* осуществовании как принадлежащем этому понятию (Фoма), но идет гораздо дальше. Тезис утверждает основополагающую вещь: нечто такое, как су­ществование, вообще не относится к определенности понятия.

В первую очередь следует показать, как Кант обосновывает свой тезис. На этом пути само собой станет понятно, как он разъ­ясняет понятие экзистенции (Existenz) и существования (Da­sein), т. е. в нашем смысле,— понятие наличия (Vorhandenheit).

Первый отдел «Основания» распадается на четыре исследо­вания, первое из которых имеет дело с существованием вообще. В этом исследовании обсуждаются три тезиса или вопроса: во-первых, «существование (Dasein) не есть предикат или детерминация какой-либо вещи»; во-вторых, «существование есть аб­солютное полагание некоторой вещи, и поэтому оно отличается от любого предиката, который как таковой устанавливается (полагается) только относительным образом в некоторой другой вещи»; в-третьих, «могу ли я в самом деле, сказать, что в существовании заключено больше, чем в голой возможности?».

Первое положение — «Существование (Dasein) не есть пре­дикат или детерминация какой-либо вещи» — представляет со­бой негативную характеристику сути существования. Второе по­ложение определяет онтологический смысл существования позитивно: существование равно абсолютному полаганию. На­званный третьим вопрос выражает некоторую позицию в отно­шении господствующего во времена Канта объяснения понятия существования, как оно было дано Вольфом и его школой. Со­гласно этому объяснению существование (Dasein), т. е. экзистенция, означает complementum possibilitatis, действительность некоторой вещи. Соответственно, ее существование, ее экзистенция есть дополнение ее возможности.

Более сжатое обсуждение этого же тезиса мы находим в «Критике чистого разума»[[19]](#endnote-19). Первое положение из «Основания доказательства» совпадает с тем положением «Критики», кото­рое мы выбрали в качестве формулировки первого тезиса, и целиком оно звучит так: «Бытие, очевидно, не есть реальный предикат, т. е. понятие чего-то, что могло бы присоединяться к по­нятию некоторой вещи». За этим положением следует другое, определяющее суть существования или экзистенции позитивно и, точно так же, совпадающее со вторым положением «Основа­ния доказательства»: бытие «есть чистое полагание (Position) не­которой вещи или заданных определений самих по себе». Между бытием вообще и существованием (Dasein) Кант поначалу не де­лает различия.

Что означает *негативный тезис,* «бытие не есть реальный пре­дикат» или, как Кант еще говорит, вообще не есть предикат не­которой вещи? «Бытие не есть *реальный* предикат» означает, что оно не есть предикат некоторой *res.* Оно вообще не есть предикат, но чистое полагание. Можем ли мы сказать, что экзистенция или существование вообще не есть предикат? Предикат означает высказанное в высказывании (суждении). Но ведь существова­ние становится высказанным, когда я говорю: «Бог существует» или, если использовать нашу терминологию, когда я говорю: «Гора имеется (или - есть) в наличии». Ведь здесь высказаны бытие-в-наличии и существование (Existieren). Кажется, что это так, и сам Кант подчеркивает: «Это предложение ['существо­вание вообще не есть реальный предикат некоторой вещи'] ка­жется диковинным и бессмысленным, однако оно несомненно достоверно»[[20]](#endnote-20).

Как нам быть с вопросом, высказывается ли экзистенция или нет, предикат она или нет? Как Кант определяет суть предикации? Формальное понятие высказывания есть, согласно Канту, связывание чего-то с чем-то. Основная деятельность рассудка, по Канту, состоит в «я связываю». Эта характеристика высказы­вания есть чисто формальное его определение, или, как еще го­ворит Кант, формально-логическая характеристика, в которой отвлекаются от того, *что* есть это [«что-то»], которое связывает­ся с другим [«чем-то»]. Каждый предикат — всякий раз нечто определенное, материальное. Формальная логика тематизирует только форму предикации вообще, отношение, связь, разделе­ние. В ней, как мы говорим, отвлекаются от содержательности предиката, а равно и субъекта. Это — логическая характеристика высказывания, принимающая во внимание только его пустей­шую форму, т. е. [описывающая его] формально — как отноше­ние чего-то к чему-то, как связь одного и другого.

Если мы, таким образом, ориентируемся на формально-ло­гическое понятие предиката, предикации, то мы не можем еще решить, служит ли экзистенция (Existenz) и существование (Dasein) — предикатом или нет. Ведь экзистенция, существова­ние имеет определенное содержание, говорит нечто. Поэтому нужно спрашивать точнее: представляет ли собой экзистенция, существование реальный предикат, или, как коротко говорит Кант, реальное *определение?* Определение, говорит он, есть некоторый предикат, который привходит к понятию субъекта, выходя *за его рамки* и расширяя его. Определение, предикат не должны заранее содержаться в понятии [субъекта]. Определение есть реальный предикат, расширяющий вещь, res, в ее содержании. Это понятие реального и реальности нужно удерживать с самого начала, если мы хотим правильно понять тезис Канта: «сущест­вование не есть реальный предикат», т. е. не есть определение вещного содержания некоторой вещи. Понятие реального и ре­альности у Канта не имеет того значения, которое сегодня в него вкладывают, когда говорят о реальности внешнего мира или о теоретико-познавательном реализме. Реальность означает не то же самое, что действительность, соотв.,— существование, экзи­стенция или наличие. Реальность не тождественна существова­нию, хотя Кант и употребляет выражение «объективная реаль­ность» в том же смысле, что и существование.

Кантово значение выражения «реальность» соответствует словесному смыслу термина. Кант перевел однажды «реаль­ность» очень метко как «вещность», «вещная определенность»[[21]](#endnote-21). Реальное — это то, что принадлежит res. Когда Кант говорит об omnitudo realitatis, о совокупности реального, он имеет в виду не совокупность действительно наличного, но, наоборот, именно совокупность определенностей вещи, возможных вещных содержаний, сущностей, *возможных* вещей. Realitas, тем самым, равнозначна выражению Лейбница «possibilitas», возможность. Реальности суть смысловые содержания (Wasgehalte) возможных вещей вообще, независимо от того, в самом ли деле они «реаль­ны» в нашем теперешнем понимании. Понятие реальности равнозначно понятию платоновой ίδέα, это то в сущем, что подразумевается в вопросе: τι εστί, *что* есть сущее? Ответ на этот вопрос говорит, что есть вещь, предоставляет мне смысловое содержа­ние, которое схоластика обозначала как res. Терминология Кан­та непосредственно восходит к словоупотреблению Баумгартена, ученика Вольфа. Кант много раз читал свои лекции, основы­ваясь на компендиуме метафизики, т. е. онтологии, Баумгартена и, соответственно, черпал оттуда свою терминологию.

Обсуждая тезис Канта и, вообще, занимаясь Кантом, мы не должны бояться терминологических разъяснений и той особой обстоятельности, которая с ними связана. Ведь именно у Канта понятия отчетливо очерчены и определены с такой остротой, которой философия не достигала ни до него, ни после него, что, впрочем, не означает, что содержание понятий и то, что при этом имеется в виду, во всех отношениях коренным образом соответ­ствует интерпретации. Как раз в связи с выражением «реаль­ность» невозможно понять тезис Канта и его позицию, если не выяснить терминологического смысла этого выражения, восхо­дящего к схоластике и античности. Непосредственный источник этого термина — Баумгартен, позиция которого была определена не только Декартом и Лейбницем, но прямо восходит к схола­стике. Принимая во внимание и другие проблемы, которые ста­нут нашей темой в этих лекциях, мы должны рассмотреть упомянутую связь Канта с Баумгартеном.

Баумгартен говорит в параграфах, в которых он определяет ens, сущее вообще: Quod aut ponitur esse A, aut ponitur non esse А, determinatur[[22]](#endnote-22), «когда полагают, что нечто есть А, или когда пола­гают, что нечто есть не-А, тогда это нечто определяют». Так поло­женное А есть determinatio. Кант говорит об определении, кото­рое привходит к «что» некоторой вещи, к res. Определение, determinatio, подразумевает нечто такое, что определяет некоторую *вещь*, [т. е. подразумевает] реальный предикат. Поэтому Ба­умгартен говорит: Quae determinando ponuntur in aliquo, (notae et praedicata) sunt determinationes[[23]](#endnote-23), «то, что полагается в некоторой вещи как способ ее определять (признаки и предикаты),— суть определения». Когда Кант использует выражение: «существование не есть определение», то это выражение вовсе не произвольно, но терминологически очерчено, [и отсылает к] determinatio. Определения, determinationes, могут быть двоякими. Altera positiva, et affirmativa, quae si vere sit, est realitas, altera negativa, quae si vere sit, est negatio[[24]](#endnote-24)», «То определяющее, которое полагает пози­тивно, соотв., аффирмативно, утвердительно, представляет собой, коль скоро это утверждение правомерно (rechtmäßig), реальность; другое, отрицающее определение представляет собой, коль скоро оно правомерно, негацию». Реальность есть, тем са­мым, правомерное, присущее самой вещи, res, ее понятию, со­держательное, реальное определение, determinatio. Противопо­ложностью реальности служит негация.

Кант присоединяется к такому определению понятий не только в докритический период, но и в «Критике чистого разу­ма». Так, говоря о понятии вещи, он добавляет в скобках: «реаль­ного», что не означает «действительного»[[25]](#endnote-25). Ведь реальность подразумевает утвердительно положенный сожержательный предикат. Каждый предикат — по сути реальный предикат. Поэтому тезис Канта звучит так: бытие не есть реальный предикат, т. е. — вообще не предикат некоторой вещи. Кант выводит таблицу ка­тегорий, в которую включена реальность, но также и существо­вание (Dasein) или экзистенция, из таблицы суждений. Сужде­ние с формальной точки зрения есть связь субъекта и предиката. Всякое связывание или объединение осуществляется всегда по отношению к некоторому возможному единству. Во всяком объ­единении угадывается идея некоторого единства, даже если сама она не улавливается тематически. Различные возможные формы единства, угадываемого в суждении, а это значит — в объединении, эти возможные аспекты (Hinblicke) или их содержание (Hinblicksgehalte), которые служат основанием для связывания в суждении, суть категории. Таково логическое понятие категории у Канта, и оно возникает из чисто феноменологического анали­за, если только вникнуть в смысл того, что Кант имеет в виду. Ка­тегория не есть нечто наподобие чистой формы, при помощи которой лепят вещь из данной наперед материи. Категории — это то, что предстает как идея единства, когда принимают во внима­ние объединение, это возможные формы единства связывания. Если мне дана таблица суждений, т.е. возможных форм объединения, то я могу вычитать из этой таблицы идею единства, вся­кий раз уже заранее предположенную в каждой форме суждения, т. е. я могу дедуцировать из нее таблицу категорий. При этом Кант исходит из предположения, что таблица суждений сама по себе достоверна и имеет силу, что, разумеется, спорно. Категории суть формы единства возможного объединения в суждении. К этим формам единства относятся как реальность, так и существование. Мы можем ясно усмотреть различие этих двух категорий из того обстоятельства, что они принадлежат различным классам категорий. Реальность принадлежит категориям качества. Экзистенция (существование, действительность), в отличие от этого, - категориям модальности. При помощи [термина] «качество» Кант обозначает такой характер суждения, который уведомляет, прилагается ли к субъекту некоторый предикат, т. е. утверждается ли он о субъекте или ему противополагается, т. е. отрицается. Реальность есть, тем самым, форма единства утвер­дительного, аффирмативного, полагающего суждения. Это в точности то определение, которое дает реальности Баумгартен. Экзистенция (существование, действительность), напротив, относится к классу категорий модальности. Модальность говорит о том, какую позицию занимает познающий субъект по отноше­нию к тому, о чем судит суждение. Понятие, противоположное существованию, экзистенции, действительности — не негация, как в случае реальности, а возможность или же необходимость. Существование как категория соответствует ассерторическим, т. е. просто утверждающим суждениям, независимо от того, по­ложительные они или отрицательные. Реальность фигурирует в установленном значении вещного содержания также и в опреде­лении, которое традиционная онтология часто применяет к Богу: ens realissimum, или как постоянно говорит Кант: самое реальное существо. Это выражение не означает чего-то действи­тельного, которому принадлежит высшая степень действитель­ности, но сущность (существо) с наиболее богатым содержани­ем, существо, которому не может недоставать какой-либо позитивной реальности, содержательного определения, или в форму­лировке Ансельма Кентерберийского: aliquid quo majus cogitari non potest[[26]](#endnote-26).

От этого понятия реальности следует отличать кантово понятие *объективной реальности,* которое равнозначно действительности. Объективная реальность означает такую вещность, которая исполняется (sich erfüllt) в мыслимом в ней предмете или объекте, т.е. такую вещность, которая может быть удостоверена данным в опыте сущим как действительным. Кант говорит в свя­зи с объективной реальностью и реальностью вообще: «Что касается реальности, то, само собой разумеется, таковую недопустимо мыслить in concreto, не призвав на помощь опыт, поскольку она восходит к ощущению как материи опыта, а не касается фор­мы отношения, по поводу которой на худой конец можно было бы пускаться в выдумки»[[27]](#endnote-27). Кант отделяет здесь объективную реальность как действительность от возможности. Когда я измыш­ляю некую возможную вещь, сочиняю ее, то я вращаюсь в облас­ти чисто содержательных отношений этой представляемой вещи, без того, чтобы мыслить ее как действительную, наличную. Такое использование термина «реальность» мы находим и раньше, у Декарта. Декарт говорит, например: error, заблуждение, вообще, все недостойное, malum, non esse quid reale, не есть нечто реальное[[28]](#endnote-28). Это не значит, что в действительности нет никакого заблуждения; заблуждение есть нечто вполне действительное, но всякое зло, как и всякая несправедливость, не есть res в том смысле, что оно не имеет в себе никакого самостоятельного содержания. Это содержание всегда получается лишь по­средством отрицания добра и *есть* только в этом смысле. Точно так же, когда Декарт, доказывая существование Бога в третьей *медитации,* говорит о realitas objectiva и realitas actualis, то и здесь он понимает реальность в названном смысле вещности; для схо­ластов это означало то же, что и quidditas. Realitas objectiva здесь не тождественна кантовой объективной реальности, но пред­ставляет собой как раз ее противоположность. Realitas objectiva означает у Декарта, согласно схоластическому словоупотребле­нию, нечто объективируемое, что может пред-стоять мне в чистом представлении как чтойность или сущность некоторой вещи. Realitas objectiva тождественна возможности. Напротив, понятию объективной реальности, как его употребляет Кант, соответствует картезианское и схоластическое понятие realitas actualis: такое «что», которое осуществлено в действительности (actu). Это примечательное различие между картезианским по­нятием realitas objectiva, как бы субъективно представленной возможности, и кантовым понятием объективной реальности, т. е. самого по себе сущего, связано с тем обстоятельством, что за время, прошедшее от Декарта до Канта, понятиеобъективного превратилось в точности в свою противоположность. Объективное, т.е. только мне противо-лежащее, насупротив-лежащее, есть, говоря языком Канта и современным языком, нечто субъ­ективное. То же, что Кант называет субъективным, для схоласти­ки в соответствии с прямым смыслом слова «субъект» есть нечто лежащее-в-основе, под-лежащее, ύποκείμενον, объективное.

Кант говорит, что существование не есть реальность. Это оз­начает, что оно несть содержательное определение, относящее­ся к понятию некоторой вещи, или, как он коротко говорит: не есть предикат самой вещи[[29]](#endnote-29). «Сто действительных талеров содержат в себе ничуть не больше, чем сто возможных»[[30]](#endnote-30). Сто возмож­ных талеров и сто действительных талеров не различаются в сво­ей реальности. Все превратится в совершенную путаницу, если мы не будем здесь удерживать точный смысл понятия «реаль­ность» у Канта, а станем перетолковывать его на современный лад, в значении действительного. В этом случае хочется сказать: сто возможных талеров и сто действительных талеров с точки зрения реальности несомненно различны; ведь действительные именно действительны, а возможные никакой реальностью в не-кантовом значении не обладают. Кант говорит, напротив, в согласии со своей терминологией: сто возможных талеров и сто действительных талеров не различаются в смысле своей *реально­сти.* Смысловое содержание (Wasgehalt) понятия «сто возмож­ных талеров» совпадает со смысловым содержанием понятия «сто действительных талеров». В понятии «сто действительных талеров» мыслится ничуть не больше талеров, никоим образом не более высокая реальность, но ровно столько же. Возможное останется тем же самым по своему смысловому содержанию, стань оно действительным. Смысловое содержание, реальность того и другого должны быть одним и тем же. «Итак, если я мыслю вещь посредством каких угодно предикатов и какого угодно их числа (даже всесторонне ее определяя), то, от того, что я добавлю к этому, что эта вещь *есть* [существует[[31]](#endnote-31)], к самой вещи [к res[[32]](#endnote-32)] ничего не прибавится. Ведь в противном случае существовало бы не в точности то же самое, но больше того, что я мыслил в понятии, и я не мог бы сказать, что существует именно предмет моего понятия»[[33]](#endnote-33).

С другой стороны, имеет силу такое положение дел, что слово «существует» — вещь существует — в привычном словоупотребле­нии представляет собой предикат[[34]](#endnote-34). Более того, выражение «есть» в самом широком смысле заключено в каждой предикации, даже если то, о чем я сужу и относительно чего я предицирую, не положено мною в качестве существующего, например, когда я говорю: «тело есть по своей сути нечто протяженное», независимо от того существует тело или нет. Здесь я тоже использую «есть», «есть» в смысле копулы. Такое [копулятивное] «есть» отлично от «есть» в предложении: «Бог есть», т. е. «Бог существует». Таким образом, бытие как копулу, как понятие связи, с одной стороны, и бытие в смысле существования, экзистенции, с другой стороны, следует различать.

Как объясняет Кант это различие? Если бытие, соотв.,— сущест­вование, не есть реальный предикат, то как можно *определить бытие позитивно* и чем отличается от понятия бытия вообще понятие су­ществования, наличия? Кант говорит: «Понятие позиции (Position) или полагания совершенно просто и совпадает с понятием бытия вообще. Далее, нечто может мыслиться как положенное всего лишь (bloß) относительным образом или, точнее,— как отношение (respectus logicus) чeгo-то, понятого в качестве признака некоторой вещи к самой этой вещи, и тогда бытие, т. е. полагание этого отношения [А есть В], есть не что иное, как понятие связи в суждении. Но если рассматривается не просто это отношение [т. е. если бытие и 'есть' употребляется не просто в смысле копулы — А есть В], но вещь, положенная в себе и для себя, то бытие здесь — то же самое, что существование [т.е. наличие]»[[35]](#endnote-35). Существование «отличается, тем самым, от любого предиката, который только относительным образом полагается в некоторой вещи»[[36]](#endnote-36). Бытие вообще совпадает с полаганием (позицией) вообще. В этом смысле Кант говорит просто о полаганиях (реальностях) некоторой вещи, которые образуют ее понятие, т. е. ее возможность, и которые не должны вступать друг с другом в противоречие, поскольку принцип про­тиворечия (отсутствия противоречия) представляет собой критерий логической возможности[[37]](#endnote-37). Каждый предикат, согласно своему понятию, полагается всякий раз относительным образом. Если же я, напротив, говорю: «Нечто существует (ist da), экзистирует (existiert)».то в этом полагании я не вступаю в отношение с некоторой иной вещью или иной определенностью вещи, с некоторой иной реальностью, но полагаю вещь безотносительно, т.е. полагаю здесь помимо всякого отношения, не релятивно, но абсолютно. В высказывании: «А существует, А имеется в наличии» заключается абсолютное пола­гание. С бытием в смысле «простого полагания» (бытие чем-то) нельзя смешивать бытие qua существование. Если в «Основа­нии» (с. 77) Кант характеризует существование как абсолютное полагание, то в «Критике» он говорит: «Оно [sc., бытие, das Sein] есть просто (bloß) полагание вещи или данных ее определений са­мих по себе. В логическом употреблении оно есть лишь копула (связка) некоторого суждения»[[38]](#endnote-38). Существование не есть «простое полагание»; если Кант говорит, оно — «*просто* полагание», то это ограничение имеет силу только в том смысле, что существование не есть реальный предикат. «Просто» в этом контексте имеет значение «не относительно». Бытие не есть реальный предикат ни в значении «простого полагания», ни в значении «абсолютного полага­ния». Что означает бытие как полагание, Кант разъясняет в упомя­нутых местах только в отношении бытия qua существования. Он растолковывает понятие абсолютного полагания в меру его связи с проблемой доказательства существования Бога.

Нам необходимо удерживать предварительную интерпрета­цию бытия как «простого полагания» и существования как «аб­солютного полагания». В цитате из Баумгартена нам также встретилось выражение ponitur, полагание. Ведь и реальное, т. е. чистое «что» некоторой вещи в ее чистом представлении, в опре­деленном смысле полагается в себе самом. Но это полагание есть просто полагание возможного, «простое полагание». Кант гово­рит в одном месте: «в то время как возможность есть просто некое полагание вещи в отношении к рассудку... действительность есть вместе с тем связь ее с восприятием»[[39]](#endnote-39). Действительность, существование есть абсолютное полагание. «Положение: Бог есть всемогущее [существо], включает в себя два понятия, кото­рые имеют свои объекты: Бог и всемогущество; словечко 'есть' не есть, в добавление к этому, еще один предикат, оно только по­лагает предикат *в отношении* к субъекту»[[40]](#endnote-40). При таком полагании [посредством] «есть», при такой простой позиции, об экзистен­ции ничего не высказывается. Кант говорит: «Поэтому это бытие [как копула] совершенно правильно используется даже [для обо­значения] таких связей [вещей], которые в отношении друг к другу образуют бессмыслицу»[[41]](#endnote-41), как если я говорю, например: «Круг (есть) четырехугольный». «Если я теперь возьму субъект (Бог) со всеми его предикатами (к которым относится также и всемогущество) и скажу: 'Бог есть' или 'Есть некий Бог', то я не добавляю никакого нового предиката к понятию Бога, но только полагаю субъект сам по себе со всеми его предикатами, и причем [теперь абсолютное полагание разъясняется точнее] как предмет [под этим Кант понимает действительно сущее] по отношению к моему понятию»[[42]](#endnote-42). Предмет, т. е. то действительное, существую­щее, что соответствует понятию, в высказывании «Бог существу­ет», синтетически присоединяется к моему понятию [Бога], без того чтобы это последнее хоть сколько-нибудь расширялось благодаря бытию или существованию [Бога] помимо моего поня­тия. Отсюда вытекает следующее: в экзистенциальном высказывании «Бог существует», «А есть в наличии» заключается также, и при этом непосредственно, некоторый синтез, т. е. полагание (позиция) связи, только этот синтез имеет совершенно иной характер по сравнению с синтезом предикации: "А есть В". Синтез, заключенный в экзистенциальном высказывании, касается не реальных определенностей вещи и их отношений; то, что полагается в экзистенциальном высказывании, и то, что прилагается, добавляется к голому представлению или понятию, есть «отношение действительной вещи ко мне самому». Связь, которая так полагается, есть связь целостного содержания понятия, его (понятия) полной ре­альности со своим предметом. Вещь, подразумеваемая в понятии, просто полагается в себе и для себя. Предикативный синтез дви­жется в сфере содержательных связей. Экзистенциальный синтез затрагивает целое этих содержательных связей в их отношении с предметом. Этот последний (sc. предмет) просто полагается. При экзистенциальном полагании мы должны выйти за пределы понятия. Связь понятия с предметом, т. е. с действительным, есть то, что синтетически присоединяется к понятию.

Полагая действительную, существующую вещь, я могу, со­гласно Канту, задавать два [разных] вопроса: *Что* положено и *как* это положено[[43]](#endnote-43). Ответ на вопрос, что положено, звучит так: ничуть не больше, чем при полагании некоторой возможной вещи, и не что иное, как сама эта возможная вещь, что и показы­вает пример с талерами. Но я могу спросить также, *как* это поло­жено. И тогда следует сказать: посредством действительности, конечно, положено нечто *большее[[44]](#endnote-44)*. Кант так подводит итог это­му различению: «В существующем положено ничуть не больше, чем в просто возможном (поскольку здесь речь идет о его преди­катах), однако посредством чего-тосуществующего положено больше, чем посредством просто возможного: поскольку оно (существующее) также подразумевает абсолютную позицию (полагание) самой вещи»[[45]](#endnote-45).

Тем самым понятие существования (Dasein) как абсолютного полагания Кантом разъяснено; соответственно, указано, из чего следует исходить, дабы объяснение чего-то такого, как сущест­вование или бытие, вообще стало возможным. Связь, положен­ная в абсолютной позиции (Position), есть отношение самого существующего предмета к своему понятию. Когда же, говорит Кант, «в привычном употреблении речи» существование высту­пает в качестве предиката, и, стало быть, налицо такое положе­ние дел, которое противоречит тезису Канта, [гласящему,] что существование не есть предикат, то в этом случае существование не столько предикат самой вещи, сколько, по Канту, предикат мысли, ближайшим образом возникающей по поводу вещи. «На­пример, морскому единорогу[[46]](#endnote-46) присуще существование». Это оз­начает, по Канту: «Представление морского единорога есть опытное понятие, т.е. представление существующей вещи»[[47]](#endnote-47). «Бог существует» должно означать, если говорить точнее: «Нечто существующее есть Бог»[[48]](#endnote-48). Преобразуя предложение, таким образом, Кант хочет указать, что существование мыслится не в предикате, но в субъекте предложения.

Следствия применения этих разъяснений к онтологическому доказательству бытия Божия вытекают сами собой. Поскольку существование вообще не есть реальный предикат, т. е. по суще­ству не может принадлежать понятию некоторой вещи, я нико­гда не могу, мысля чистое содержание понятия, лишь на этом ос­новании удостовериться в существовании мыслимой в понятии вещи. Это означало бы, что я уже предполагаю существование вещи до или наряду с ее понятием, но тогда это мнимое доказательство есть не что иное, как жалкая тавтология[[49]](#endnote-49).

Кант атакует меньшую посылку в онтологическом доказа­тельстве: понятию Бога принадлежит существование. Он прини­мается за это предложение весьма основательно, говоря: экзи­стенция, существование вообще не относится к понятию вещи. Именно то, что Кант подвергает сомнению (что существование есть реальный предикат), для Фомы с очевидностью достоверно. Только Фома находит некое иное затруднение: мы не в состоянии с достаточной степенью ясности усмотреть принадлежность экзи­стенции как предиката наряду с другими определениями сущно­сти Бога, так чтобы извлечь отсюда доказательство действитель­ного существования Бога. Томистское опровержение представляет собой опровержение, принимающее в расчет неспособность, конечность нашего рассудка, кантово же опровержение затраги­вает основу того, на что притязает доказательство в своей меньшей посылке (а это точка опоры всякого силлогизма).

Нас интересует здесь не сама проблема доказательства бытия Божия, но разъяснения Канта по поводу понятий бытия и суще­ствования: бытие равно полаганию, существование равно абсолютному полаганию. Мы не спрашиваем пока, состоятельна ли эта интерпретация смысла бытия и существования, но только, удовлетворительно ли данное Кантом объяснение понятия су­ществования. Кант сам настойчиво утверждает в одном месте: «Это понятие [существования, экзистенции] настолько просто, что нам нечего сказать в его развитие, разве что призвать к осторожности: существование нельзя путать с теми отношениями, в которые вступают вещи со своими признаками»[[50]](#endnote-50). Это может означать только одно: понятие бытия и существования следует оберегать от путаницы, т. е. оно очерчено негативно, позитивно же это понятие оказывается доступным прямо, в непосредствен­ном понимании. Но для нас встает следующий вопрос: можем ли мы продвинуться в этом понимании бытия и существования, по­началу все еще придерживаясь направления, заданного Кантом: бытие равно полаганию; можем ли мы достичь большей ясности в рамках самого кантова подхода? Можно ли показать, что кантово объяснение не достигает той степени ясности, на которую пре­тендует? Не ведет ли, чего доброго, тезис «Бытие равно полага­нию, существование равно абсолютному полаганию» в темноту?

§ 8. Феноменологический анализ данного Кантом объясне­ния понятия

бытия и существования

***а) Бытие (существование, экзистенция, наличие), абсо­лютное полагание и восприятие***

Мы разобрались в содержании кантова тезиса. Он звучит так: су­ществование не есть реальный предикат. Центральное место в разъяснении этого тезиса занимает очерчивание понятия реаль­ности. Определение понятия реальности тем более необходимо, что сегодняшнее философское понимание соответствующего термина — иное по сравнению с тем, что было у Канта, а это по­следнее находится в согласии со всей предшествующей традици­ей. Согласно [традиционному] понятию реальность означает то же самое, что вещность. Реально то, что относится к некоторой res, вещи, к ее вещному содержанию. К вещи «дом» относятся фундамент, крыша, дверь, величина, протяженность, цвет, т. е. — реальные предикаты вещи или ее детерминации, реальные опре­деления вещи «дом», независимо от того действительно ли он имеется в наличии или нет. Далее, Кант говорит: действитель­ность действительного, существование существующего не есть реальный предикат, сто талеров не различаются по своему смы­словому содержанию (Wasgehalt), в зависимости от того, возмож­ные это сто талеров или действительные. Действительность не за­трагивает «что», реальность, но только «как» бытия. Тем не менее, мы говорим: «Дом существует» или, в нашей терминологии: «Дом есть в наличии». Мы приписываем этой вещи нечто такое, как су­ществование. Возникает вопрос: Что это за определение такое — существование или действительность? Кант говорит в негативной форме: действительность не есть реальное определение. Как мы увидим позже, смысл этого негативного положения таков: действительность (существование) сама не есть нечто действительное (существующее), бытие не есть нечто сущее.

Но как Кант определяет смысл существования, экзистенции, наличия положительно? Он отождествляет существование с абсолютным полаганием, а бытие - с полаганием вообще. Сам Кант предпринял это исследование с целью прояснить понятие существования (Existenz), имея в виду возможность онтологиче­ского доказательства бытия Божия. Когда он говорит: существо­вание не есть реальный предикат, тем самым он отвергает сле­дующий возможный смысл меньшей посылки онтологического доказательства: сущности Бога, т. е. его реальности, принадле­жит существование. Поскольку возможность [принять] эту меньшую посылку поколеблена в своей основе, то и все доказательство обнаруживает свою несостоятельность. Но нас здесь интересует не проблема онтологического доказательства бытия Божия, а проблема интерпретации бытия [вообще]. Мы спраши­ваем: Как следует точнее понимать эту кантову интерпретацию — бытие равно полаганию? Состоятельна ли она? Что требу­ется для более тщательного обоснования этой интерпретации? Мы попытаемся предложить феноменологический анализ объ­яснения понятий бытия и существования, данного Кантом.

Кажется, что нашей попытке проникнуть дальше в интерпре­тацию понятия бытия и, тем самым, разъяснить само кантово разъяснение противостоит одна методическая максима, кото­рую сам Кант предпослал как раз своим разъяснениям понятия бытия. Кант, в противоположность преувеличенной тяге к мето­дичности, которая желает доказывать все, а в итоге не доказыва­ет ничего, хочет сделать своим методическим принципом «осторожность» в разъяснении и разложении понятия, он отказывает­ся решать с самого начала «с помощью формальных объясне­ний», «в чем состоит подробно определенное понятие существо­вания (Existenz, Dasein)»[[51]](#endnote-51), но прежде желает обезопасить себя, установив, «что можно с достоверностью утверждать или отри­цать по поводу предмета объяснения»[[52]](#endnote-52), «ведь что касается лест­ного представления, которому поддаются некоторые люди, буд­то благодаря большей проницательности они смогут точнее, чем прочие, попасть в цель, то тут вполне понятно, что так всегда го­ворили и другие — те, кто хотел освободить нас от чужих заблуж­дений и обратить в свои собственные»[[53]](#endnote-53). Но Кант, тем не менее, не освобождает себя от задачи прояснить понятие существова­ния. Он говорит, правда, с характерной для него церемонной обстоятельностью: «Я боюсь, как бы из-за пространного объясне­ния столь простой идеи [как идея бытия] меня не перестали по­нимать. Мне следовало бы к тому же опасаться задеть чувстви­тельность тех, кто сетует, прежде всего, на сухость изложения. Но хоть я и не считаю эту провинность чем-то пустячным, я дол­жен на этот раз испросить на нее разрешения. Ведь, несмотря на то, что я столь же мало, как и любой другой, нахожу вкус в утон­ченной премудрости тех, кто без конца перегоняет, дистиллирует и очищает надежные и употребительные понятия в своих логи­ческих тиглях, покуда они, превратившись в пары или летучие соли, не улетучатся безвозвратно, предмет моего нынешнего рассмотрения все же такого сорта, что здесь нужно либо полно­стью отказаться от требования какой бы то ни было доказатель­ной достоверности, либо примириться с тем, что приходится разлагать свои понятия на мельчайшие атомы»[[54]](#endnote-54). Кант явно ука­зывает на то, что наше познание в целом приводит в конечном итоге к некоторому неразложимому понятию. «Стоит только увидеть, что наше знание в целом, в конце концов, упирается в не­разложимые понятия, как сразу становится понятно также и то, что должны иметься такие понятия, которые почти невозможно разложить, т. е. здесь признаки лишь в самой незначительной степени яснее и проще, чем сама вещь. Именно так обстоят дела с нашим разъяснением существования. Я охотно признаю, что в результате этого разъяснения понятие разъясняемого становит­ся более внятным лишь в самой малой степени. Впрочем, приро­да самого нашего предмета по отношению к способности рас­судка также не допускает более высокой степени [отчетливо­сти]»[[55]](#endnote-55). После этого признания Канта дело представляется так, будто нет никакой нужды продвигаться в объяснении бытия и существования дальше характеристики бытия как полагания и су­ществования как абсолютного полагания. Мы тоже не будем пы­таться поначалу попасть в цель точнее, чем Кант. Более того, мы остаемся при кантовом объяснении, при том, куда оно попадает, и спрашиваем только, не допускает ли оно само, независимо от вся­ких посторонних мерок, на деле «большую степень» отчетливости.

Правда ли, что это объяснение — бытие равно полаганию — во всех отношениях ясно, как солнце? Оказываемся ли мы в резуль­тате сказанного при свете дня или в темноте? Не расплывается ли все в полной неопределенности? Что означает полагание? Что, вообще, может означать это выражение? Мы попытаемся для на­чала получить разъяснения этого понятия от самого Канта, а за­тем спросим, прозрачны ли сами феномены, привлекаемые для объяснения, и верно ли, что само данное объяснение обосновано с точки зрения своей правомерности и своей необходимости.

Мы видели, что в опыте существующего (von Existierendem) всегда налицо некий синтез, хотя это и не синтез предикации, т. е. присоединения предиката к субъекту. В высказывании «А есть В» В — реальный предикат, присоединенный к А. Напротив, когда я говорю: «А существует», то А полагается абсолютно, вме­сте со всеми своими реальными определениями — В, С, D и т. д. К А присоединяется полагание, но не так, как в предыдущем примере, когда к А добавлялось В. Что представляет собой это присоединенное полагание? Разумеется, оно само есть некая связь, но не отношение вещей, не реальное отношение в сфере реальных определений вещи, определений А, а отношение целостного содержания (А) к моему мышлению вещи. Посредством этого отношения положенное вступает в связь с состоянием мое­го Я. Поскольку А, поначалу только мыслимое, уже вступает со мной в некоторое отношение в таком чистом отношении мысли, то, очевидно, это чистое отношение мышления, это всего-лишь-представление А становится чем-то иным в результате присоединения абсолютного полагания. В абсолютном полагании устанавливается отношение предмета понятия, т. е. соответ­ствующего понятию действительного сущего как действитель­ного, к понятию как только мыслимому.

Существование (Existenz, Dasein) выражает, тем самым, отношение объекта к способности познания. Кант говорит в нача­ле разбора «Постулатов эмпирического мышления вообще»: «Категории модальности [возможность, действительность, необходимость] имеют ту особенность, что они ничуть не обогаща­ют понятие, к которому присоединяются в качестве предикатов, как определение объекта, но лишь выражают отношение [объек­та] к нашей познавательной способности»[[56]](#endnote-56). Реальные предика­ты, напротив, выражают имманентные самой вещи содержа­тельные определения. Возможность выражает отношениеобъекта со всеми его определениями, т. е. [eгo] цельной реальности, к рассудку, к чистому мышлению. Действительность, т.е. экзистенция, существование, выражает отношение к эмпирическому употреблению рассудка или, как Кант еще говорит, к эмпириче­ской способности суждения. Необходимость выражает отноше­ние объекта к разуму в его применении к опыту.

Мы ограничимся тем, что определим более подробно выра­женное в [понятии] действительности отношение объекта к эм­пирическому употреблению рассудка. Существование, т. е. действительность, экзистенция, имеет отношение «только к вопро­су о том, дана ли нам таковая вещь [, которую мы в отношении ее возможности можем только мыслить], так, что восприятие ее, пожалуй, могло бы предшествовать понятию»[[57]](#endnote-57). «Восприятие, которое дает материю понятию, есть единственная характери­стика (Charakter) действительности»[[58]](#endnote-58). «Стало быть, наше знание существования вещей достигает лишь тех пределов, до которых дотягивается восприятие со своим довеском в виде эмпириче­ских законов[[59]](#endnote-59). Восприятие — это то, в пределах досягаемости чего лежит существование, действительность, экзистенция ве­щи. Так выявляется специфический характер абсолютного полагания (в понимании Канта) как восприятия. Предикаты, которые можно называть так только несобственным образом, — дей­ствительность, возможность, необходимость, — не реально-синтетические, но, как говорит Кант, они только «субъективны». Они «присоединяют к понятию вещи (реального)... способность познания»[[60]](#endnote-60).Предикат действительности присоединяет к понятию вещи ее восприятие. Так что Кант говорит коротко: действи­тельность, существование (Existenz, Dasein) равны абсолютномуполаганию, равны восприятию.

Но что это должно значить: к вещи, данной в опыте в качест­ве действительной, присоединяется способность познания, вос­приятие? Предположим, что я мыслю, скажем, окно со всеми его определениями. Я представляю его себе. Я воспроизвожу окно в чистом представлении. К этому представляемому [предмету] я не прибавляю никаких дальнейших реальных предикатов, ска­жем, цвета рамы или твердости стекла, вместо этого [добавляет­ся] нечто субъективное, нечто исходящее от субъекта — способ­ность познания, восприятие. Неужели это добавленное восприятие или добавление восприятия и должно представлять собой существование окна? Кант говорит дословно следующее: «Восприятие... — единственная характеристика действительности»[[61]](#endnote-61). Как я должен наделить нечто мыслимое, вещь под названием «окно», восприятием? Что означает добавление «субъективной способности познания» к объекту? Каким образом благодаря этому получает свое выражение существование объекта? Что же это такое — чреватое восприятием окно, снабженный «абсолютным полаганием» дом? Мыслимы ли вообще подобные конст­рукции? Может ли даже самая пылкая фантазия измыслить по­добных уродцев — окно, чреватое восприятием?

Но, возможно, посредством этих неуклюжих разговоров о добавлении моей способности познания, восприятия к вещи Кант хочет сказать нечто иное, хотя его интерпретация сущест­вования, экзистенции и не дает на этот счет никаких разъясне­ний. Что он, по сути, имеет в виду и что он только и может иметь в виду? Очевидно, только одно: то, что восприятие, принадлежа­щее субъекту как его способ деятельности (Verhaltungsweise), до­бавляется к вещи, означает, что субъект в восприятии вступает с вещью в некое внимающее и принимающее отношение. Вещь вовлекается в отношение познавания. В таком восприятии су­ществующее, наличное дается само по себе. Реальное удостоверяет себя как действительное.

Но проясняется ли понятие существования при помощи ссылки на восприятие, которому внятно существующее? Как Кант вообще может говорить (а он говорит это постоянно), что существование равно абсолютному полаганию, равно воспри­ятию, что восприятие и абсолютное полагание суть единствен­ные характеристики действительности?

***б) Акт восприятия, воспринимаемое, воспринятость. Отличие воспринятости от наличия наличного***

То, что называется существованием, не есть, разумеется, вос­приятие. О самом акте восприятия можно сказать «он есть», он есть нечто сущее, способ деятельности, осуществляемой сущим Я, нечто действительное в действительном субъекте. Это действительное в субъекте, восприятие, не есть, тем не менее, дейст­вительность [как таковая], и это действительное в субъекте никоим образом не есть действительность объекта. Восприятие как *акт* (как *воспринимание*) не может быть отождествлено с сущест­вованием. Восприятие — не существование, оно — то, что вос­принимает существующее, наличное, то, что соотносится с вос­принятым. Это воспринятое в восприятии мы иногда тоже назы­ваем восприятием. Может быть, Кант, отождествляя действи­тельность и восприятие, понимает выражение «восприятие» в смысле *«воспринятое»*, как когда мы говорим: «Мои восприятия были очень болезненными»? При этом я не имею в виду, что акт восприятия, акт видения, например, причинил мне боль, но что испытанное мною, воспринятое, меня тяготило. Здесь мы берем восприятие не в смысле воспринимающей деятельности, но в смысле воспринятого и спрашиваем: можно ли восприятие, взя­тое в этом значении, отождествить с существованием, действительностью? Можно ли отождествить существование с воспри­нятым существующим? В этом случае оно само было бы чем-то сущим, чем-то реальным. Что оно не таково, подтверждает не­двусмысленное негативное содержание тезиса Канта. В соответ­ствии с этим тезисом, мы должны исключить [утверждение], что действительность равна воспринятому действительному.

Отсюда следует, что существование не равно восприятию ни в смысле акта восприятия, ни в смысле воспринятого. Что же еще остается тогда от кантова отождествления восприятия и дей­ствительности (существования)?

Давайте сделаем еще один шаг навстречу Канту и истолкуем сказанное им в его пользу. Мы говорим, что существование нель­зя отождествить с воспринимаемым существующим, но, может быть, [его можно отождествить] *с бытием-воспринятым, с воспринятостью* воспринятого. Не это-вот существующее, налич­ное окно как сущее есть существование, наличие, но, конечно, наличие этого окна выражено в моменте воспринятости, в соот­ветствии с которым вещь как воспринятая, как открытая выходит нам навстречу и таким образом в силу восприятия становит­ся доступной для нас в качестве наличного. Восприятие означа­ло бы тогда на языке Канта то же самое, что воспринятость, от­крытость в восприятии. Кант об этом ничего не говорит, и точно так же мы не находим у него определенных указаний [позволяю­щих решить], понимает ли он восприятие в смысле воспринимания, [т. е. акта,] или в смысле воспринятого [,предмета акта]. Так что бесспорным оказывается поначалу только одно: данное Кан­том объяснение понятия существования, экзистенции, действи­тельности как восприятия в любом случае неотчетливо, и, вопре­ки мнению самого Канта, оно допускает большую степень отчетливости, коль скоро здесь можно и должно установить, следует ли, в самом деле, понимать восприятие как воспринимание (акт восприятия), или как воспринятое, или как воспринятость воспринятого, или же имеются в виду все три значения в их единст­ве, и что это в таком случае означает.

Подобную невнятность понятия «восприятие» мы обнаружи­ваем также и винтерпретации более общего характера, которую Кант дает бытию и существованию, отождествляя бытие с полаганием и существование с абсолютным полаганием. Кант говорит в приведенном выше отрывке из «Основания доказательст­ва»: «Понятие позиции или полагания ... совпадает с понятием бытия вообще»[[62]](#endnote-62). Мы спрашиваем: означает ли позиция, полагание то же самое, что *акт полагания* как образ действия субъекта, или позиция подразумевает *положенное*,объект, или же *положенность* положенного объекта? Кант оставляет все это в темноте.

Попытаемся сделать так, чтобы этот изъян, губительный, ко­гда речь идет о таких фундаментальных понятиях, как бытие и существование, предстал с полной ясностью. Примем наиболее благоприятную для Канта интерпретацию восприятия, соответ­ственно, полагания, и отождествим существование, экзистен­цию с воспринятостью, соответственно,— с абсолютной положенностью и, согласно этому, бытие вообще с положенностью вообще. Спросим теперь: верно ли, что нечто существует посред­ством воспринятости? Образует ли воспринятость некоторого сущего его существование? Верно ли, что существование, действительность и воспринятость — это одно и то же? Но ведь окно не обретает свое существование благодаря тому, что я его вос­принимаю, наоборот, я могу его воспринять, *если* оно существует и *поскольку* оно существует. Воспринятость в любом случае пред­полагает воспринимаемость, воспринимаемость же, со своей стороны, уже требует *существования* воспринимаемого, соответ­ственно,— воспринятого сущего. Восприятие или абсолютное полагание есть, во всяком случае, способ доступа к существующе­му, наличному, способ его раскрытия; но раскрытостъ, тем не ме­нее, не есть наличие наличного, существование существующего. присуще существующему, наличному и без того, чтобы оно было раскрытым. Точно так же позиция в смысле положенности не есть бытие сущего, не совпадает с ним, но, в лучшем случае, она представляет собой способ *постижимости («как»)* чего-то положенного.

Таким образом, из предварительного анализа кантовой ин­терпретации существования и экзистенции вытекают два выво­да. Во-первых, эта интерпретация не только неотчетлива и по­этому нуждается в большей отчетливости, но, во-вторых, даже в результате самого доброжелательного толкования она оказыва­ется сомнительной.

Должны ли мы оставаться при этих негативных критических констатациях? Всего лишь негативное критиканство было бы по отношению к Канту предприятием недостойным, а, кроме того, оно было бы бесплодной затеей с точки зрения цели, которую мы преследуем. Мы хотим прийти к позитивному объяснению по­нятий существования, экзистенции и бытия вообще, причем именно так, чтобы не противопоставлять Канту попросту наше собственное, т. е. постороннее, мнение. Скорее, мы хотим следо­вать дальше в направлении, заданном собственным начинанием Канта, его интерпретацией существования и бытия. В конце концов, Кант в своей попытке разъяснить существование и экзистенцию движется в совершенно верном направлении. Вот только горизонт, из которого и в котором Кант хочет выстраи­вать свои разъяснения, он видит недостаточно отчетливо. А это происходит, потому что он с самого начала не обеспечивает для себя этот горизонт в соответствии [с предметом исследования] и не подготавливает его явно для своих нужд. Какие следствия от­сюда вытекают, мы объясним в следующих параграфах.

§ 9. Доказательство необходимости более основательного по­стижения проблемного содержания тезиса и его более ра­дикального обоснования

***а) Недостаточность психологии кок позитивной науки для онтологического прояснения восприятия***

Спросим себя: случай ли это или всего лишь каприз Канта, что, пытаясь выяснить смысл бытия, существования, действительно­сти, экзистенции, он возвращается к таким вещам, как полагание и восприятие? На что направлен его взгляд в этом возвраще­нии? Откуда он черпает признаки понятия существования, экзи­стенции, которые позволяют такое выяснение проделать? Откуда возникает такое [понятие], как позиция (полагание)? Что еще при этом мыслится с необходимостью в качестве условия, делающего полагание возможным? В достаточной ли мере очертил сам Кант эти условия возможности полагания вообще, объяснил ли он тем самым сущность полагания? Пролил ли он, таким образом, свет на то, что подлежит выяснению посредством понятия полагания — бытие и действительность?

Мы видели, что воспринятость, открытость наличного — не то же самое, что само наличие наличного. Но в каждом открытии наличного это последнее открывается как наличное, т. е. в своем наличии. Таким образом, наряду своспринятостью,соответственно, открытостью, чего-то наличного, и [само] наличие пребывает некоторым образом разомкнутым, распахнутым. Бытие, конечно, не тождественно положенности, но она представляет собой то самое «как», в котором полагание сущего удостоверяет бытие этого положенного сущего. Возможно, исходя из воспринятости и положенности можно путем достаточно глубокого анализа прояснить открытое в них бытие, соответственно,— действительность и ее смысл. Стало быть, если удастся в доста­точной мере прояснить открытие наличного — восприятие, аб­солютное полагание — во всех его существенных структурах, то­гда на этом пути должно быть также возможно, по меньшей мере, натолкнуться на нечто такое, как экзистенция, существование, наличие. Возникает вопрос: как можно добиться удовлетвори­тельного определения феноменов восприятия и полагания, которые Кант привлекает для прояснения действительности и су­ществования? Мы показали, что те понятия, посредством кото­рых Кант стремится прояснить понятия бытия и существования, сами нуждаются в прояснении, во-первых, поскольку понятия восприятия и полагания (Position) многозначны (ведь еще не ре­шено, в каком значении Кант берет эти понятия и то, что они подразумевают), а, кроме того, поскольку даже при самой благожелательной интерпретации все же остается сомнительным, можно ли вообще интерпретировать бытие как полагание, а существование как восприятие. Эти феномены — восприятие и полагание — сами требуют прояснения, и спрашивается, как его следует осуществить. Очевидно — в попятном движении к тому, что делает возможным восприятие, полагание и прочие познава­тельные способности, к тому, что лежит в основе восприятия и полагания, что определяет их как способы деятельности того су­щего, которому они принадлежат.

Всякое мышление, полагание есть, согласно Канту, Я-мыслю. Я и его состояния, его отношения и способы деятельности — психическое, как принято говорить, требуют предварительного прояснения. Кажется, что корень ущербности предложенного Кантом объяснения понятия экзистенции (существования) оче­виден: Кант работает все еще с весьма незрелой психологией. Пожалуй, многие склонны думать, что, будь у Канта возмож­ность (та, что имеется сегодня) более точно исследовать такую вещь, как восприятие, и, вместо того, чтобы вращаться в кругу пустого остроумия и дуалистических понятийных конструкций, поставить исследование на твердую почву фактического положения дел, у него возник бы и другой взгляд на суть существова­ния и экзистенции.

Но как в действительности обстоят дела с призывом положить в качестве фундамента проблемы, рассматриваемой Кантом, а это значит — всякой философской проблемы — научную психоло­гию, стоящую на почве факта? Мы должны вкратце разобрать, способна ли психология вообще, взятая в своей основе, а не толь­ко то или иное ее направление, подготовить почву для проблемы, решаемой Кантом, и создать средства для ее решения.

Психология стоит, о чем она по праву заявляет как о своем преимуществе, на почве фактов. Как точное индуктивное исследование фактов она избирает себе в качестве образца для подра­жания математизированные физику и химию. Она представляет собой позитивную науку об определенном сущем, науку, которая и в своем историческом развитии, особенно в XIX веке, прини­мает в качестве образца научности математизированную физику. Современная психология в лице своих различных направлений, расходящихся, впрочем, почти исключительно лишь в термино­логии, будь то гештальтпсихология, эволюционная психология, психология мышления или эйдетика, утверждает: Мы находим­ся сегодня за пределами натурализма предыдущих десятилетий, предмет психологии для нас — жизнь, а не только ощущения, впечатления осязания, акты памяти, как это было раньше; мы исследуем жизнь во всей ее цельной действительности, и когда мы ее исследуем, мы пробуждаем жизненность в самих себе; наша наука о жизни есть, вместе с тем, подлинная философия, поскольку она тем самым строит жизнь и представляет собой жизне- и миросозерцание; это исследование жизни поселяется в области фактов, оно прочно стоит на ногах, а не витает, как про­чая философия, в облаках. — Против позитивной науки о жиз­ненных явлениях, против биологической антропологии не толь­ко нечего возразить, но она, как и любая позитивная наука, име­ет свою собственную правомерность и свое собственное значе­ние. Если современная психология в этой антропологической ориентации, которую она развивает в рамках всех своих направлений в последние годы, более или менее явно приписывает себе в качестве свой программы еще и философское значение, по­скольку она полагает, что может работать на образование живого жизнесозерцания и так называемой близости науки к жизни, и поэтому называет биологическую антропологию философской антропологией, то это всего лишь не имеющее особого значения побочное явление, которое часто случается именно в позитив­ных науках, прежде всего, в науках о природе. Достаточно лишь вспомнить о Геккеле или об устремлениях нынешнего времени провозгласить и обосновать при помощи физической теории, называемой теорией относительности, нечто вроде миросозерцания или философской позиции.

Для нас в отношении психологии как таковой (при этом мы совершенно отвлекаемся от ее всевозможных направлений) важны два вопроса. Во-первых, когда современная психология говорит: «Мы вышли сегодня за пределы натурализма предыду­щих десятилетий», было бы неверно думать, что психология сама вывел себя за пределы натурализма. В том месте, где, по сущест­ву, находится сегодня психология со всеми своими направления­ми, психология, придающая особое значение антропологиче­ской проблеме, там уже совершенно определенно находился Дильтей более чем три десятилетия тому назад, только вот в то время именно мнимо научная психология, предшественница со­временной, самым резким образом обвиняла его в ненаучности и отвергала. Достаточно вспомнить критику в адрес Дильтея со стороны Эббинггауза. Психология не сама себя, в силу своих собственных результатов, поместила в то место, где она сейчас находится, но посредством более или менее сознательного пере­ключения на целокупность жизненных явлений. Этого пере­ключения она не могла больше избегать, поскольку его уже в те­чение десятилетий требовала философия Дильтея и феномено­логия. Переключение необходимо, если психология не хочет превратиться в философию, но как позитивная наука хочет стать самой собой. Новые постановки вопросов в современной психо­логии, значение которых не следует, тем не менее, переоцени­вать, должны естественным образом приводить в рамках позитивной психологической науки о жизни к новым результатам. Ведь природа, как психическая, так и физическая, всегда отвеча­ет в эксперименте лишь на те вопросы, которые ей задают. Ре­зультат позитивного исследования всякий раз может лишь под­твердить основополагающую постановку вопроса, в пределах которой это исследование движется, но такое исследование не может ни обосновать саму основополагающую постановку во­проса и заключенный в ней способ тематизировать сущее, ни даже отыскать ее смысл.

Здесь мы сталкиваемся со вторым фундаментальным вопро­сом относительно психологии. Если современная психология распространяет свою исследовательскую работу на то поле, ко­торое во всей его цельности ей указал еще Аристотель, на целое явлений жизни, то это расширение сферы исследования пред­ставляет собой только освоение той области, которая психоло­гии присуща, т. е. устранение предшествующих изъянов. Психология остается тем, что она есть, и впервые становится собствен­но тем, чем она может быть: наукой об определенном регионе сущего, о жизни. Она остается позитивной наукой, но как таковая нуждается в предварительном очерчивании бытийного устрое­ния того сущего, которое она тематизирует. Бытийное устроение той предметной области, которую психология, как и всякая дру­гая позитивная наука — физика, химия, биология в узком смыс­ле, а также филология и история искусства — молчаливо предполагает, само, согласно своему смыслу, оказывается для позитив­ной науки недоступным, коль скоро бытие не есть сущее и, соот­ветственно, требует совершенно иного способа постижения. Всякое позитивное полагание сущего заключает в себе априор­ное знание и априорное понимание бытия этого сущего, хотя позитивный опыт сущего ничего не знает об этом понимании и не может выразить в понятии то, что в этом понимании дано. Бы­тийное устроение сущего доступно только совершенно иной науке — философии как науке о бытии. Все позитивные науки о сущем могут, как сказал однажды Платон, только грезить о сущем, т. е. о своем тематическом предмете, так как позитивная наука о сущем еще не пробудилась к тому, что делает сущее тем, что оно есть как сущее, к бытию. Но бытие определенным обра­зом, т. е. как во сне, дано и им наряду с их предметом. Платон ка­сается этого различия между науками, которые грезят, причем не случайно, но с необходимостью, и философией, имея в виду от­ношение геометрии к философии.

Геометрия — это наука, которая, в соответствии со своим ме­тодом познания, как кажется, совпадает с философией, ведь она — не опытная наука, как физика или ботаника, но априорное познавание. Поэтому совсем не случайно, что философия Ново­го времени стремилась к тому, чтобы ставить и решать свои про­блемы more geometrico, математическим методом. Кант настаи­вает на том, что позитивная наука лишь в той мере наука, в какой она включает в себя математику. Тем не менее, Платон говорит: Хотя геометрия — и априорное познание, но она в основе своей все же отличается от философии, которая, будучи так же априорным познанием, делает a priori своей темой. Геометрия имеет своим предметом определенное сущее с определенным смысло­вым содержанием (Wasgehalt) — чистое пространство, которое, тем не менее, не налично, как физическая материальная вещь, и не есть в том смысле, в каком есть живое, жизнь, но его способ бытия — постоянное пребывание (Bestehen). Платон говорит в «Государстве»[[63]](#endnote-63): αί δέ λοιπαί, άς τοΰ őντος τι έφαμεν έπιλαμβάνεσθαι, γεωμετρίας τε καί τάς ταύτη έπομένας, όρώμεν ώς όνειρώττουσι μέν περί τό őv, ΰπαρ δέ άδύνατον αύταίς ίδεΐν, έωςάν ύποθέσεσι χρώμεναι ταύτας άκινήτους έώσι, μή δυνάμεναι λόγον διδόναι αύτών. Прочие τέχναι, способы обращения с су­щим, о которых мы говорим, что они тематически схватывают какую-то часть сущего как такового, т. е. науки о сущем, геомет­рия и те науки, которые следуют ей и ее используют, грезят (как во сне) о сущем, но не в состоянии увидеть сущее как нечто зримое наяву, ίδεΐν, ιδέα, т.е. схватить бытие этого сущего. Они не способны к этому, поскольку пользуются определенными предположениями (гипотезами) о сущем, о его бытийном устроении и оставляют эти предположения άκινήτους, незыблемыми, т.е. не подвергают их исследованию в философском познавании, в *диа­лектике.* И они не способны к этому по существу, поскольку не могут показать, что есть сущее в себе самом, не могут отдать от­чет в том, что есть сущее как сущее. Понятие бытия и бытийного устроения сущего для них закрыто. Платон проводит различие между, как мы говорим сейчас, позитивной наукой и философи­ей в способах подхода к сущему, őv. Сущее, őv, для позитивной науки доступно в грезе, во сне. У греков было для этого одно ко­роткое выражением őναρ. Для позитивной науки недоступно су­щее, őv, как нечто зримое наяву, ϋπαρ. Κ наукам, которые только грезят о своем предмете, Платон причисляет и геометрию. Т. е. в основе того, что геометрия познает a priori, лежит некое иное а priori, к которому она еще не пробудилась, и это не случайно: со­гласно самому характеру геометрии как науки она и не может к такому a priori пробудиться, точно так же, как арифметика не мо­жет понять и объяснить закон противоречия, которым постоян­но пользуется, в его подлинной сути. Я не могу растолковать за­кон противоречия арифметически или как-то еще. Если даже априорные науки наподобие геометрии, которые никогда и ни в малейшей степени не занимаются эмпирическими фактами, предполагают кое-что еще, а именно, — бытийное устроение своей тематической области, то это тем более верно для наук, имеющих дело с фактами (Tatsachenwissenschaften), следователь­но, также и для психологии как науки о жизни или, как теперь часто говорят, ссылаясь на Дильтея, — антропологии, науки о живом человеке и человеческом существовании (Dasein), по­скольку она необходимо должна делать предположения о бытий­ном устроении человеческого Dasein и его способа быть, названного нами экзистенцией. Эти онтологические предположения остаются для психологии как онтической науки на веки вечные закрытыми. Психология должна заимствовать их у философии как онтологии. Однако позитивные науки — и это весьма приме­чательно — приходят в этих сновидениях прямиком к своим результатам. Им не требуется философского бодрствования, но если бы они и пробудились, то сами никогда не стали бы философией. История всех позитивных наук показывает, что они только на мгновение пробуждаются ото сна и раскрывают глаза на бытие *того* сущего, *которое* исследуют.Мы находимся сейчас в подобной ситуации. Фундаментальные понятия позитивных наук пришли в движение. Сегодня требуют их ревизии, принимаю­щей в расчет изначальные истоки, из которых они возникли. Точнее говоря, мы только что миновали такую ситуацию. Кто вслушается внимательно и сможет уловить за внешним шумом и суетой научных производств подлинное движение науки, тот должен увидеть, что она снова спит и видит сны, что, разумеется, не должно говориться науке в упрек — как бы с высоты философ­ской сторожевой башни. Просто наука снова вернулась в подобающее и привычное ей состояние. Не слишком весело сидеть на пороховой бочке и знать, что твои основные понятия пред­ставляют собой затасканные мнения. Все уже по горло сыты исследованием основных понятий, всем хочется покоя. Филосо­фия как наука «мира наизнанку» для расхожего здравого смысла невыносима. Поэтому люди устраивают для себя понятие философии не в согласии с ее идеей, а в соответствии с нуждами и возможностями, как говорит Кант, здравого смысла, для которого нет ничего милее фактов.

Эти размышления об отношении позитивных наук к филосо­фии, вторящие словам Платона, должны показать следующее: Даже если бы в распоряжении Канта была строгая психология восприятия и познания, то она не в меньшей мере требовала бы прояснения понятий существования и экзистенции. Кантово объяснение интересующих нас понятий не сдвинулось с места не потому, что психология в его время была не строгой, а наоборот, скорее эмпирической, но потому, что они не были достаточно фундированы a priori — поскольку недоставало онтологии вот-бытия (Dasein) человека. Психология никогда не смогла бы помочь устранить недостаток кантовой интерпретации сущест­вования и экзистенции как восприятия, недостаток, который нам еще предстоит обсудить подробнее, поскольку она сама нуждается в помощи. Попытка положить в основание философии (например, логики) антропологию, понимаемую психологией в качестве позитивной науки, еще более бессмысленна, чем по­пытка с помощью химии и физики материальных вещей обосно­вать геометрию. От этой науки, какой бы ни было состояние ее развития, мы не можем ожидать никакой помощи в прояснении какой бы то ни было философской проблемы. Вряд ли стоит об­ращать ваше внимание на то, что сказанное о психологии не должно означать, что она — не наука. Напротив, определение сути научного характера психологии как некоторой позитивной, т. е. нефилософской науки, говорит не против психологии, а за нее, и помогает ей избавиться от повсеместной путаницы.

Если Кант интерпретирует существование, экзистенцию, нали­чие как восприятие, то для самого этого феномена [называемого] «восприятие» следует добиваться ясности вовсе не при помощи психологии. Скорее, психология должна уже знать, что такое вос­приятие вообще, коль скоро она хочет не вслепую, не на ощупь ис­следовать фактический процесс восприятия и его генезис.

***б) Бытийное устроение восприятия. Интенциональность и трансценденция***

Глядя на то, что Кант оставляет непроясненным в феноменах «восприятие» и «полагание», что остается размытым в обнару­женной нами многозначности, мы попытаемся теперь понять, ка­кое здесь требуется предварительное исследование, какой необ­ходим контекст, чтобы заложить твердую основу, создать отчетливый горизонт и надежный подход для решения задачи интерпре­тации существования, экзистенции, наличия и бытия вообще.

Тезис Канта: «Бытие не есть реальный предикат» не подле­жит сомнению в своем негативном содержании. Кант хочет ска­зать по сути: «Бытие не есть сущее». Напротив, данная Кантом позитивная интерпретация — существование как абсолютное полагание (восприятие), бытие как полагание вообще — оказы­вается и невнятной, и многозначной, а заодно и сомнительной, если ее толковать соразмерно положению дел. Мы спрашиваем теперь: что, собственно, Кант оставляет не определенным, когда он использует [понятия] восприятия и полагания многозначно, как это было указано? Что остается в потемках, когда акт вос­приятия, воспринятое и воспринятость воспринятого не разли­чают, но определяют как единообразно принадлежащие воспри­ятию? — Не больше, не меньше, *чем бытийное устроение воспри­ятия вообще,* т. е. его онтологическая сущность, и точно так же — *бытийное устроение полагания.* Многозначное и невнятное упо­требление термина «восприятие», «полагание» у Канта — при­знак того, что он вообще оставляет неопределенной онтологиче­скую сущность полагания и восприятия. А это, в свою очередь, означает, что, в конечном итоге, способы деятельности или от­ношения (Verhaltungen) Я, в нашей терминологии — Dasein, ос­таются онтологически непроясненными. Соразмерная своему предмету эксплицитная онтология Dasein, того сущего, которое есть мы сами, находится при этом в плачевном положении. Но и это еще не все: остается незамеченным, что разработать такую онтологию в достаточной мере означает создать предпосылку для того, чтобы поставить проблему, решением которой Кант и занят, когда разъясняет понятие бытия.

Мы поначалу не будем вдаваться в основательное обсужде­ние понятия онтологии Dasein, этим мы будем заниматься во второй и третьей части лекционного курса. И точно так же мы не хотим вдаваться в обсуждение ее функции в качестве фундамен­та философского исследования вообще, тем более невозможно здесь развить и изложить хотя бы в основных чертах онтологию Dasein. Одну такую попытку я представил в трактате «Бытие и время». Мы попытаемся, наоборот, развивая далее анализ по­ставленной Кантом проблемы и ее решения (у Канта), проникнуть в область онтологии Dasein как фундамента онтологии во­обще.

Кант интерпретирует экзистенцию (мы говорим теперь, пользуясь нашей терминологией, «наличие», поскольку титул «Dasein» мы сохраняем за человеческим сущим) как восприятие. При этом следует удерживать тройственное значение воспри­ятия: акт восприятия, воспринятое, воспринятость воспринято­го. Но добились ли мы чего-то хоть сколько-нибудь существен­ного для прояснения понятия экзистенции, специально обратив внимание на многозначность выражения «восприятие» и уста­новив различные его значения? Продвинулись ли мы, разделив три значения слова «восприятие», вперед в понимании того фе­номена, который это выражение имеет в виду? Ведь посредством перечисления того, что может означать некоторое многозначное слово, мы не приобретаем знания самой вещи. Разумеется, это так, но различия в значении термина «восприятие» имеют, в ко­нечном итоге, свое основание в самой обозначаемой ими вещи, в самом феномене восприятия. Не только различия в значении как явно осознанные, но и само неточное употребление много­значного слова восходит, возможно, к особенностям той вещи, которая служит его значением. Вероятно, эта многозначность выражения «восприятие» неслучайна, она свидетельствует о том, что мыслимый при этом феномен уже в расхожем опыте и расхожем понимании дает основание схватывать его иногда как воспринимание, воспринимающий образ действия, иногда — как воспринятое, как то, с чем соотносится воспринимающая деятельность, иногда — как воспринятость в смысле бытия-воспринятым того, что воспринято в воспринимающей деятельно­сти. Но может случиться так, что феномен, подразумеваемый под восприятием, предоставляет основание и опору для много­значного толкования именно потому, что он в себе самом в соответствии со своей собственной структурой не прост, но много­значен. Возможно, то, что всякий раз мыслится по отдельности в трех значениях термина, исходно принадлежит единой струк­туре [феномена], который мы должны понимать как воспри­ятие. Возможно, в каждом отдельном значении термина и в схватывании самой названной вещи, которое этим значением направляется, эта вещь всякий раз усматривается в определен­ной перспективе.

Это и в самом деле так. То, что мы называем коротко воспри­ятием, есть, говоря более явно, воспринимающая *самонаправ­ленность на* воспринимаемое, и именно такая, что здесь воспри­нятое как воспринятое само понято в своей воспринятости. В этой констатации вроде бы немного премудрости. Восприятие (Wahrnehmung) есть акт восприятия (Wahrnehmen), к которому относится воспринятость (Wahrgenommenheit). Разве это не пус­тая тавтология? Стол есть стол. Но такая констатация, хоть она и носит предварительный характер,— нечто большее, чем тавтоло­гия. Мы говорим здесь: восприятие и воспринятое в его воспри­нятости взаимно принадлежат друг другу. Мы говорим, ссылаясь на воспринимающую самонаправленность-на, что три момента восприятия в их взаимной принадлежности суть черты такой самонаправленности-на. Эта самонаправленность-на образует как бы каркас целостного феномена «восприятие».

Что восприятие направлено на воспринимаемое или, говоря в общем виде и формально, с ним соотносится, конечно, слиш­ком очевидно само по себе, чтобы еще как-то специально это от­мечать. Ведь то же самое утверждает и Кант, когда, рассматривая субъективный синтез, говорит, что вещь, воспринятое, вступает в отношение со способностью познания, деятельностью воспри­ятия. Кроме того, это отмеченное явно отношение акта воспри­ятия к воспринятому присуще и другим способам деятельности: голому представлению, которое соотносится с представленным, мышлению, которое мыслит мыслимое, суждению, которое определяет то, о чем судит, любви, которая соотносится с люби­мым. Все это, думается, непревзойденные в своей тривиально­сти констатации, которые и выговаривать-то должно быть стыд­но. Но давайте не будем отказывать себе в том, чтобы членораз­дельно зафиксировать установленное нами: итак, способы дея­тельности соотносятся с чем-то, они направлены на это что-то, формально говоря, вступают с ним в отношение. Но чего мы мо­жем добиться, установив отношение способов деятельности к тому, с чем они соотносятся? Неужели это все еще философия? Вопрос о том, философия это или нет, мы оставим пока откры­тым. Мы даже охотно добавим: это не философия или еще не философия. Мы не заботимся и о том, чего сможем добиться посред­ством констатации, которая кажется тривиальностью: проникнем ли мы тем самым в тайны мира и вот-бытия или нет. Нас заботит только одно: чтобы эти тривиальные констатации и то, что они имеют в виду, от нас не ускользнули, чтобы мы смогли рассмот­реть это по возможности более подробно. Тогда, может статься, мнимая тривиальность внезапно превратится в полную загадочность. Возможно, эти лишенные значения констатации станут одной из самых волнующих проблем для того, кто умеет фило­софствовать, т. е. для того, кто научился понимать, что само собой разумеющееся — истинная и единственная тема философии.

Способы действия (Verhaltungen) имеют структуру самона­правленности-на. Феноменология обозначает эту структуру, примыкая в этом к схоластической терминологии, как *интенциональность.* Схоластика говорит об intentio воли, voluntas, т. е. говорит об интенциональности только в отношении воли. Она весьма далека от того, чтобы приписывать intentio прочим спо­собам действия субъекта, а равно и от того, чтобы основательно понять смысл этой структуры. Так что, когда говорят, как это часто сегодня случается, что учение об интенциональности представляет собой схоластическое учение, то впадают в истори­ческую, а также и содержательную ошибку. Но даже если бы [сказанное] было правильно, это вовсе не причина отвергать учение об интенциональности, нужно только спросить, на­сколько это учение состоятельно. Все же схоластика не знает учения об интенциональности. Правда, вопреки сказанному, Франц Брентано в своей «Психологии с эмпирической точки зрения» (1874) именно под сильным влиянием схоластики, пре­жде всего Фомы и Суареса, заостряет внимание на интенциональности и говорит, что всю совокупность психических пере­живаний можно и должно классифицировать, принимая во вни­мание эту структуру, т.е. самонаправленность на нечто. Заглавие «Психология с эмпирической точки зрения» имеет в виду нечто совершенно иное по сравнению с сегодняшним выражением «эмпирическая психология». Под влиянием Брентано сложился Гуссерль, впервые прояснивший суть интенциональности в «Ло­гических исследованиях» и развивший это учение в «Идеях». Тем не менее, следует сказать, что сей загадочный феномен философски понят далеко не достаточно. Наше исследование сосре­доточено именно на том, чтобы отчетливее его усмотреть.

Вспомним теперь о том, что было сказано о восприятии. Фе­номен интенциональности можно в этой связи разъяснить бли­жайшим образом так: всякое деятельное отношение (Verhaltung) есть отношение-к, восприятие — восприятие чего-то. Такое отношение-к мы обозначаем в узком смысле как intendere или intentio. Всякое отношение-к и всякая направленность-на обла­дают специфическим *«к-чему»* (отношения) и *«на-что»* (направ­ленности). Эти принадлежащие интенции «к-чему» отношенияи «на-что» направленности мы обозначаем как intentum. Интенциональность охватывает оба момента — *intentio* и *intentum -* в своем, пока еще остающемся для нас темным, единстве. Оба мо­мента различны для разных отношений (Verhaltimg), различия intentio, соответственно, intentum, непосредственно конституи­руют различия в способах отношения, и они всякий раз различ­ны в зависимости от свойственной им интенциональности.

Теперь нам следует вникнуть в эту структуру отношений Da­sein, уделяя особое внимание восприятию, и понять, как в этом случае выглядит структура интенциональности, и прежде всего — *как она онтологически основывается в фундаментальном устрое­нии Dasein.* Прежде всего, необходимо еще пристальнее взглянуть на интенциональность как на структуру отношений Dasein, чтобы уберечься от постоянно напирающих и навязывающих себя ложных толкований. Мы думаем при этом даже не столько о ложных толкованиях, которые громоздит современная филосо­фия в отношении интенциональности, ложных толкованиях, которые вытекают из всевозможных принятых заранее эписте­мологических или метафизических позиций. Мы совершенно оставляем в стороне различные теории познания вообще, раз­личные философские теории. Мы должны предпринять попыт­ку увидеть феномен интенциональности просто и без предвзя­тых суждений. Правда, даже если мы избегнем предвзятых суж­дений, которые вытекают из философских теорий, мы не застра­хованы от всевозможных ложных толкований. Напротив, самые опасные и упрямые предрассудки, касающиеся интенционального отношения, — не эксплицитные, не те, что существуют в форме философских теорий, но имплицитные, вытекающие из естественных точек зрения, из толкования вещей в кругу повсе­дневного понимания, присущего Dasein. Такие предрассудки меньше всего заметны и их труднее всего отбросить. В чем коре­нятся эти расхожие предрассудки, в какой мере они оправданы в рамках повседневного вот-бытия (Dasein), мы сейчас не спра­шиваем. Мы стремимся поначалу сделать заметным ложное тол­кование интенциональности, коренящееся в наивном, естест­венном видении вещей.

Что восприятие имеет интенциональный характер, означает ближайшим образом: акт восприятия, его intentio соотносится с воспринятым, intentum. Я воспринимаю вон то окно. Мы гово­рим коротко об отношении восприятия к объекту. Какое описа­ние этого отношения люди склонны считать естественным? Вот какое: объект восприятия — вон то окно; отношение восприятия окна, очевидно, выражает такое отношение, в которое вон там наличное окно вступает со мной, как здесь вот наличным чело­веком, субъектом. В этом наличном теперь восприятии окна соз­дается, тем самым, некоторое наличное отношение между двумя сущими — наличным объектом и наличным субъектом. Отношение восприятия есть некоторое наличное отношение между дву­мя наличными сущими. Если я устраню один из членов отноше­ния, скажем, субъект, то и самого отношения в наличии больше не будет. Если я дам исчезнуть другому члену отношения, объек­ту, имеющемуся в наличии окну, или, соответственно, помыслю его как исчезнувший, то вместе с ним исчезнет, очевидно, и от­ношение между мной и наличным объектом, вообще возмож­ность этого отношения. Ведь теперь отношение как бы не имеет больше в наличном объекте точки опоры. Интенциональное отношение, как кажется, может иметься в наличии как отношение только тогда, когда наличны оба члена отношения, и оно сохра­няется, лишь покуда наличны сами эти члены. Иначе говоря: психический субъект, для того, чтобы состоялось некое возмож­ное отношение между ним и чем-то другим, нуждается в физиче­ском объекте. Если бы не было никакой физической вещи, тогда психический субъект имелся бы в наличии сам по себе, изолиро­ванно, без всякого интенционального отношения. Интенцио­нальное отношение присуще субъекту по милости наличного объекта, и наоборот. Все это кажется само собой разумеющимся.

Тем не менее, эта характеристика интенциональности как некоего наличного отношения между двумя наличными сущи­ми — психическим субъектом и физическим объектом — в осно­ве своей промахивается мимо сути, а равно и способа бытия интенциональности. Промах заключается в том, что эта интерпре­тация рассматривает интенциональное отношение как нечто та­кое, что присоединяется к субъекту только в результате появле­ния некоего наличного объекта. Здесь в основе лежит представ­ление, будто субъект сам по себе как изолированный психиче­ский субъект лишен интенциональности. Вопреки этому пред­ставлению следует понимать, что интенциональное отношение не возникает лишь посредством присоединения объекта к субъ­екту подобно тому, как, скажем, промежуток между двумя наличными телами возникает и становится наличным лишь тогда, когда к одному наличному добавляется другое. Неверно, что ин­тенциональное отношение к объекту выпадает на долю субъекта только вместе с наличным объектом и благодаря наличию объек­та. Субъект в себе интенционально структурирован. Как субъект он направлен на... Допустим, некто охвачен галлюцинацией. Гал­люцинируя, он видит здесь, в этой аудитории, как по ней разгу­ливают слоны. Он воспринимает эти объекты, хотя в наличии их нет. Но он воспринимает их и в восприятии на них направлен. Мы имеем здесь дело с направленностью на объекты без того, чтобы эти объекты оказывались наличными. Они, говорим мы, не таковы, они существуют как наличные только мнимым обра­зом, для галлюцинирующего. Но эти объекты могут быть даны галлюцинирующему, пусть мнимым образом, только потому, что его акт восприятия в галлюцинации устроен так, что в этом восприятии нечто может быть встречено, поскольку акт вос­приятия в себе самом есть способ соотноситься-с, отношение к объекту, будь то действительный объект или мнимо наличный. Только потому, что галлюцинаторное воспринимание в самом себе как восприятие имеет характер направленности-на, гал­люцинирующий может нечто мнить как только мнимое. Схватывать нечто только *мнимым образом* я могу лишь тогда, когда я как схватывающий вообще нечто *мню.* Только тогда мнение мо­жет принять форму мнимости. Интенциональное отношение не возникает только вследствие действительного наличия объекта, но заключено в самом акте восприятия, будь то воспри­ятие свободное от обмана или обманное. Акт восприятия дол­жен быть восприятием чего-то, чтобы я смог обмануться отно­сительно этого «чего-то».

Так что становится понятно: разговор об отношении (Bezie­hung) восприятия к объекту имеет двоякий смысл. Он может оз­начать, что акт восприятия как психический процесс в наличном субъекте находится с наличным объектом в некотором отноше­нии, которое само по себе налично в силу наличия этих налич­ных членов. Это отношение, тем самым, сохраняется или исче­зает в зависимости от наличного бытия своих членов. Или же фраза «отношение восприятия к объекту» может означать: вос­приятие в себе самом, согласно своей структуре, конституирует­ся посредством этого отношения, независимо от того, налично ли то, с чем оно соотносится, как объект или нет. Это второе зна­чение разговоров об отношении восприятия к объекту лучше подходит своеобразному характеру интенциональности. Выра­жение «отношение восприятия» подразумевает не такое отноше­ние, в которое восприятие входит только как один из членов, ко­торое привходяще восприятию, в себе безотносительному. [Оно подразумевает] такое отношение, в качестве которого только и существует восприятие как таковое. Эта связь, которую мы подразумеваем под интенциональностью, есть *априорный характер отношения* (Verhältnischarakter), присущий тому, что мы называ­ем нашим образом действия или способом вступать в отноше­ния[[64]](#endnote-64) (Sichverhalten).

Интенциональность как структура деятельных отношений (Verhaltungen) сама есть структура вступающего в отношения субъекта. Она присуща способу бытия вступающего в отноше­ния субъекта как соответствующий характер, определяющий это отношение как отношение[[65]](#endnote-65). Эта структура принадлежит сущно­сти деятельных отношений (Verhaltungen), так что разговор об интенциональном отношении сам по себе есть плеоназм, как если бы я сказал: «пространственный треугольник». И наоборот, покуда интенциональность как таковую не удается усмотреть, такие отношения мыслятся путанно, как если бы я представлял себе треугольник сам по себе без лежащей в его основе и делаю­щей его возможным идеи пространства.

Тем самым мы обезопасили себя от привычного для расхоже­го понимания и ложного по существу толкования интенциональности. Но тут напрашивается новое лжетолкование, жерт­вой которого почти повсеместно становится нефеноменологи­ческая философия. Мы хотим обсудить это *второе лжетолкова­ние,* не углубляясь в отдельные теории.

Результат предыдущих разъяснений таков: интенциональ­ность не есть объективно наличная связь между двумя наличны­ми сущими, но, как структура отношения, присущая всякому образу действия (Verhalten),— определение субъекта. Деятель­ные отношения как таковые принадлежат Я. Их обычно называ­ют также переживаниями субъекта. Переживания интенциональны и принадлежат, таким образом, Я, или, выражаясь по-ученому, они имманентны субъекту, принадлежат субъектив­ной сфере. В свою очередь, субъект и его переживания суть то, что для субъекта, для самого Я, только и дано ближайшим обра­зом и при этом с несомненной достоверностью, согласно обще­му методическому убеждению философии Нового времени по­сле Декарта. Возникает вопрос: как может это Я со своими интенциональными переживаниями выйти из своей сферы пере­живаний и вступить в отношение с наличным миром? Как может Я трансцендировать свою собственную сферу и заключенные в ней интенциональные переживания, и в чем состоит трансценденция? Точнее: что дает интенциональная структура пережива­ний для философского объяснения трансценденции? Ведь ин­тенциональность означает отношение субъекта к объекту. Но мы уже слышали, что интенциональность представляет собой структуру переживаний и принадлежит, тем самым, субъектив­ной сфере. Так что, как кажется, и интенциональная самонаправленность-на остается внутри субъективной сферы и взятая сама по себе не может ничего дать для объяснения трансценден­ции. Как мы выходим из сферы интенциональных переживаний,происходящих «внутри», в субъекте, вовне - к вещам как объек­там? Нам говорят, что взятые сами по себе интенциональные переживания соотносятся с тем, что принадлежит субъективной сфере и ей имманентно. Восприятия, будучи чем-то психиче­ским, направлены на ощущения, образы, представления, впе­чатления, хранящиеся в памяти, и определения, которые мыш­ление, точно так же имманентное субъекту, присоединяет к тому, что ближайшим образом дано субъективно. В связи с этим долж­на быть поставлена центральная, как полагают, философская проблема: как соотносятся переживания и то, на что они как *интенциональные* переживания направлены — субъективное [, при­сутствующее] в ощущениях и представлениях, — с объективным?

Такая постановка вопроса представляется допустимой и не­обходимой, ведь мы же сами говорим: переживания, которые должны иметь интенциональный характер, принадлежат субъ­ективной сфере. Кажется неизбежным и следующий вопрос: как соотносятся принадлежащие субъективной сфере интенцио­нальные переживания с трансцендентным объектом? Какими бы основательными эти вопросы ни казались, как бы они ни были широко распространены, даже в рамках феноменологии и примыкающих к ней направлений нового теоретико-познава­тельного реализма, как, например, у Н. Гартмана, все же эта ин­терпретация интенциональности неправильно усматривает соответствующий феномен. Она усматривает его неправильно по­тому, что для нее первое — это теория, но прежде должно быть выполнено одно требование — открыть глаза и вопреки всем прочно укоренившимся теориям и в пику им принимать фено­мены так, как они даются, т. е. ориентировать теорию на феноме­ны, а не наоборот, насиловать феномены посредством некой предвзятой теории.

В чем средоточие этого второго лжетолкования, которое нам предстоит теперь разъяснить? На этот раз — не как прежде в характере intentio, но в характере intentum, того, на что направлено деятельное отношение (Verhaltung), в нашем случае — восприятие. Говорят: интенциональность представляет собой характе­ристику переживаний. Переживания принадлежат сфере субъекта. Что может быть естественнее и логичнее следующего умо­заключения: то, на что направлены имманентные переживания, само субъективно. Но как бы естественно и логично ни выглядел этот вывод, какой бы критичной и осторожной ни казалась эта характеристика интенциональных переживаний и того, на что они направлены, все же это — теория из числа тех, что закрывают глаза на феномены и не позволяют им самим держать ответ.

Возьмем естественное восприятие, без всяких теорий, без всяких предвзятых мнений по поводу отношения субъекта и объ­екта и тому подобного, и станем задавать вопросы этому кон­кретному восприятию, в котором мы живем, скажем, воспри­ятию этого окна. С чем оно соотносится в соответствии с собст­венным смыслом направленности (Richtungssinn), принадлежа­щим его intentio? На что направлен акт восприятия согласно смыслу того понимания, которое ведет его за собой? В повсе­дневном способе действовать, скажем, когда я расхаживаю по этой аудитории, осматриваясь в ближайшем окружающем меня мире, я воспринимаю окно и стену. На что я направлен в этом восприятии? На ощущения? Или, когда я уклоняюсь от попа­дающихся мне навстречу воспринятых предметов, уклоняюсь ли я от образов представления или, может быть, я остерегаюсь того, чтобы не вывалиться ненароком сквозь эти образы представле­ния и ощущения прямиком в университетский двор?

Было бы чистым теоретизированием говорить, что я ближай­шим образом направлен на ощущения. В соответствии со смыс­лом своей направленности восприятие направлено на само су­щее. Оно мнит это сущее как наличное и ничего не знает об ощу­щениях, которые оно воспринимает. Это верно и тогда, когда я впадаю в некий обман чувств. Если я в темноте, обманувшись, принимаю дерево за человека, то при этом нельзя сказать, что мое восприятие направлено на дерево, но принимает его за че­ловека, а поскольку человек здесь — голое представление, то в этом обманном восприятии я направлен на представление. На­против, смысл обмана состоит именно в том, что, принимая дерево за человека, я схватываю воспринимаемое как нечто наличное (веря, что именно это я и воспринимаю). В таком об­манном восприятии мне дан сам человек, а не нечто вроде представления человека.

То, на что направлено восприятие в соответствии со своим смыслом, есть само воспринимаемое. Оно-то и подразумевает­ся. Что заключено в этом усмотрении, которому теории не застят взор? А вот что: постановка вопроса о том, как субъективные интенциональные переживания, в свою очередь, могут вступать в отношение с объективно наличным, в своей основе искажена. Я не могу и не должен спрашивать: «Каким же образом внутрен­нее интенциональное переживание выходит вовне?» Я не могу и не должен так спрашивать, поскольку сами интенциональные отношения как таковые соотносятся с наличным. У меня нет ну­жды задним числом спрашивать, как имманентное интенцио­нальное переживание приобретает трансцендентную значи­мость. Напротив, здесь нужно видеть, что интенциональность есть именно то, в чем состоит *трансценденция,* и ничто иное. Пусть тем самым трансценденция еще не прояснена в достаточ­ной мере, но зато мы получили в наше распоряжение такую по­становку вопроса, которая соответствует собственному содержа­нию того, о чем мы спрашиваем, поскольку она вырастает из спрошенного. Привычное понимание интенциональности упус­кает из виду то на что (в случае восприятия) восприятие направ­лено. Заодно оно упускает из виду структуру самонаправленности-на, intentio. Ложное толкование заключено в *превратной субъективации интенциональности.* Отправляются от Я, от субъ­екта и причисляют интенциональные переживания к его так на­зываемой субъективной сфере. Я здесь — нечто такое, что обла­дает своей «сферой», в которой, как в футляре, как бы заключе­ны интенциональные переживания. Но теперь обнаружилось, что интенциональные отношения сами образуют трансцендирование. Отсюда вытекает, что интенциональность толкуется лож­но не в силу произвольно принятого понятия субъекта, Я и субъ­ективной сферы, и не по этой причине она становится поводом для искажения проблемы трансценденции, но что, наоборот, на основании непредвзято понятого характера интенциональности и ее трансценденции впервые определяется субъект в его существе. Поскольку привычное разделение субъекта с его имма­нентной сферой и объекта с его трансцендентной сферой, по­скольку вообще различие внутреннего и внешнего сконструиро­вано и постоянно дает повод для дальнейших конструкций, мы впредь больше не будем говорить о субъекте, о субъективной сфере. Мы понимаем то сущее, которому присущи интенциональные отношения (Verhaltungen) как Dasein, причем именно так, что при помощи правильно понятого *интенционального спо­соба вступать в отношения (Verhalten)* мы стремимся адекватно охарактеризовать бытие Dasein, одну из его глубинных структур. То обстоятельство, что деятельные отношения Dasein интенциональны, означает, что способ бытия нас самих, т. е. способ бытия Dasein, по своей сути таков, что это сущее, поскольку оно есть, всегда уже пребывает при наличном. Идея субъекта, который только в своей сфере обладает интенциональными переживаниями и еще не выходит вовне, но заключен в себе как в футля­ре, — бессмысленное понятие, которое не ухватывает глубинной онтологической структуры того сущего, которое есть мы сами. Если мы, как уже оговаривалось ранее, будем именовать способ бытия Dasein коротко экзистенцией, то следует сказать: Dasein экзистирует, а не имеется в наличии наподобие вещи. Та черта, которая различает экзистирующее и наличное, заключается именно в интенциональности. Что Dasein экзистирует, означает в числе прочего, что оно *есть* так, что в своем бытии соотносится с наличным, с наличным не как субъективным. Окно, стул, во­обще какое-то наличное сущее в самом широком смысле нико­гда не экзистирует, поскольку оно не может соотноситься с на­личным при помощи интенциональной самонаправленности-на. Наличное только налично - среди прочего наличного.

Тем самым мы только взяли разбег, чтобы защитить интенциональность от грубейшего непонимания и хоть как-то от­крыть на нее глаза. Это предпосылка для того, чтобы собственно превратить интенциональность в проблему, что мы и попытаем­ся проделать во второй части нашего лекционного курса.

Для начала, намереваясь основательно разъяснить феномен восприятия, мы указали на два столь же естественных, как и упрямых, лжетолкования в отношении интенциональности. Мы подытожим кратко эти две ложные интерпретации. Во-первых, против *превратной объективации* интенциональности следует сказать: интенциональность не есть наличное отношение между наличным субъектом и наличным объектом, но структура, кото­рая образует характер отношения, присущий способу действия Dasein как такового. Во-вторых, против *превратной субъективации* нужно возразить так: интенциональная структура отноше­ний не представляет собой чего-то такого, что было бы имма­нентно так называемому субъекту и только еще нуждалось бы в трансценденции. Интенциональное устройство отношений Da­sein есть *именно онтологическое условие возможности всякой трансценденции.* Трансценденция, трансцендирование принадле­жит сущности того сущего, которое (на ее основе) экзистирует как интенциональное, т. е. экзистирует как удерживающееся при подручном. Интенциональность есть ratio cognoscendi трансцен­денции. Трансценденция же есть ratio essendi интенционально­сти в ее различных видах.

Из обоих этих определений вытекает, что интенциональ­ность не есть ни нечто объективное, наличное как объект, ни не­что субъективное в смысле чего-то такого, что происходит внут­ри так называемого субъекта, чей способ бытия остается полно­стью неопределенным. Интенциональность ни субъективна, ни объективна в привычном смысле, но она и то, и другое вместе в некотором куда более исконном смысле, поскольку интенцио­нальность, принадлежа экзистенции Dasein, делает возможным то, что это сущее, Dasein, экзистируя, соотносится с наличным. После достаточно точного истолкования интенциональности традиционное понятие субъекта и объекта становится сомнительным, и не только то, что понимает под субъектом психоло­гия, но также и то, что она сама как позитивная наука вынуждена молчаливо предполагать за пределами идеи субъекта и что сама философия до сих пор онтологически определяла в высшей сте­пени неполно и оставляла в темноте. Равно и традиционное фи­лософское понятие субъекта в отношении глубинного устроения интенциональности определено недостаточным образом. Нельзя, исходя из понятия субъекта, решить что бы то ни было относи­тельно интенциональности, поскольку она представляет собой существенную, если не исходную, структуру самого субъекта.

Если принять во внимание упомянутые ложные толкования, то оказывается, что смысл тривиальной фразы «Восприятие со­относится с воспринимаемым» вовсе не сам собой разумеется. Если сегодня под влиянием феноменологии много говорят об интенциональности или вводят для нее другое слово, то тем са­мым еще не доказано, что обозначенные так феномены действи­тельно увидены феноменологически. Что такие акты (Verhaltun­gen), как представление, суждение, мышление, воление, струк­турированы интенционально — не просто положение, которое можно выучить и взять на заметку, чтобы, скажем, извлекать из него следствия, но указание, позволяющее воспроизвести [в опыте] то, что здесь имеется в виду — структуру этих актов — и на основании самих феноменов всякий раз заново удостоверяться в правомерности этого высказывания.

Ложные толкования не случайны. Они вовсе не коренятся в первую очередь и исключительно в поверхностности мышления и философских доводов, но имеют свое основание в самом есте­ственном схватывании вещей, как они заключены в вот-бытии (Dasein) согласно его сути. Поэтому Dasein имеет тенденцию по­началу толковать всякое сущее как наличное (будь то нечто на­личное в смысле природной вещи или же такое сущее, которому присущ способ бытия субъекта) и понимать его в смысле налич­ного. Это — глубинная тенденция античной онтологии, и она не преодолена по сей день, поскольку входит в состав понимания бытия, присущего Dasein, и принадлежит тому способу, каким Dasein бытие понимает. Поскольку при таком толковании всего данного как наличного интенциональность нельзя отыскать сре­ди наличных вещей, то ее, как представляется, следует припи­сать субъекту. Если она не объективна, то, значит, она субъектив­на. Субъект при этом с той же неопределенностью в отношении его бытиятолкуется какналичное, что и проявилось у Декарта в cogito sum. Так что интенциональность, толкуют ли ее объектив­но или субъективно, остается чем-то таким, что неким образом налично. В противоположность этому, именно интенциональность и та ее особенность, что она не объективна и не субъектив­на, должна поставить нас в тупик и заставить спросить: не следу­ет ли на основании этого и не объективного, и не субъективного феномена иначе, чем это было принято до сих пор, постигать то сущее, которому интенциональность с очевидностью принадлежит?

Когда Кант говорит об отношении вещей к познавательной способности, то, как теперь обнаружилось, эта манера выра­жаться и вытекающие из нее постановки вопросов полны пута­ницы. Вещь не соотносится со способностью познания внутри субъекта, но сама эта познавательная способность и, тем самым, этот субъект в соответствии со своим бытийным устроением ин­тенционально структурированы. Познавательная способность не есть крайний член отношения между объектом там, снаружи, и субъектом здесь, внутри, но ее суть — само самосоотнесение, причем такое, что так соотносящееся интенциональное Dasein, экзистируя, всякий раз непосредственно задерживается при вещах. Для Dasein нет никакого «снаружи», поскольку для него так же абсурдно говорить о каком-то «внутри».

Если мы пытаемся модифицировать рассуждения Канта о восприятии и придать им основательность путем различения ин­тенции восприятия, с одной стороны, и воспринятого, с другой, тем самым мы не просто подправляем значения слов и терминологию, но восходим к онтологической сущности того, что имеют в виду, говоря о восприятии. Поскольку восприятие имеет интенциональную структуру, то если этой структуры не заметить, упомянутая ранее многозначность не только *может*, но *должна* возникнуть. Занимаясь восприятием, Кант сам вынужден под давлением содержания использовать его интенциональную структуру, хотя он и не распознает ее явно как таковую. Он гово­рит в одном месте о том, что восприятие куда-то простирается и что там, куда оно простирается, встречается действительное, на­личное[[66]](#endnote-66). Но восприятие может иметь некую область досягаемо­сти, если оно в соответствии со своей сущностью вообще куда-то протягивается, простирается, т. е. направлено-на. Представле­ния сущностным образом соотносятся с представленным, на него указывают, но не так, что их нужно еще только снабдить этой структурой указывания. Напротив, они имеют ее с самого начала *как* пред-ставления. Всегда ли в них дается то, на предос­тавление чего они притязают, это уже другой вопрос; его бессмысленно разбирать, если суть самого притязания остается в потемках.

***в) Интенциональность и понимание бытия. Раскрытость (воспринятость) сущего и разомкнутость бытия***

Мы будем держаться кантовой линии интерпретации действи­тельности или наличия, но при этом отчетливее и точнее охарак­теризуем горизонт, исходя из которого и в пределах которого Кант развивает свое объяснение. Подумаем, чего мы уже достиг­ли с помощью предшествующих разъяснений интенциональной структуры восприятия? К структуре полагания вообще мы еще вернемся, разбирая четвертый тезис. Мы соглашаемся с Кантом в том, что он не хочет отождествлять наличие ни с актом восприятия, intentio, ни, разумеется, с воспринимаемым, intentum, пусть даже сам он не проводит этого различия. Остается только одна возможность — интерпретировать кантово отождествление действительности и восприятия в том смысле, что восприятие здесь означает воспринимаемость (воспринятость). Но вот что оказалось спорным: можно ли отождествить действительность действительного (наличие наличного) с его воспринятостью? Но с другой стороны, мы обратили внимание на то обстоятельство, что в воспринятости (бытии-воспринятым) воспринятого и, тем самым, открытого, действительного [сущего], очевидно, должна быть заодно выявлена и его действительность, и, в определен­ном смысле, в воспринятости некоторого воспринятого налич­ного заключено его наличие,— что посредством анализа воспри­нятости воспринятого должно быть возможно каким-то путем проникнуть в наличие наличного. Тем самым уже сказано, что воспринятость нельзя отождествлять с наличием наличного, но что первая есть только необходимое, хотя и не достаточное усло­вие доступа к последнему. Эта взаимосвязь делает необходимой попытку охарактеризовать воспринятость как таковую.

Итак, мы спрашиваем: какое отношение имеет эта черта вос­принятости воспринятого к тому, что мы прежде говорили об интенциональном устройстве вообще? Воспринятость есть вос­принятость воспринятого. Каким образом она ему принадле­жит? Можем ли мы посредством анализа воспринятости дейст­вительного [сущего] проникнуть в смысл действительности этого действительного? Глядя на интенциональность восприятия, мы должны сказать, что воспринятость, принадлежащая вос­принятому, очевидно, выпадает на долю воспринятого, т. е. на долю того, на что направлено восприятие. Мы должны поначалу вникнуть в то, что представляет собой intentum восприятия. Мы говорили уже: в интенциональном смысле направленности (Richtungssinn) акта восприятия заключено то, что восприни­маемое берется как само по себе имеющееся в наличии. Сам интенциональный смысл направленности акта восприятия, неза­висимо от того, обманывается ли это восприятие или нет, наце­лен на наличное как наличное. В восприятии я направлен на то окно, как этот-вот предмет употребления. С этим сущим или на­личным в самом широком смысле слова *дела обстоят* опреде­ленным образом[[67]](#endnote-67). Оно служит для того, чтобы освещать и заод­но чтобы предохранять эту аудиторию. Тем, для чего оно служит, его пригодностью, предопределены его свойства, т. е. все то, что принадлежит его определенной реальности в смысле Канта, его вещности. Мы можем, наивно воспринимая это наличное, обычным способом его описывать, как это случается повседнев­но, и строить до-научные, но также и позитивно-научные выска­зывания об этом предмете. Окно открыто, закрыто неплотно, хорошо сидит в стене; рама такого-то и такого-то цвета, имеет такие-то и такие-то размеры. То, что мы обнаруживаем в этом на­личном, суть, во-первых, определения, которые присущи ему как предмету употребления или, как мы еще говорим,— как ут­вари (Zeug), но, далее, и такие определения, как твердость, тя­жесть, протяженность, которые присущи окну не как именно окну, а как просто материальной вещи. Мы можем [отодвинуть на задний план и, тем самым,] скрыть те *черты утвари,* которые ближайшим образом возникают для нас в естественном обраще­нии с вещами и образуют определения, принадлежащие вещи как предмету употребления, и рассмотреть окно только как наличную вещь. Но в обоих случаях, рассматриваем ли мы и опи­сываем окно как предмет употребления, как утварь или как про­сто природную вещь, мы уже определенным образом понимаем, что означает утварь (Zeug) и что означает вещь (Ding). Мы пони­маем, имея дело в обиходе с принадлежностями утвари — при­надлежностями ремесла, измерительными принадлежностями, письменными принадлежностями,— нечто такое, что можно на­звать *свойством быть утварью,* и точно так же, обнаруживая ма­териальную вещь, мы понимаем нечто такое, что может быть на­звано ее *вещностью.* Впрочем, мы ищем воспринятость воспри­нятого. Среди всех тех определений вещи, которые образуют присущие воспринятому черты утвари, но также и среди тех определений, которые принадлежат общему вещному характеру наличного, мы не находим воспринятости воспринятого, кото­рой оно, тем не менее, обладает. И все же мы говорим: наличное воспринято, оно *есть* воспринятое. Так что и воспринятость не есть «реальный предикат». Но как она принадлежит наличному? Ведь наличное не претерпевает никакого изменения в силу того, что я его воспринимаю. Оно не испытывает никакого прироста и никакого уменьшения того, что оно есть как это-вот наличное. И конечно, в результате восприятия оно не повреждается и не становится негодным к употреблению. Напротив, в самом смыс­ле воспринимающего схватывания заключено то обстоятельст­во, что воспринятое открывается в нем так, как оно само по себе себя показывает. Так что воспринятость не есть нечто объектив­ное в объекте. Но, возможно, отсюда нужно заключить, что она есть нечто субъективное, принадлежащее не воспринятому, intentum, но акту восприятия, intentio?

Однако уже в анализе интенциональности правомерность этого привычного различения субъекта и объекта, субъективно­го и объективного стала для нас загадкой. Если уж кому-то хо­чется говорить о субъективной сфере, то восприятие как интенциональное никак не может попадать в субъективную сферу, по­скольку оно ее как раз трансцендирует. Воспринятость принад­лежит, по-видимому, интенциональному отношению Dasein, т. е. оно — не субъективно и не объективно, хотя мы постоянно должны удерживать следующее: воспринятое сущее, наличное, воспринято и имеет характер воспринятости. Замечательное и загадочное образование эта воспринятость: она принадлежит объекту, но не объективна, она принадлежит Dasein и его интенциональной экзистенции, но не субъективна. Нужно снова и снова настойчиво внушать себе методическую максиму феноме­нологии — не уклоняться до срока от загадочности феноменов и не отодвигать ее в сторону путем насилия со стороны какой-ни­будь дикой теории, более того, нужно позволить загадочности возрастать. Только так она становится уловимой и постижимой в понятии, т. е. понятной и настолько конкретной, что из самой загадочной вещи возникают указания для разгадки феномена. В отношении воспринятости, но также, как это еще обнаружит­ся, и в отношении некоторых других черт, возникает следующая проблема: как может нечто принадлежать наличному без того, чтобы самому быть наличным, и одновременно, как таковое, принадлежать Dasein, не означая при этом ничего субъективно­го? Эту проблему мы сейчас не будем решать, но только заострим, чтобы показать во второй части, что объяснение возможности по­добного загадочного феномена лежит в сущности времени.

Пока понятно одно: воспринятость наличного не налична в нем самом, но принадлежит Dasein, что не означает — субъекту и его имманентной сфере. Воспринятость принадлежит воспри­нимающему интенциональному отношению. Оно делает воз­можным то, что наличное само по себе может выйти навстречу. Акт восприятия открывает наличное и позволяет встретиться с ним определенным способом — в определенном *открытии.* Вос­приятие отбирает у наличного его сокрытость и высвобождает его, дабы оно могло показать себя в самом себе. В этом — смысл любой естественной осмотрительности и любого естественного умения ориентироваться в чем-то; это так именно потому, что в самом восприятии в соответствии с его интенциональным смыс­лом заключен такой способ открывать сущее.

Когда указывают, что восприятие соотносится с восприня­тым, тем самым еще не отделяют в достаточной мере восприятие от голого представления, воспроизведения в представлении. И представление тоже определенным образом соотносится с чем-то, с сущим, и может даже, как и восприятие, соотноситься с наличным. Например, я могу сейчас представить себе вокзал в Марбурге. При этом я соотношусь не с представлением и подра­зумеваю не представленное, но вокзал как нечто наличное в Марбурге. Однако в таком чистом представлении это наличное схватывается иным способом и дано иначе, чем в непосредст­венном восприятии. Эти существенные различия в интенцио­нальности и в intentum нас здесь не интересуют.

Восприятие есть *высвобождающее позволение встретиться* наличному. Трансцендирование представляет собой открытие. Dasein экзистирует как открывающее. Открытость наличного — это то, что делает возможным его высвобождение как выходяще­го навстречу. *Воспринятость,* т. е. специфическое высвобожде­ние сущего в восприятии, есть *модус открытости вообще.* От­крытость представляет собой определение высвобождения так­же и в произведении, и в суждении о...

Мы спрашиваем: что относится к открытию сущего, т. е. в на­шем случае — к воспринятости наличного? Модус открытия и модус открытости наличного должны, очевидно, определяться посредством открываемого в них сущего и его способа быть. Я не могу воспринять геометрические соотношения в смысле естест­венного, чувственного восприятия. Но как же иначе модус от­крытия может быть, как бы нормирован и предписан открывае­мым сущим и его способом быть, если не так, что само сущее уже прежде открыто, так что способ схватывания может к нему направиться? С другой стороны, это открытие должно, в свою оче­редь, примериваться к открываемому сущему. Модус возможной открываемости наличного в восприятии должен быть предна­чертан уже в самом восприятии, т. е. воспринимающее открытие наличного должно с самого начала понимать нечто такое, как наличие. В интенции акта восприятия уже с самого начала долж­но заключаться нечто такое, как *понятность наличия.* Верно ли, что это всего лишь некоторое априорное требование, которое мы должны установить, поскольку в противном случае восприни­мающее открытие наличного останется непостижимым? Или можно показать, что в *интенциональности восприятия,* т. е. вос­принимающего раскрытия, заключено нечто такое, как *понима­ние наличия? —* Не только можно показать, но мы это уже показа­ли. Говоря осторожнее, мы уже воспользовались понятностью наличия, принадлежащей интенциональности восприятия, хотя до сих пор и не выделили эту структуру явно. Когда мы в первый раз описывали intentum, т. е. то, на что направлено восприятие, нам нужно было показать против субъективистских лжетолкова­ний, утверждающих, что восприятие-де ближайшим образом на­правлено на субъективное, т. е. на ощущения, что восприятие на­правлено на само наличное. Чтобы это увидеть, говорили мы то­гда, нам нужно только обратить внимание на заключенную в са­мом восприятии тенденцию схватывания или присущий воспри­ятию смысл направленности (Richtungssinn). В соответствии со своим смыслом направленности восприятие интендирует на­личное в его наличии. Это — составная часть смысла направлен­ности, т. е. интенция направлена на раскрытие наличного в его наличии. В ней самой заключена уже понятность наличия, хотя и допонятийная. В этом понимании то, что означает наличие, выявлено, распахнуто, мы говорим — разомкнуто. Мы говорим о *разомкнутости,* данной в понимании наличия. Такое понимание наличия уже заключено предварительно как допонятийное в intentio воспринимающего открытия как такового. Здесь «предварительно» не означает, что я, чтобы воспринять наличное или его открыть, якобы, должен заранее по-настоящему прояснить для себя смысл наличия. Предварительное понимание — не предварительное в порядке времени, которое мы измеряем по часам. Предварительность понимания, принадлежащего вос­принимающему раскрытию наличия, означает, скорее, нечто противоположное: понимание наличия или действительности в смысле Канта предварительно таким образом, что я как раз вовсе и не должен его заранее в собственном смысле слова осуществить, но что оно заключено, как мы увидим, в глубинном устрое­нии самого Dasein, а именно в том, что Dasein, экзистируя, уже понимает способ бытия того сущего, с которым оно как экзистирующее соотносится, совершенно независимо от того, в какой степени это наличное открыто, открыто ли оно в достаточной мере и соразмерно его сути или нет. Интенциональности вос­приятия принадлежат не только intentio и intentum, но, помимо этого, *понимание способа бытия, интендируемого в intentum.*

Каким образом это предварительное допонятийное понима­ние наличия (действительности) заключено в открытии налич­ного, что означает это «заключено» и как оно возможно — всем этим мы будем заниматься позже. Сейчас важно только увидеть в общих чертах, что раскрывающее отношение к наличному удер­живается в понимании наличия и что этому способу соотносить­ся (Verhalten) [с наличным], т. е. экзистенции Dasein, принадле­жит *разомкнутость наличия.* В этом — условие возможности *от­крыть наличное.* Способность стать открытым, т. е. воспринимае­мость наличного, предполагает разомкнутость наличия. *Воспри­нимаемость основывается,* с точки зрения условия своей возмож­ности, в *понимании наличия.* Только если мы, таким образом, про­следим воспринимаемость воспринимаемого вплоть до ее фунда­мента, т. е. проанализируем само понимание наличия, по сущест­ву принадлежащее полной интенциональности восприятия, мы будем в состоянии прояснить смысл так понятого наличия или, говоря языком Канта, смысл существования, экзистенции.

Эта понятность бытия есть, очевидно, то, к чему прибегает Кант, хоть он и не видит этого явно, когда говорит, что существо­вание, действительность тождественны восприятию. Не давая пока ответа на вопрос о том, как следует интерпретировать дей­ствительность, мы должны постоянно иметь в виду, что по отно­шению к кантовой интерпретации — действительность равна восприятию — постоянно заявляет о себе множество структур и структурных моментов, к которым Кант по сути прибегает. В первую очередь, мы сталкиваемся с интенциональностью. Ей принадлежит не только intentio и intentum, но столь же изначаль­но и некий модус открытости открытого в интенции (intentio) intentum. Сущему, воспринятому в восприятии, принадлежит не только то, что оно открыто, но и то, что способ бытия открытого сущего понят, т. е. разомкнут. Поэтому мы проводим различие не просто терминологическое, но по существу дела, между *откры­тостью сущего* и *разомкнутостью его бытия.* Сущее может быть раскрыто, будь то на пути восприятия или с помощью какого-то иного доступа к нему, только если бытие уже разомкнуто, только если я его понимаю. Только тогда я могу спросить, действитель­но ли оно или нет, и задаться целью каким-то путем установить действительность сущего. Теперь, должно быть, мы сумеем точ­нее выявить связь между открытостью сущего и разомкнутостью его бытия и показать, как разомкнутость (выявленность) бытия фундирует, т. е. предоставляет основание, фундамент, возможно­сти открыть сущее. Иначе говоря, теперь мы сумеем понятийно ухватить различие между открытостью и разомкнутостью как возможное и необходимое, но также и постичь возможное един­ство обоих. Здесь заодно заключена и возможность уловить раз­личие между открытым в открытии сущим и разомкнутым в разомкнутости бытием, т. е. фиксировать различие между бытием и сущим, онтологическую дифференцию. Занимаясь проблемой, поставленной Кантом, мы приходим по ходу дела к вопросу об *онтологической дифференции.* Только на пути решения этой ос­новной онтологической проблемы мы, возможно, сумеем не только позитивно обосновать тезис Канта: «Бытие не есть реаль­ный предикат», но, заодно, и позитивно дополнить его некото­рой радикальной интерпретацией бытия вообще как наличия (действительности, существования).

Мы видим теперь, что возможность установить онтологиче­ское различие, очевидно, связано с необходимостью исследо­вать интенциональность, т. е. способ доступа к сущему, хотя это не означает, что способ доступа к любому сущему представляет собой восприятие в смысле Канта.

Когда Кант отождествляет действительность и восприятие, он не ставит во главу угла разъяснение смысла действительности или существования. Он остается на отдаленных подступах к это­му проблемному полю, и эти подступы для него теряются в не­внятице. Тем не менее, путь, который Кант прокладывает, обра­щаясь к субъекту в самом широком смысле слова, ведет в единст­венно возможном и верном направлении. Неверно, что это на­правление интерпретации бытия, действительности, существования, экзистенции было впервые указано философией Нового времени после Декарта посредством явной ориентации фило­софской проблематики в направлении субъекта. Направлен­ность на субъект, соответственно, на то, что, по сути, этот тер­мин подразумевает, наше Dasein, избирает также уже совсем не субъективистски ориентированная постановка вопроса в антич­ности, принадлежащая Платону и Аристотелю. Но это не озна­чает, что позволительно интерпретировать глубинную тенденцию философии Платона и Аристотеля некоторым образом в духе Канта, как это произошло в Марбургской школе уже много лет тому назад. Греки двигались в своей попытке объяснить бы­тие в том же направлении, что и Кант, когда они восходили к λόγος. Логос обладает особым свойством — делать явным, нечто открывать, соответственно,— размыкать, хотя греки различали одно и другое так же мало, как и философия Нового времени. Λόγος есть глубинный образ действия (Verhaltung), принадлежа­щий ψυχή, некое άληθεύειν, делание-явным, которое присуще ψυχή в самом широком смысле или νοΰς: эти термины будут скверно поняты, если переводить их бездумно как «душа» и «дух» и ориентироваться на соответствующие понятия. Душа беседует сама с собой, говорит Платон, о бытии; она проговари­вает сама с собой бытие, бытие-иным, самость, движение, по­кой и тому подобное, т. е. она уже понимает, находясь сама с со­бой, нечто такое, как бытие, действительность, существование и т. д. Λόγος ψυχής есть горизонт, в который вступает всякая деятельность, направленная на объяснение бытия и действи­тельности. Любая философия, так или иначе постигающая «субъект», так или иначе помещающая его в центр философ­ского исследования, прибегает в объяснении глубинных онто­логических феноменов к душе, духу, сознанию, субъекту, Я. Античная, равно как и средневековая онтология, не есть, как это мнит ставшее привычным невежество, чисто объективная онтология, исключающая сознание, но своеобычие античной и средневековой онтологии состоит именно в том, что сознание и Я берутся как сущие в том же смысле, в каком и объективное бе­рется в качестве сущего. Об этом свидетельствует то обстоя­тельство, что античная философия ориентировала свою онто­логию на логос, и можно было бы с определенной долей истины сказать, что античная онтология есть логика бытия. Это верно постольку, поскольку логос представляет собой такой феномен, который должен прояснить, что значит бытие. «Логика» бытия не означает, однако, что онтологические проблемы, якобы, сво­дятся к логическим в смысле школьной логики. Восхождение к Я, душе, сознанию, духу и Dasein необходимо по вполне содер­жательным причинам.

Мы можем выразить эту согласованность в направлении пу­тей философской интерпретации бытия и действительности при помощи иной формулировки проблемы. Бытие, действитель­ность, существование относятся к наиболее общим понятиям, которые Я как бы приносит с собой, и которые поэтому называ­ли и называют «прирожденными идеями», ideae innatae. Они с самого начала заключены в человеческом Dasein. Оно приносит с собой, согласно своему бытийному устроению, некое видение, ίδείν, некое понимание бытия, действительности, существова­ния. Лейбниц говорит в разных местах, хотя и гораздо грубее и размытее, чем Кант, что только в рефлексии, направленной на самих себя, мы схватываем, что такое бытие, субстанция, тожде­ство, длительность, изменение, причина, действие. Учение о прирожденных идеях господствует более или менее отчетливо во всей истории философии. Оно есть, впрочем, скорее способ уклониться от проблемы, отставить ее в сторону, чем ее решить. Все слишком просто сводится к некоему сущему и некоему его свойству — врожденности, причем саму врожденность далее уже не разъясняют. Врожденность, как бы смутно она тут не схватывалась, не может быть понята в психологически-биологическом смысле. Здесь хотят сказать, что бытие и существование поняты *раньше,* чем сущее. Это не значит, однако, что бытие, существо­вание и действительность суть то, что каждый отдельный инди­видуум в своем биологическом развитии улавливает ближайшим образом, скажем, что дети ближайшим образом понимают, что такое существование. Это многозначное выражение «врожден­ность» только намекает на более раннее, предшествующее, а priori, на то, что после Декарта и вплоть до Гегеля отождествляют с субъективным. Из этого тупика проблему можно вывести (т. е. впервые поставить как проблему) только тогда, когда поставлен вопрос о том, что означает врожденность, как она возможна на основании бытийного устроения Dasein, как ее нужно очерчи­вать. Врожденность не есть психологически-биологический факт, но ее смысл заключается в указании, что бытие, существо­вание суть более ранние, чем сущее. Врожденность нужно пони­мать в философски-онтологическом смысле. При этом непозво­лительно думать, что упомянутые понятия и основоположения потому врожденные, что все люди признают правильность этих положений. Согласие людей по поводу правильности закона *противоречия* есть только знак врожденности, но не основание. Ссылка на всеобщее согласие и единодушие — еще отнюдь не философское обоснование логической или онтологической ак­сиомы. Мы увидим, феноменологически исследуя второй тезис: всякому сущему принадлежит «что» и способ-быть, что там от­крывается тот же самый горизонт, т. е. [предпринимается] по­пытка прояснить понятия бытия, обратившись к вот-бытию че­ловека. Правда, тут обнаружится, что это обращение именно в связи с обсуждаемой проблемой в античной и средневековой он­тологии сформулировано не так членораздельно, как у Канта. Но фактически этот горизонт здесь налицо.

Нам стало понятно в разных отношениях, что критическое обсуждение тезиса Канта приводит к необходимости экспли­цитной онтологии Dasein. Ведь только на основе выделения он­тологического глубинного устроения Dasein мы будем в состоя­нии в достаточной мере понять тот феномен, который подчи­нен идее бытия — понимание бытия, которое лежит в основе всякого отношения к сущему и ведет его за собой. Только когда мы поймем онтологическое глубинное устроение Dasein, мы сможем прояснить для себя, как в вот-бытии (Dasein) возможно понимание бытия. Но нам стало также понятно, что онтология Dasein представляет собой скрытую цель и постоянное, более или менее явное, требование всей истории развития западной философии. Это можно, однако, увидеть и доказать только [в том случае,] если само это требование членораздельно сформу­лировано и в основных чертах исполнено. Обсуждение тезиса Канта привело нас, в частности, к фундаментальной онтологи­ческой проблеме, к вопросу о различии бытия и сущего, к проблеме онтологической дифференции. Разъясняя тезис Канта, мы на каждом шагу наталкивались на проблемы, хотя, собственно, не замечали их как таковые. Так, чтобы основательно обсуждать тезис Канта, необходимо было проанализировать не только отождествление существования, действительности с аб­солютным полаганием, но и отождествление бытия вообще с полаганием вообще, т. е. необходимо было показать, что и полагание (позиция) имеет интенциональную структуру. Мы вер­немся к этому при обсуждении четвертого тезиса, когда будем работать с бытием в смысле «есть», выраженном копулой; Кант интерпретирует такое «есть» как respectus logicus, т. е. полагание бытия вообще. Бытие, которое Кант рассматривает как тожде­ственное полаганию, он понимает как «есть», положенное в качестве связи (связки) субъекта и предиката в предложении. Для его анализа нам требуется выявление структуры присущего предложению характера полагания.

Предварительное прояснение интенциональности привело нас, далее, к различию между бытийным устроением сущего объ­ективно и сущего субъективно или Dasein, которое экзистирует. Очевидно, это отличение сущего, которое есть мы сами, от суще­го, которое не есть мы сами, говоря формально по-фихтеан­ски,— между Я и не-Я, вовсе не случайно, но есть нечто такое, что должно некоторым образом навязывать себя уже естествен­ному сознанию, то, вокруг чего с самого начала были сосредото­чены усилия философии. Мы разберем это различение, рассмат­ривая третий тезис, так что связь первого тезиса с третьим и чет­вертым станет понятна.

Разъясняя тезис Канта, мы исходили из понятия реальности, вещности, от которого следует отличать существование (Exis­tenz) как нереальную черту. Все же следует поразмыслить над тем обстоятельством, что реальность — в столь же малой степени не­что реальное, как существование — нечто существующее. У Кан­та это находит выражение в том, что для него и реальность, и эк­зистенция суть категории. Реальность представляет собой онто­логическую определенность, которая присуща каждому сущему, будь оно действительное или только возможное, поскольку сущее есть *нечто,* имеет некоторое вещное содержание. Следует не только отличать экзистенцию как нечто нереальное от реальных определений вещей, но столь же необходимо определить онто­логический смысл реальности вообще и спросить, как нужно понимать взаимосвязь реальности и существования и как можно показать возможность этой связи. Такова проблема, которая как бы потаенно заключена в тезисе Канта. Она представляет собой не что иное, как содержание второго тезиса, к обсуждению кото­рого мы переходим. Нельзя упускать из виду, что четыре тезиса связаны между собой. Содержание каждой отдельной проблемы включает в себя содержание остальных. Четыре тезиса формули­руют только внешним образом и все еще скрыто систематиче­ское единство основных онтологических проблем, к которому мы ощупью пробираемся посредством предварительного обсуж­дения этих тезисов.

**ГЛАВА ВТОРАЯ**

Восходящий к Аристотелю тезис средневековой онтологии:

бытийному складу сущего принадлежат что-бытие (essentia) и бытие-в-наличии (existentia)

§ 10. Содержание этого тезиса и его традиционное обсуждение

***а) Предварительное описание традиционного круга про­блем, связанного с различением essentia u exisfentia***

Разбирая первый тезис — бытие не есть реальный предикат,— мы ставили своей целью прояснить смысл бытия, существования и определить относящуюся к этой теме интерпретацию, предло­женную Кантом, более радикально в отношении ее задачи. Мы подчеркивали при этом, что существование отличается от реаль­ности. Реальность сама по себе при этом еще не предстала в каче­стве проблемы, и тем более [для нас еще не стало проблемой] ее возможное отношение к существованию или же различие между ними. Поскольку реальность в смысле Канта означает не что иное, как essentia, разбор второго тезиса, касающегося essentia и existentia, включает в себя все вопросы, поставленные предшест­вующей философией относительно их связи. Эти вопросы Кант далее не разрабатывает, но кладет традиционные мнения в осно­ву своих рассуждений как нечто само собой разумеющееся. В хо­де обсуждения этого второго тезиса становится еще более понят­но, насколько сильно проблема Канта укоренена в античной и средневековой традиции. Хотя второй тезис тесно связан с тези­сом Канта, тем не менее, его разбор вовсе не сводится к повторе­нию кантовой проблемы, поскольку теперь под именем *essentia* сама *реальность становится онтологической проблемой.* Вследст­вие этого проблема заостряется: каким образом реальность и су­ществование принадлежат тому или иному сущему? Каким обра­зом реальное может обладать существованием? Как следует определить онтологическую взаимосвязь реальности и существования? Мы не только сталкиваемся здесь с принципиально но­выми проблемами, но заодно и кантова проблема становится бо­лее острой.

Мы можем охарактеризовать нашу новую проблему, соотно­сясь с понятием *онтологической дифференции.* Здесь речь идет о различии сущего и бытия. Онтологическая дифференция озна­чает: сущее характеризуется всякий раз именно через принадле­жащий ему склад бытия. Само же это бытие не есть некоторое су­щее. При этом остается темным, что именно относится к бытию того или иного сущего. До сих пор, опираясь на Канта, мы пони­мали выражение «бытие» как «существование» (Existenz), «нали­чие» (Dasein), «действительность», т. е. как *способ,* каковым дей­ствительное, существующее *есть.* Теперь, однако, должно обна­ружиться, что бытийный склад сущего не исчерпывается прису­щим ему способом *быть,* если под этим мы понимаем действительность, наличие, существование. Более того, следует отчет­ливо понимать, что каждому сущему, независимо от того, *как* оно есть, свойственно быть тем-то и тем-то. В бытийный склад каждого сущего входит некое «что», характер содержания, содержательности (Sachcharakter) или, как говорит Кант, вещность (Sachheit), реальность. Реальность точно так же не есть нечто су­щее, реальное, как существование и бытие не есть нечто сущест­вующее и сущее. Таким образом, различие между realitas (или essentia) и existentia не совпадает с онтологической дифференцией, но относится лишь к одному различенному в онтологической дифференции члену, т. е. ни realitas, ни existentia не есть нечто су­щее, но они вместе как раз и образуют структуру бытия [сущего]. Различие между realitas и existentia отчетливее артикулирует бы­тие в присущем ему существенном складе.

Мы видим теперь, что онтологическая дифференция сама по себе вовсе не так проста, как это представляется на основании ее голой формулировки. Напротив, дифференцированное в этой дифференции, то, на что нацелена онтология,— само бытие — обнаруживает в себе все более и более богатую структуру. Второй тезис должен подвести нас к проблеме, которую мы разбираем во второй части под именем глубинной артикуляции (Grundartikulation) бытия, т. е. — [к разъяснению] определенности каждого сущего в отношении его бытия посредством сущности (essentia) и возможного существования.

Традиционное обсуждение второго тезиса, утверждающего, что каждому сущему принадлежит essentia и existentia или воз­можное существование, лишено прочного основания и доста­точно надежного руководящего принципа. Сам по себе факт это­го различия между essentia и existentia известен со времен Ари­стотеля и принят как нечто само собой разумеющееся. Пробле­матичным для традиции остается вопрос, как следует это разли­чие определять. В античной философии этот вопрос не был по­ставлен, и только в Средние века проблема различия и взаимо­связи, distinctio et compositio, между содержательными чертами того или иного сущего, с одной стороны, и способом его бытия, с другой, становится животрепещущей. Но это происходит не на фоне постановки основного вопроса об онтологической диффе­ренции, который как таковой еще не был усмотрен, но опять же в пределах того круга проблем, с которым мы столкнулись в связи характеристикой кантова тезиса. Впрочем, теперь речь идет не столько о познаваемости и доказуемости существования Бога, сколько о еще более исходной проблеме отличия понятия Бога как некоторого бесконечного сущего, ens infimtum, от сущего, которое не есть Бог, ens finitum. Мы уже слышали, занимаясь ха­рактеристикой тезиса Канта, что сущности Бога, essentia dei, принадлежит существование. Это положение Кант не оспарива­ет. Он оспаривает лишь то, что люди в состоянии такого рода су­щее, сущности которого принадлежит существование, положить некоторым абсолютным образом; иными словами, что они спо­собны его непосредственно воспринимать или — в самом широ­ком смысле — созерцать. Бог есть такое сущее, которое согласно своей сущности никоим образом не может не существовать. Ко­нечное же сущее может и не существовать. Это означает следую­щее: тому, что оно есть, его realitas не присуще с необходимостью существование. В случае же, если такое возможное сущее (ens finitum) или, иначе говоря,— его реальность действительно осу­ществлена, в случае, если это возможное [сущее] существует, то­гда, очевидно, возможность и действительность, грубо говоря, сошлись воедино. Возможное действительно осуществилось, essentia теперь действительна, существует. Возникает вопрос: как следует понимать отношение, связывающее содержатель­ный характер некоего действительно сущего и его действительность. Теперь мы имеем дело уже не только с кантовой пробле­мой, с действительностью вообще, но с вопросом: *как соотно­сятся действительность некоего сущего и его реальность.* Мы ви­дим, что и эта онтологическая проблема, которая во второй час­ти [нашего курса] вновь приведет нас к основному вопросу арти­куляции бытия, ориентирована в традиции на обсуждении про­блемы Бога, понятия Бога как ens perfectissimum[[68]](#endnote-68). Заново утвер­ждается старое аристотелево отождествление, приравнивающее πρώτη φιλοσοφία, первую науку, науку о бытии, к θεολογία. Мы должны теперь сделать для себя эту взаимосвязь еще более внят­ной, дабы правильно ухватить содержание второго тезиса и су­меть извлечь из традиционного его обсуждения в Средние века нечто с философской точки зрения решающее. Разъясняя содер­жание тезиса, мы вынуждены ограничиться только существен­ными его моментами и дать лишь беглую характеристику про­блемы. Мы не можем подробно излагать исторические перипе­тии дискуссии о связи и различии сущности и существования, essentia et existentia, в схоластике (Фома и более поздние томист­ские школы, Дунс Скот, Суарес — испанский схоласт эпохи Контрреформации); мы попытаемся, скорее, характеризуя со­держание основных учений, скажем,— точку зрения Фомы Аквинского, Дунса Скота и Суареса, дать представление о том, как схоластика излагала эту проблему, и одновременно о том, как в самом этом изложении проблемы, в подходе к ней, обнаружива­ется воздействие античной философии.

Суарес принадлежит так называемой поздней схоластике, которая вновь возродилась в ордене иезуитов в эпоху Контрре­формации. Фома был доминиканцем, О. Рг., Дунс Скот — фран­цисканцем OFM[[69]](#endnote-69). Суарес — мыслитель, наиболее существенно повлиявший на философию Нового времени. Декарт непосред­ственно от него зависит и сплошь да рядом использует его терми­нологию. Именно Суарес впервые систематизировал средневековую философию и прежде всего — онтологию. До этого Сред­невековье, в том числе и Фома, и Дунс Скот, имело дело с антич­ностью лишь в комментариях, которые последовательно разъяс­няли тексты. Основополагающий трактат античности, «Мета­физика» Аристотеля, не представляет собой связного сочинения и не имеет систематически выстроенной композиции. Суарес видел это и стремился указанный изъян, как он это понимал, устранить, впервые попытавшись придать онтологическим про­блемам систематическую форму, определившую членение мета­физики на разделы на несколько веков вперед, вплоть до Гегеля. В соответствии с этим членением различаются metaphysica generalis, общая онтология, и metaphysica specialis, а именно — cosmologia rationalis, онтология природы, psychologia rationalis, он­тология духа (des Geistes), theologia rationalis, онтология Бога. Эта расстановка философских дисциплин заново воспроизведе­на в «Критике чистого разума» Канта. «Трансцендентальная ло­гика» соответствует в своей основе общей онтологии. Темы, с ко­торыми Кант имеет дело в «Трансцендентальной диалектике»,— проблемы рациональной психологии, космологии и теологии,— соответствуют постановкам вопросов в новой философии. Суа­рес, изложивший свою философию в «Disputationes metaphysiсае» (1597), не только в значительной степени повлиял на дальнейшее развитие католического богословия, но и вместе со сво­им товарищем по ордену Фонсекой оказал существенное воз­действие на протестантскую схоластику в XVI и XVII веках. Основательность и философский уровень обоих авторов куда выше, чем то, чего достиг, скажем, Меланхтон в своих коммента­риях на Аристотеля.

Проблема отношения сущности и существования имеет, пре­жде всего, богословское значение, которое, понятое в узком смысле, нас сейчас не интересует. Она касается проблем христологии, и поэтому по сей день обсуждается в богословских шко­лах, в первую очередь — в связи с философскими воззрениями отдельных орденов. Спор до сих пор не разрешен. Поскольку именно Фома считается самой авторитетной фигурой в схола­стике, и поскольку именно ему церковь оказывает предпочте­ние, иезуиты, придерживающиеся в своих воззрениях учения Суареса, который, пожалуй, наиболее остро и правильно видел проблему, заинтересованы в том, чтобы свою точку зрения привести в соответствие с мнением Фомы. Еще в 1914 г. они испра­шивали непосредственно у Папы решения по поводу того, обя­зательно ли в указанном вопросе во всем следовать Фоме. Во­прос был решен отрицательно: имеется в виду не решение ех cathedra, но такое решение, которое должно указывать ориен­тиры в богословском и философском познании. Упомянутые вопросы интересуют нас не прямо, но как способ понять пред­шествующую античную философию и, с другой стороны, те проблемы, которые впоследствии поставит перед собой Кант в «Критике чистого разума» и Гегель в «Логике». История вопро­са весьма запутанна и по сей день остается непроясненной.

Ближайшим образом, наша проблема восходит к арабской фи­лософии, в первую очередь,— к Авиценне и его комментарию на Аристотеля. Однако на арабский аристотелизм существенное влияние оказал неоплатонизм и особенно одно сочинение, играв­шее большую роль в Средние века и называвшееся «Liber de causis», «Книга причин». Это сочинение долгое время считалось трудом Аристотеля, но в действительности это не так. [Интересующее нас] различение можно найти у Плотина, Прокла, Ямвлиха, отсюда оно перешло к Дионисию Псевдо-Ареопагиту. Все эти авторы имели особое значение для средневековой философии.

Нашу проблему следует рассматривать в философском кон­тексте различения понятий бесконечного и конечного сущего. У Суареса это различение помещено в еще более широкий кон­текст. В первой части трактата «Disputationes metaphysicae» (он включает в себя 54 диспутации), охватывающей disputatio I-XXVII, речь идет о communis conceptus entis ejusque proprietatibus[[70]](#endnote-70), о бытии и его свойствах. Первая часть метафизики имеет дело с бытием вообще, причем безразлично, какое именно сущее подразумевается. Во второй части, disp. XXVIII — LIII, речь идет о бытии определенного сущего. Во всей совокупности сущего Суарес фиксирует фундаментальное различие между ens infinitum, deus, и ens finitum, creatura[[71]](#endnote-71). Последняя диспутация имеет дело с ens rationis, т. е., как любят сейчас говорить,— с идеальным бытием. Суарес — первый, кто попытался, пусть робко, показать, что, вопреки общепринятому в схоластике мнению, ens rationis также является предметом метафизики. Хотя исследование бытия в общем представляет собой одну из существенных задач метафи­зики, тем не менее, Бог как primum и praecipuum ens[[72]](#endnote-72) есть, одно­временно, id, quod est totius metaphysicae primarium objectum, et primum significatum et analogatum totius significationis et habitudinis entis *(Opera omnia.* Paris, 1856-61, t. 26, disp. XXXI, prooem.): Бог есть первое и преимущественное сущее, первоочередной предмет всей метафизики, т. е. — всей онтологии, primum significatum — то, что в первую очередь значимо, т. е. представляет собой значе­ние всех значений, и primum analogatum — т. е. то, к чему возво­дится каждое высказывание о сущем и всякое понимание бытия. Старое убеждение гласит: поскольку всякое сущее, которое есть в действительности, исходит от Бога, к Нему должно быть возведе­но, в конечном счете, и всякое понимание бытия.

Первое divisio entis — это подразделение сущего на ens infinitum и ens finitum. Суарес обсуждает в disputatio XXVIII ряд фор­мулировок этого различия, которые уже возникали в предшест­вующей философии и отчетливо зафиксированы терминологи­чески. Вместо того чтобы подразделять сущее на конечное и бесконечное, можно также говорить об ens a se и ens ab alio: о су­щем, которое есть из себя самого, и таком сущем, которое полу­чает бытие от другого. Суарес возводит это различение к Авгу­стину, в основе же своей оно неоплатоническое. В связи с этим говорят также об aseitas (Aseität) Бога. Этому различению соот­ветствует следующее: ens necessarium et ens contingens, необходи­мо сущее и сущее обусловленным образом. Еще одна формули­ровка обсуждаемого различия звучит так: ens per essentiam и ens per participationem, сущее, которое существует на основании сво­ей сущности и сущее, которое существует лишь благодаря прича­стности некоторому в собственном смысле сущему. Здесь мы обнаруживаем отзвук старого Платонова термина μέθεξις[[73]](#endnote-73). Следующее различие говорит об ens increatum и ens creatum — нетварном и тварном, сотворенном сущем. Наконец, последнее различие звучит так: ens как actus purus и ens potentiale, сущее как чистая действительность и сущее, чреватое возможностью. Ведь даже то, что действительно, но не есть Бог, постоянно пребывает в возможности не быть. Даже будучи действительным, такое су­щее еще и возможное, а именно: оно обладает возможностью не быть или быть чем-то иным по сравнению с тем, что оно есть, в то время как Бог в соответствии со своей сущностью никоим об­разом не может не быть. Суарес избирает в качестве основного первое членение всей совокупности сущего на ens infinitum и ens finitum, хотя признает правильность и остальных формулировок. Это различение использует и Декарт в своих «Размышлениях». Мы увидим, что для более глубокого философского понимания этого различения, совершенно независимо от богословской ориентации, независимо также от того, существует Бог в дейст­вительности или нет, решающее значение имеет деление сущего на increatum и creatum.

Именно исходя из этого различия, которое неявно присутст­вует повсюду, даже там, где оно не названо, мы будем понимать интересующую нас проблему схоластики и, вместе с тем, связан­ные с ней трудности, или даже невозможность продвинуться по указанному пути. Ens infinitum есть в то же время necessarium, оно не может не быть, оно *есть* per essentiam, его сущности при­надлежит действительность, оно есть actus purus, чистая дейст­вительность без всякой возможности. Его essentia есть его existentia. В этом сущем существование (Existenz) и сущность (Wesenheit) совпадают. Поскольку в этом сущем essentia и existentia совпадают, для него, очевидно, не может возникнуть проблемы их различия, тогда как в отношении ens finitum она не­избежно должна напрашиваться сама собой. Ведь ens per participationem только получает свою действительность [от другого]. Возможному, тому, что может быть тем-то и тем-то, иными сло­вами, тому, что есть [только] в смысле своего «что», лишь случа­ется быть действительным.

После того как Суарес завершает во второй части своих «Disputationes» обсуждение ens infinitum, обсуждение понятия этого сущего и вопроса о его познаваемости, он переходит в disputatio XXXI ff. к онтологическому исследованию ens finitum. Первая задача состоит в определении communis ratio entis finiti seu creati, общего понятия конечного или тварного сущего. Общая сущ­ность тварного сущего разбирается в disputatio XXXI, имеющей характерное название: *De essentia entis finiti ut tale est, et de illius esse eorumque distinctione,* «О сущности конечного сущего как таково­го и о его бытии и их различии». Суарес, как и Фома, очень часто употребляет термин esse в смысле existentia.

***б) Предварительное определение понятий esse (ens), essentia и existentia в горизонте античного и схоластического понимания***

Следует *очертить границы понятий* essentia и existentia, которые постоянно используются в обсуждении интересующего нас те­зиса, причем, оставаясь в тех пределах, которых достигает их по­нимание в античности и схоластике. Для разъяснения понятий essentia и existentia мы выберем не чисто исторический путь, но будем ориентироваться в нашем движении на *Фому,* который подхватывает традицию и передает ее дальше, придав ей определенную форму. Фома занимается понятием essentia в одном не­большом, но важном юношеском сочинении, озаглавленном «De ente et essentia», или «De entis quidditate».

Прежде чем мы начнем разбирать понятие essentia, нужно хоть в какой-то мере научиться ориентироваться в понятиях esse и ens, ведь они образуют предпосылки для всей последующей философии.

Понятие сущего (ens), или, как говорит схоластика, conceptus entis, должно быть схвачено двояким образом: как conceptus formalis entis и как conceptus objectivus entis. По поводу conceptus formalis нужно заметить следующее. Форма, μορφή, есть то, что делает нечто действительным. Forma, formalis, formale не означа­ет «формальное» в смысле формалистического, пустого, бессо­держательного, но, напротив, conceptus formalis есть действи­тельное понятие, т. е. схватывание в понятии — в смысле actus concipiendi или conceptio. Когда Гегель занимается понятием в своей «Логике», то он, вопреки привычному словоупотреблению своего времени, понимает термин «понятие» в схоластическом смысле, как conceptus formalis. Понятие означает для Гегеля «мышление в понятии» и «мыслимое в понятии» в единстве, ибо для него мышление и бытие тождественны, т. е. принадлежат друг другу. Conceptus formalis entis есть мышление сущего в поня­тии (Begreifen), или, говоря более общо и более осторожно, — схватывание (Erfassen) сущего. Это то, что мы, среди прочего, называем пониманием бытия (Seinsverstandnis) и будем исследо­вать подробнее. Мы говорим о понимании бытия, ибо этому по­ниманию не обязательно принадлежит эксплицитное понятие.

А что называется *conceptus objectivus* entis? От conceptus forma­lis entis, от понимания бытия, от мышления его в понятии следу­ет отличать conceptus objectivus entis. «Объективное», objectivum, есть то, что в ответ на схватывание или понимание брошено на­встречу и лежит напротив, противолежит, как схватываемое, как внятный объект понятия, как само по себе мыслимое в поня­тии, в качестве его содержания или, как еще говорят,— значения. Выражение conceptus objectivus в схоластике часто равнозначно термину ratio, ratio entis, соответствующего, в свою очередь, гре­ческому словоупотреблению. Conceptus, concipere отвечает гре­ческому λόγος ούσίας, понятию бытия, ratio, или иначе — intentio intellecta. Intentio здесь следует понимать как intentum intellectum, т. е. интендируемое в понятийной интенции.

Предмет общей онтологии — это, согласно Суаресу, который следует здесь Фоме,— conceptus objectivus entis, объективное по­нятие сущего, т. е. всеобщее в сущем как таковом, значение бы­тия вообще в его совершенной абстракции, т. е. независимо от всякой соотнесенности с каким-либо конкретным сущим. Это понятие бытия есть, согласно воззрениям схоластики, да и фи­лософии вообще, ratio abstractissima et simplicissima, нечто пус­тейшее и простейшее, т. е.— наиболее неопределенное и про­стое, непосредственное. По поводу этого с***а***мого всеобщего и пустого невозможна никакая дефиниция, definiri non potest. Ведь всякая дефиниция должна включать свой предмет в некоторое определение высшего порядка. Стол есть предмет утвари, утварь есть нечто наличное, наличное есть сущее, сущему принадлежит бытие. За пределы же бытия я никогда не выхожу, в любом опре­делении сущего я уже подразумеваю бытие, последнее не есть род и не может быть определено. Суарес говорит, однако, что смысл бытия можно объяснить с помощью некоторого опреде­ленного описания, declarare per descriptionem aliquam[[74]](#endnote-74).

Если исходить из словоупотребления, то ens означает сущее. В соответствии с формой слова ens есть не что иное, как причас­тие от sum, existo, я есмь. Оно означает, таким образом, ens quod sit aliquid actu existens[[75]](#endnote-75) — *что некоторому «нечто» присуще наличие (Vorhandenheit), действительность[[76]](#endnote-76).* В этом значении выражение [«ens»] употреблено как sumptum participaliter, в смысле причас­тия. Ens, сущее, может быть понято также nominaliter, vi nominis, как существительное. «Ens» означает тогда не столько, что нечто существует, т. е. подразумевает не столько нечто, обладающее существованием, сколько id, quod sit habens essentiam realem est[[77]](#endnote-77), то, что существует, обладая определенной реальностью, само су­ществующее, сущее, *res.* Каждому ens присуще то, что оно есть res. Кант говорит: реальность, вещность. Теперь суммируем сказанное о двойном значении выражения ens, «сущее». В качестве *причастия* оно говорит, что сущее определяется посредством не­которого *способа быть.* Смысл причастия заостряет момент су­ществования *(existentia).* Напротив, *номинальное значение* выде­ляет момент res или essentia.

Ens и res, сущее и вещь, означают разное, но, тем не менее, взаимозаменяемы. Каждое сущее есть ens и res, т. е. оно обладает бытием, и оно обладает бытием как то-то и то-то. Res [схватывается терминологически] более точно как essentia realis или коротко — essentia: содержательная сущность, чтойность, вещность (realitas).

Как Фома характеризует вещность (realitas), свойственную каждому сущему? Это становится ясно на основании различных обозначений для вещности, которые он собирает вместе: все они восходят к соответствующим основным греческим онтологиче­ским понятиям.

Мы должны точнее уловить смысл понятия *реальности* или, как чаще всего говорят в схоластике,— *essentia.* Вещность обо­значается в схоластике, во-первых, как *quidditas —* слово, обра­зованное от quid: quia est id, per quod respondemus ad questionem, *quid* sitres[[78]](#endnote-78). Quidditas есть то, к чему мы обращаемся, когда отве­чаем на вопрос, поставленный относительно некоторого сущего: что оно есть? τί έστιν. Это «что», определяющее τί έστιν, Аристотель схватывает более точно как τό τί ήν είναι. В схоластике переводят: quod quid erat esse, то, чем каждая отдельная вещь со­гласно своему содержанию уже была, прежде чем она действи­тельно осуществилась. Некоторая вещь, окно, стол, уже *была* тем, что она есть, до того как стала действительной. Более того, *необходимо, чтобы она уже была,* чтобы стать действительной, чтобы действительно осуществиться. Вещь должна уже *сбыться* в смысле своей содержательности, коль скоро она может быть действительно осуществлена, иначе ее просто нельзя мыслить как нечто способное осуществиться. То, чем всякое сущее, вся­кое действительное, уже заранее было (schon gewesen ist), называется в немецком языке das Wesen («сущность»). В этом Wesen, τό τί ήν, в «было», заключен момент прошлого, оттенок «зара­нее». Мы обращаемся к quidditas, когда хотим определить, что есть то или иное сущее, primo, в первую очередь, когда решаем, чем собственно это сущее является, illud quod primo concipitur de re[[79]](#endnote-79). Это «прежде всего» не следует понимать ordine originis, в по­рядке возникновения нашего знания, наших сведений (sic enim potius solemus conceptionem rei inchoare ab his quae sunt extra essentiam rei), sed ordine nobilitatis potius et primitatis objecti[[80]](#endnote-80). Koгда мы впервые принимаем нечто к сведению, знакомимся с об­стоятельствами, мы склонны начинать с тех определений вещи, которыми она обладает помимо своей сущности (Wesenheit), со случайными ее особенностями, бросающимися в глаза в первую очередь. Не это «прежде всего» подразумевает слово «primo», но primo in ratione nobilitatis, первоочередное в res, то, *что* есть вещь согласно своей вещности, то, в качестве чего мы ее в этой ее вещности определяем, само же определяющее есть όρισμός, по-латыни — definitio. Поэтому реальность понимается не просто как quidditas, но также в смысле *definitio.* Чтойность, устанавливаемая в дефиниции, есть то самое, что придает каждой вещи свой­ственную ей определенность и надежную отличимость от иного, то, что образует ее очерченность, ее облик. Надежная установленность границ вещи, certitudo (perfectio), определяется более точно как forma, μορφή. Forma в этом значении есть то, что со­ставляет облик сущего и соответствует тому, как вещь выглядит, ее виду — по-гречески είδος, тому, в качестве чего она показыва­ется. Третье значение вещности — forma, по-гречески μορφή, восходит к είδος. To, что составляет подлинную определенность сущего, есть одновременно коренное в нем, радикальное, то, что определяет и задает качества и действия вещи. Поэтому это коренное в сущем, его сущность, обозначают также словом natura — φύσις в аристотелевом словоупотреблении. Мы и сего­дня говорим о «природе вещей».

Наконец, в этом же смысле следует понимать и еще одно обо­значение для вещности, которое чаще всего и используется,— essentia. Это то самое в esse, в бытии некоторого ens, некоторого сущего, что собственно мыслится в нем, когда это сущее схваты­вается в своей действительности,— по-гречески ούσία в одном из значений этого термина.

Мы увидим, что эти различные имена для вещности, для того, что Кант называет реальностью, а схоласты чаще всего обо­значают как essentia realis: quidditas (чтойность), quod quid erat esse (сущность), definitio (определение), forma (облик, вид), na­tura (происхождение),— отнюдь не случайны. Дело здесь вовсе не в том, чтобы дать разные имена одному и тому же. Но все они соответствуют разным направлениям взгляда, в котором может быть установлена вещность вещи, разным точкам отсчета в интерпретации сущности, вещности и, вместе с тем, — бытия суще­го вообще. Вместе с тем, из соответствий с греческими термина­ми видно, что эта интерпретация вещности восходит к тому, как ставились вопросы в греческой онтологии. Именно отсюда гре­ческая онтология сама становится ощутимой в своей основопо­лагающей ориентации.

До сих пор речь шла о том, чтобы при помощи этих обозначе­ний отчетливее увидеть, что означает *один из членов* различия ме­жду essentia и existentia — различия, с которым имеет дело инте­ресующий нас тезис. Теперь мы должны предварительно определить второй член в этом различении — existentia. Сразу бросается в глаза, что понятие существования (existentia) далеко не так од­нозначно схватывается и очерчивается терминологически, как понятие сущности (essentia), хотя essentia и quidditas понимаются именно исходя из esse. Esse, existere в основе своей более изначально. Непрозрачность понятия существования или бытия не­случайна, поскольку это понятие считалось отчасти чем-то само собой разумеющимся. Несмотря на всю неполноту его интер­претации в античности и схоластике, и далее — в философии Но­вого времени вплоть до Канта, мы должны попытаться устано­вить, занимаясь именно феноменологической интерпретацией второго тезиса, в каком направлении двигалось докантианское истолкование смысла бытия. Но трудности, возникающие при попытке однозначно ухватить смысл этого спорного понятия, куда больше, чем те, что связаны с понятием essentia. Теперь мы ни в коем случае не должны бездумно вводить в наши разъясне­ния кантово понятие существования тождественного абсолют­ному полаганию. Занимаясь характеристикой понятия existentia в схоластике и соответствующих понятий античной философии, мы обязаны целиком оставить в стороне интерпретацию, пред­ложенную Кантом, хотя, как позже окажется, кантова интерпре­тация не так уж далеко отстоит от античной, как это могло бы по­казаться на первый взгляд.

Вначале мы весьма предварительно и в общих чертах изло­жим communis opinio схоластики относительно понятия сущест­вования. Античной философии здесь по существу нечего ска­зать. Чаще всего для existentia, existere используется термин esse. Фома, прежде всего, говорит так: esse [т. е. existere] est actualitas omnis formae, vel naturae[[81]](#endnote-81), бытие есть actualitas, т. е. дословно — действительность — каждой сущности и каждой природы или — каждой формы и каждой природы. Что это собственно означает, пока не должно нас интересовать. Бытие есть actualitas. Нечто существует, когда оно есть actu, έργω, на основании некоторого agere, некоторого действия, действования (ένεργείν)*.* Экзистен­ция (existere) в этом наиболее широком смысле, а не так, как *мы* используем этот термин — для обозначения способа бытия Dasein, означает бытие-в-наличии (Vorhandensein), кантово Dasein, действительность. Иными словами, existentia означает *содеянность* (Gewirktheit) или заключенную в содеянности *действи­тельность* (actualitas, ένέργεια, έντελέχεια). Это выражение ис­пользует и Кант для обозначения существования. Немецкое «Wirklichkeit» [как и русское «действительность»] представляет собой перевод латинского actualitas. Феномен, обозначаемый словом actualitas (хотя сам термин пока дает нам немного пищи для размышлений), есть греческое ένέργεια. Посредством actualitas, как принято говорить в схоластике, res extra causas constituitur, благодаря своей действительности некое содержа­ние (eine Sache), т. е. всего лишь возможное, некоторое опреде­ленное «что», полагается или устанавливается вне (или поми­мо) своих причин. Это должно означать, что благодаря актуальности содеянное становится самостоятельным, оно обладает само-стоянием для себя, отдельно от причин и причинения. Та­ким образом, сущее как действительное есть нечто при себе пребывающее, отделенный [от причин] результат, έργον, соде­янное, сделанное. Поскольку нечто посредством действитель­ного осуществления (Verwirklichung) устанавливается как нечто самостоятельное вне, помимо своих причин и как таковое явля­ется *действительным,* оно также поставлено как это действи­тельное и вне, за пределами «ничто». Выражение «существование», existentia, интерпретируется в схоластике как rei extra causas et nihilum sistentia, установленность вещи (Sache) отдель­но от осуществляющих ее причин (Ur-Sachen[[82]](#endnote-82)) и отдельно от «ничто». Мы увидим позже, как эта установленность в смысле actualitas соотносится с положенностью в смысле абсолютного полагания (Position) у Канта.

В то время как essentia или quidditas, чтойность, дает ответ на вопрос: *quid* sit res, ita actualitas respondit questioni *an* sit, сущест­вование отвечает на вопрос: *есть* линечто. Мы можем сформу­лировать рассматриваемый тезис еще и так: вопрос о сущем как сущем может быть поставлен двояко: *что* есть сущее и *есть ли* оно. Каждое сущее может стать мишенью вопроса в форме «что-есть?» и в форме «есть-ли?». Почему это так, мы пока не знаем. В философской традиции это положение вещей прини­мается как само собой разумеющееся, его усматривает всякий. Вещь действительна на основании ее actualitas, существования. В обратной же перспективе, т. е. — с точки зрения действитель­ности, вещь есть нечто, *допускающее* осуществление, нечто воз­можное. Только в обратной перспективе из идеи действительно­сти возникает характеристика вещи как чтойности, realitas, иг­рающая столь важную роль у Лейбница — определение essentia в качестве possibile. У Лейбница то, что Кант обозначает как reali­tas, схватывается в понятии possibilitas, по-гречески — δυνάμει όν[[83]](#endnote-83). На это обозначение Лейбница, очевидно, натолкнуло непо­средственное знакомство с текстами Аристотеля.

Тем самым, мы разъяснили в общих чертах составляющие второго тезиса, [касающегося различия] essentia и existentia. Су­щему принадлежит некоторое «что» (essentia) и некоторое воз­можное «как» (existentia, бытие в наличии). Мы говорим «возможное [как]», поскольку то обстоятельство, что некоторое су­щее существует, вовсе не заключено в его «что».

***в) Различие между essentia и existentia в схоластике (Фома Аквинский, Дунc Скот, Суарес)***

Схоластика устанавливает по поводу отношения между essentia и existentia два положения, которые точнее объясняют рассматри­ваемый нами тезис. Первое положение звучит так: In ente a se essentia et existentia sunt metaphysicae unum idemque sive esse actu est de essentia entis a se[[84]](#endnote-84). В сущем из самого себя сущность (Wesenheit) и, говоря языком Канта, наличное бытие (Dasein) метафи­зически (т. е. онтологически) суть одно и то же, или бытие в дей­ствительности принадлежит сущности, происходит из сущности некоего в себе и из себя сущего. Поэтому, как мы уже подчерки­вали ранее, ens a se прямо называется actus purus, чистой дейст­вительностью, исключающей всякую возможность. Бог не за­ключает в себе никаких возможностей в следующем смысле: о Боге нельзя сказать, что он еще только мог бы стать тем-то и тем-то, но пока еще не стал.

Второе положение гласит: In omni ente ab alio inter essentiam et existentiam est distinctio et compositio metaphysica seu esse actu non est de essentia entis ab alio, в каждом сущем от другого, т. е. — в ка­ждом тварном сущем, имеет место онтологическое различение и сополагание чтойности и способа-быть, или бытие в действи­тельности не принадлежит сущности тварного сущего.

Мы должны теперь точнее определить эти *distinctio* и *com­positio* между essentia и existentia, которые имеют место для каж­дого *ens finitum,* и усмотреть, каким образом эта дистинкция схватывается, дабы в результате яснее разглядеть смыслы, свя­занные с сущностью (Wesenheit) и существованием (Dasein), a также увидеть проблемы, которые здесь неизбежно возникают. Необходимо иметь в виду, как мы уже вскользь заметили, излагая позицию Канта, что даже возможное, res, quidditas, имеет опре­деленное бытие: *бытие* в возможности отличается от *бытия* в действительности. Если реальность и possibile совпадают, то дос­тойно удивления, что у Канта реальность и возможность относятся к различным классам категорий, соответственно,— к каче­ствам и модальностям. Realitas есть точно так же некоторый оп­ределенный способ бытия реального, как действительность — действительного.

Как следует понимать этот способ бытия или, как говорили схоласты — entitas rei, как следует понимать реальность? Каким образом реальность, бытие в возможности, модифцируется в действительность в акте осуществления, т. е. когда действительность присоединяется? Что есть эта присоединяющаяся дейст­вительность, на основании которой возможное становится дей­ствительным? Есть ли она сама некоторая res, так что в каждом действительном сущем имеет место реальное различие, distinctio realis, между essentia и existentia? Или это различие нужно пони­мать иначе? И как нужно его понимать? Что между бытием в воз­можности и бытием в действительности имеется различие, никогда не оспаривалось; возможность — это одно, а действитель­ность—другое. Вопрос заключается в том, есть ли подобное раз­личие в осуществившемся возможном, essentia actu existens, и если есть, то каково оно. Речь идет сейчас о различии между essentia и existentia в ens finitum, ens creatum. B ens increatum нет никакого различия между ними, в нем сущность и существова­ние суть unum idemque.

Мы различаем в схоластике *три точки зрения* на проблему различения сущности и существования или действительности. Во-первых, —томистскую, во-вторых — последователей Скота, в-третьих — позицию Суареса. Мы специально говорим — томистскую, имея в виду при этом как воззрения старой школы Фомы Аквинского, так и представленную отчасти еще и сего­дня точку зрения на различие сущности и существования как реальное — distinctio realis. Что сам Фома думал по этому пово­ду, еще и сегодня установлено не вполне однозначно и безого­ворочно. Но все говорит за то, что он был склонен толковать это различие как реальное.

Мы можем кратко охарактеризовать эти три точки зрения. Фома и его школа понимали различие между essentia и existentia, эту дистинкцию, как некоторую distinctio realis. Согласно Скоту это различие относится к модальности, есть некоторая distinctio *modalis* ex natura rei или, как иначе говорили последователи Ско­та, distinctio *formalis.* Под этим именем дистинкция, введенная в школе Скота, стала широко известна. Суарес и его предшествен­ники понимали различие между сущностью (Wesenheit) и суще­ствованием (Dasein) как distinctio rationis.

Если мы будем принимать эти схоластические воззрения лишь поверхностно и выдавать за «схоластические» в расхожем смысле, т. е. за хитроумные контроверзы, то нам придется вооб­ще отказаться от понимания центральных проблем философии, лежащих в их основании. То обстоятельство, что схоластика ста­вит и обсуждает эти вопросы далеко не полно, не может стать для нас предлогом, чтобы отказаться от продумывания самой про­блемы. Схоластическую постановку вопроса следует оценивать в любом случае куда выше, чем предельную слепоту по отноше­нию к этой проблеме современной философии, не способной подняться на должную метафизическую высоту. Мы должны по­пытаться пробиться к центральному содержанию этой схоласти­ческой проблемы, не дав при этом сбить себя с толку спорам ме­жду отдельными школами, часто и в самом деле очень трудным и изобилующим подробностями. Мы ограничимся в изложении различных учений и споров между их последователями лишь са­мым существенным, что позволит отчетливее увидеть, сколь мало прояснены те проблемы античной онтологии, к постановке которых в конечном итоге и сводятся схоластические дискуссии. Философия Нового времени уже работает с этими постановками как с чем-то само собой разумеющимся. Мы откажемся от того, чтобы излагать и обсуждать отдельные пути аргументации. Глу­бокое знание этой проблемы и ее схоластических корней представляет собой предпосылку для понимания средневекового и протестантского богословия. Мистическое богословие Средних веков, в частности, богословие Мейстера Экхарта, останется даже в общих чертах недоступным, если не освоено учение об essentia и existentia.

Характерная черта *средневековой мистики* состоит именно в том, что она пытается некоторое сущее, полагаемое онтологиче­ски в качестве сущности в собственном смысле — Бога — понять в самом его естестве. При этом мистика приходит к весьма своеобразному созерцанию (Spekulation); своеобразному постольку, поскольку оно идею сущности вообще, т. е. онтологическое определение сущего, essentia entis, преобразует в сущее и превра­щает онтологическое основание сущего, его возможность, его сущность в некоторое в собственном смысле действительное [сущее]. Это удивительное превращение сущности (Wesenheit) как таковой в некоторое сущее само по себе есть предпосылка того, что называется мистическим созерцанием (Spekulation). Поэтому Мейстер Экхарт говорит чаще всего о «сверхсущественной сущности»[[85]](#endnote-85). Иными словами, его интересует собственно не Бог — Бог для него лишь некий предварительный предмет,— но Божество. Когда Мейстер Экхарт говорит «Бог», он имеет в виду Божество, не deus, но deitas, не ens, но essentia, не природу, но то, что за пределами природы, т. е. — за пределами сущности, или, если уж [он имеет в виду] сущность, то такую, которой должно быть как бы отказано в любом экзистенциальном опре­делении, от которой должно быть отторгнуто всякое additio existentiae. Поэтому он говорит также: «Если о Боге сказать, что Он есть, это было бы прибавлением»[[86]](#endnote-86). Это немецкий перевод фразы: «это было бы additio entis», как говорит Фома. «Таким об­разом, Бог в собственном смысле не есть, Он не есть согласно понятию всего тварного»[[87]](#endnote-87). Таким образом, Бог есть для самого себя свое Ничто, или иначе — Он как самая всеобщая сущность, как наиболее чистая, еще не определенная возможность всего возможного есть чистое Ничто. Он есть Ничто по отношению к понятию всякой твари, всякого определенного возможного и осу­ществленного [сущего]. Здесь мы снова находим примечательные параллели с гегелевским определением бытия и его отождествле­нием с ничто. Мистику Средних веков, или точнее, мистическое богословие, вовсе нельзя назвать «мистическим» в нынешнем уничижительном смысле. Оно в высшей степени понятийно.

**α) Томистское учение о distinctio realis между essentia и existentia in ente creato**

Проблема отношения сущности и существования решалась в то­мистской школе так: говорилось, что в действительно сущем «что» этого сущего представляет собой некую иную res, нечто для себя иное по отношению к действительности, т. е. мы имеем некоторое сополагание, compositio *двух реальностей, а* именно — essentia и existentia. Следовательно, различие между сущностью (Wesenheit) и наличием есть distinctio realis. Cum omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens; esse quot pertinet ad quaestionem *an est,* est accidens[[88]](#endnote-88); поскольку все в сущем, что не есть [в кантовом смысле] реальный предикат, называется случайным или привходящим по отношению к данному сущему, точнее, — по отношению к его «что», то действительность или существова­ние, связанные с вопросом, существует ли некоторая res вместе с совокупностью ее реальных определений (Realitäten), есть не что иное, как accidens. Действительность есть нечто привходящее по отношению к «что» данного сущего. Accidens dicitur large omne quod non est pars essentiae; et sic est esse [т. е. existere] in rebus creatis[[89]](#endnote-89), существование не есть часть реальности, но привходит. Quidquid est in aliquo, quod est praeter essentiam ejus, opportet esse causatum, все, что лежит за пределами вещного содержания не­коей вещи, все, что не есть реальный предикат некоей res, должно иметь свою причину, а именно: vel a principiis essentiae... vel ab aliquo exteriori[[90]](#endnote-90), или в самой сущности, или в чем-то ином. На основании самой сущности существование принадле­жит лишь одной res — Богу. Его сущность и заключается в Его существовании. Что же касается тварного, то причина его действительности не находится в нем самом. Si igitur ipsum esse [existere] rei sit aliud ab ejus essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus ejusdem rei[[91]](#endnote-91), т. е. если сущее, существующее, есть нечто иное по сравнению со своей чтойностью, оно с необходимостью долж­но иметь причину. Impossibile est autem, quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei; quia nulla res sufficit, quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cujus esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio[[92]](#endnote-92), од­нако невозможно, чтобы существование (das Existieren) имело своей причиной исключительно сущностные основания вещи (Фома говорит здесь только о сотворенных сущностях), по­скольку никакая вещь согласно своему вещному содержанию недостаточна для того, чтобы быть причиной своего существования. Отголосок этого рассуждения мы находим в одном положе­нии, которое Лейбниц сформулировал под именем закона доста­точного основания, causa sufficiens entis, закона, уходящего своими корнями в обсуждение нашей проблемы взаимоотноше­ния essentia и existentia.

Существование (existere) есть нечто иное по сравнению с сущностью, оно имеет свое бытие как причиненное иным. Omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est[[93]](#endnote-93), каждое ens как ens creatum есть, тем самым, compositum ex esse et quod est, т. е. составлено из существования (Existieren) и что-бытия (Wassein). Это составное, compositum, есть то, что оно есть — compositio realis; или, соответственно: дистинкция между essentia и existentia есть некоторая distinctio realis. Esse или existere в отличие от quod est или esse quod толкует­ся как esse quo или ens quo. Действительность действительного есть нечто иное в том смысле, что она составляет *собственно res.*

Томистский тезис гласит, если мы сравним его с тезисом Кан­та, именно в согласии с последним: существование, наличие (Dasein), действительность не есть реальный предикат, он не от­носится к res некоторой вещи (Sache); будучи, в свою очередь, некоей res, которая присоединяется, привходит к essentia. Кант же стремился в своей интерпретации избежать понимания самой действительности или существования в качестве некоей res, ис­толковывая существование как *отношение* [вещи] к познавательной способности, т. е. толкуя восприятие как полагание.

К числу наиболее значительных учеников Фомы Аквинского, учивших во времена поздней схоластики о реальном различии между сущностью и существованием, принадлежит Эгидий Рим­ский (Aegidius Romanus), умерший в 1316г. Для нас он ценен, пре­жде всего, как автор комментария на «Сентенции» Петра Лом­бардского, благодаря этому комментарию он и стал известен. Эгидий принадлежал Августинскому ордену, из которого позже вышел Лютер. Затем — Иоанн Капреоль (Johannes Capreolus), умерший в 1444 г. Его часто называют princeps Thomistarum, кня­зем томистов. У Эгидия Римского уже отчетливо выражен мотив, заставлявший томистов так упрямо отстаивать реальное различие между сущностью и существованием. Это не что иное, как убежде­ние, что-де без удержания интересующего нас различия как реаль­ного было бы вообще невозможно говорить о тварности вещей. Это различие есть необходимое условие того, что нечто может быть со­творено, т. е. что нечто как возможное допускает преобразование в состояние действительности или, наоборот, будучи, таким обра­зом, конечным, может снова перестать быть. Представители этого томистского учения усматривали в воззрениях своих противников некий тезис, который, отвергая реальность различия [между сущностью и существованием], должен отрицать, тем самым, и воз­можность творения, а значит, собственно, и основной принцип всей соответствующей метафизики.

**β) Учение школы Скота о distinctio modalis (formalis) между essentia и existentia in ente creato**

Содержанием второго учения, принадлежащего Дунсу Скоту, служит понятие distinctio modalis или formalis. Esse creatum distinguitur ex natura rei ab essentia cujus est esse, действительность тварного ex natura rei, из сущности самой вещи, и именно как тварной, отлична от ее сущности. Non est autem propria entitas, но, тем не менее, существование в своем отличии [от сущности] не является в собственном смысле сущим, omnino realiter distincta ab entitate essentiae, некоторым в собственном смысле су­щим, во всех отношениях *реально* отличным от сущности. Esse creatum, existere есть, скорее, modus ejus, *модус* сущности. Это введенное школой Скота формальное различие (distinctio forma­lis) в действительности представляет собой нечто весьма хитро­умное. Дунc Скот характеризует его многими способами. Dico autem aliquid esse in alio ex natura rei, quod non est in eo per actum intellectus percipientis, nec per actum voluntatis comparantis, et universaliter, quod est in alio non per actum alicujus potentiae compa­rantis[[94]](#endnote-94), я говорю, что одно находится в другом ex natura rei, пo природе вещи, quod non est in eo, если оно не находится в нем на основании actus intellectus percipientis, некоей воспринимающей деятельности рассудка, и не на основании некоего действия сравнения. Ex natura rei в другом находится то, что вообще не сводится к какому бы то ни было сравнивающему, определяюще­му, воспринимающему образу действия, но заключено в самой вещи. Dico esse formaliter in aliquo, in quo manet secundum suam rationem formalem, et quidditativam, оно находится в другом for­maliter, согласно своей форме, если пребывает в нем согласно своей чтойности (quidditas)[[95]](#endnote-95). Применительно к нашему примеру это означает, что экзистенция, действительность действительно принадлежит тварному действительному, т. е. существование (Existenz) не есть, говоря языком Канта, нечто обусловленное отношением некоторой res и понятия, понимающего интеллек­та, но, согласно Скоту, она действительно принадлежит действительному, хотя сама не является при этом вещью (res). Где нечто имеется в наличии, там есть и само наличие; оно и находится в наличном, и отличимо от него как нечто, ему принадлежащее. Это происходит, однако, так, что ни само это различие, ни акт различения не способны предоставить некое собственное, так сказать, само по себе сущее содержание, некую в собственном смысле res со своей собственной реальностью.

**γ) Учение Суареса о distinctio sola rationis между essentia и existentia in ente creato**

Третье воззрение, принадлежащее Суаресу, исповедует distinctio sola rationis: это значит, что различие между сущностью и сущест­вованием в тварном сущем есть всего лишь некоторое *понятий­ное* различие. Разъяснения Суареса направлены поначалу на то, чтобы показать, что его позиция по существу согласуется с пози­цией Скота, точнее,— что нет никакой необходимости вводить, как это делает Скот, некоторую специальную дистинкцию — distinctio modalis, ибо эта последняя есть не что иное, как разли­чие, именуемое самим Суаресом «distinctio rationis».

Суарес говорит: Tertia opinio affirmat essentiam et existentiam creaturae... non distingui realiter, aut ex natura rei tanquam duo extrema realia, sed distingui tantum ratione[[96]](#endnote-96). Он отделяет, тем самым, свою точку зрения от обеих упомянутых выше. Его понимание отчетливее фиксирует подлежащие сравнению моменты иссле­дуемого различия: comparatio fiat inter actualem existentiam, quam vocant esse in actu exercito, et actualem essentiam existentem[[97]](#endnote-97). Он подчеркивает, что проблема различия между сущностью и суще­ствованием состоит в том, отличается ли действительно осуще­ствленное «что», т. е. «что» некоего действительно сущего, от его действительности, и если да, то каким образом. Речь идет вовсе не о том, как чистая возможность, essentia как в чистом виде возможное и лишь впоследствии становящееся действительным, отличается от самой действительности, но вопрос таков: можно ли в самом действительном все еще проводить реальное разли­чие между действительностью и содержательной определенно­стью действительного. Суарес говорит: essentia et existentia non distinguuntur *in re* ipsa, licet essentia, abstracte et praecise concepta, ut est in potentia [possibile], distinguatur ab existentia actuali, tan­quam non ens ab ente[[98]](#endnote-98), в самом действительном я не могу реально различить сущность и действительность, в то же время я в со­стоянии мыслить абстрактным образом сущность как чистую возможность и затем фиксировать различие между некоторым несущим, несуществующим и существующим. И далее: Et hanc sententiam sic explicatam existimo esse omnino veram[[99]](#endnote-99), я придерживаюсь того мнения, что это воззрение во всех смыслах истинно. Ejusque fundamentum breviter est, quia non potest res aliqua intrinsece ac formaliter constitui in ratione entis realis et actualis, per aliud distinctum ab ipsa, quia, hoc ipso quod distinguitur unum ab alio, tanquam ens ab ente, utrumque habet quod sit ens, ut condistinctum ab alio, et consequenter non per illud formaliter et intrinsece[[100]](#endnote-100): осно­вание этого третьего воззрения заключается только в одном: не может быть так, чтобы нечто, именуемое «экзистенция», «дейст­вительность», и intrinsece et formaliter, внутренним образом и в соответствии с сущностью конституирующее некую вещь в каче­стве действительной, отличалось бы от самой конституируемой вещи как некое самостоятельное сущее. Ибо тогда экзистенция или действительность сама оказывалась бы некоей res или, как говорит Кант,— реальным предикатом, и обе эти rei, обе вещи,— сущность и существование,— обладали бы бытием. И в этом слу­чае возникал бы вопрос, каким образом то и другое могут соеди­ниться в одном *сущем единстве.* Невозможно мыслить существо­вание как нечто существующее.

Чтобы облегчить подступы к этой проблеме, разрабатывае­мой по-разному в трех различных школах, упомянем вкратце точку зрения схоластики на различие как таковое. В схоластике различаются, если отвлечься от взглядов последователей Скота, distinctio realis и distinctio rationis. Distinctio realis habetur inter partes alicujus actu (indivisi) entis quarum entitas in se seu independenter a mentis abstractione, una non est altera, *реальное различие* имеется тогда, когда среди различенных частей в соответствии с их содержательной определенностью одно не есть другое, при­чем именно само по себе — независимо от какого бы то ни было схватывания мыслью.

*Distinctio rationis* есть такое различие qua mens unam eandemque entitatem diversis conceptibus repraesentat, посредством которого рассудок представляет себе не две различные rei, но одну и ту же вещь посредством различных понятий. Distinctio rationis схоластика подразделяет далее на a) *distinctio rationis риrа* или иначе — *ratiocinantis* и б) *distinctio rationis ratiocinatae.* Первое из них можно представить себе на примере различения homo и animal rationale, человека и разумного живого существа. Здесь я и в самом деле различаю нечто, но то, что я подвергаю различе­нию, есть одна и та же res. Различие состоит лишь в способе схва­тывать вещь; в одном случае подразумеваемое, т. е. homo, мыс­лится неявно, implicite, в другом — явно, explicite, ибо вычлене­ны моменты сущности. В обоих случаях, различаемых в дистинкции rationis pura, мы имеем дело realiter с одной и той же res. Исток и мотив этой дистинкции лежит исключительно в самом ratiocinari, т. е. в понятийном различении. Это — некоторое раз­личение, которое проводится только мною самим. От такой дис­тинкции — distinctio rationis — отлична distinctio rationis ratioci­natae или distinctio rationis cum fundamento in re — таково привычное выражение. Последнее различение касается не только модуса понимания и степени его отчетливости, но имеется тогда, quandocumque et quocumque modo ratio diversae considerationis ad rem relatam oritur, когда различение возникает не как мотивированное в известной степени активным, деятельным схватывани­ем, но [как distinctio] ratiocinata, т. е. мотивированное тем, что пред-стоит в качестве пред-мета, objicitur, в самом ratiocinari [в самой деятельности рассуждения или размышления], отсюда — ratiocinata. Существенно при этом вот что: мотив для distinctio rationis второго вида лежит в самой вещи, относительно которой это различение проводится. Таким образом, эта вторая дистинкция — distinctio rationis, мотивированная не только постигающим интеллектом, но и самой постигаемой вещью, занимает промежу­точное положение между чисто логической дистинкцией, как еще называют distinctio pura, и distinctio realis. Поэтому distinctio ratio­nis ratiocinata совпадает с distinctio formalis или modalis, т. е. с дис­тинкцией, о которой говорит Дунc Скот. И поэтому Суарес с пол­ным основанием утверждает, что его точка зрения по существу совпадает с точкой зрения Скота, однако он считает введение это­го дальнейшего различения излишним. То обстоятельство, что последователи Скота упорно отстаивали свою distinctio modalis, имеет определенные богословские основания.

Проблема различия между essentia и existentia, которой мы занимались, прежде всего, в контексте схоластических воззрений, должна стать для нас еще отчетливее, как в отношении ее суще­ственного содержания, так и в отношении ее укорененности в античной философии. Но для этого нам придется еще обстоя­тельнее вникнуть в учение Суареса, дабы обнаружить действи­тельный нерв вопроса. Ведь точка зрения Суареса и его предше­ственников больше всего подходит для того, чтобы, опираясь на нее, осуществить феноменологическое изложение интересую­щей нас проблемы. Суарес обосновывает свой тезис не только с помощью упомянутых уже доводов, т. е. говоря, что существова­ние нельзя понимать как нечто существующее, ибо тогда снова возник бы вопрос, как сущность и существование — одно и дру­гое сущее — в свою очередь образуют некоторое сущее единство, но также при помощи ссылки на Аристотеля. Чтобы сделать эту ссылку законной, Суарес должен расширить аристотелево пони­мание проблемы. Он говорит: Probari igitur potest conclusio sic exposita ex Aristotele, qui ubique ait: ens adjunctum rebus nihil eis addere; nam idem est ens homo, quod homo; hoc autem, cum eadem proportione, verum est de re in potentia et in actu; ens ergo actu, quod est proprie ens, idemque quod existens, nihil addit rei seu essentiae actuali...[[101]](#endnote-101) Т. е. Аристотель якобы говорит, что выражение «бы­тие», когда оно присоединяется к [имени] некоторой вещи, ни­чего не добавляет. Это одно и то же, говорю ли я «человек», homo, или ens homo, «сущий человек». Соответствующее место у Ари­стотеля гласит: ταύτό γάρ είς άνθρωπος καί ών άνθρωπος καί άνθρωπος καί ούχ έτερόν τι δηλοί[[102]](#endnote-102): ведь сказать «один человек» и «сущий человек» значит сказать одно и то же. Аристотель хочет здесь сказать лишь вот что: уже тогда, когда я мыслю некую вещь, я должен мыслить ее определенным образом как сущую, по­скольку и возможность, и мыслимость означают *быть* возмож­ным и *быть* мыслимым. Когда я говорю «человек», к этому суще­му, некоторым образом мыслимому мною в качестве сущего, уже примысливается бытие. Суарес переносит это аристотелево за­мечание, состоящее в том, что в каждом предмете мысли, разу­меют ли его как возможный или действительный, бытие некото­рым образом под-разумевается,— на существование, экзистен­цию. Он говорит: то же самое верно и относительно proprie ens, относительно бытия в собственном смысле, т. е.— акта сущест­вования (верно, стало быть, что он ничего не добавляет к вещи). Существование ничего не добавляет. Это в точности тезис Канта. Existentia nihil addit rei seu essentiae actuali. Существование ниче­го не добавляет к действительному «что».

Чтобы прояснить это положение, Суаресу приходится вда­ваться в обсуждение способа бытия возможного вообще, т. е. в способ бытия вещи или сущности — essentia priusquam a deo producatur[[103]](#endnote-103), прежде чем она сотворена Богом. Суарес говорит: сущности или возможности вещей прежде их действительного осуществления не обладают собственным бытием. Они не пред­ставляют собой никакой реальности, sed omnino nihil[[104]](#endnote-104), но, ско­рее, просто ничто. А к тому, что в этом смысле представляет со­бой ничто в отношении своего бытия, как это установлено по по­воду чистых возможностей, нельзя ничего добавить в акте осу­ществления. Суть действительного осуществления состоит, ско­рее, именно в том, что essentia впервые приобретает некоторое бытие или, говоря точнее, вступает в бытие, и при этом именно так, что становится возможным, отталкиваясь от уже осуществ­ленной вещи, как бы задним числом схватывать ее возможность в качестве в определенном смысле сущего. Суарес называет эту чистую возможность potentia objectiva и допускает ее бытие лишь in ordine ad alterius potentiam[[105]](#endnote-105), относительно некоторого иного сущего, которое имеет возможность мыслить нечто подобное. Но возможное, как оно, скажем, мыслимо Богом, non dicere statum aut modum positivum entis, не означает некий собственный позитивный способ бытия сущего, скорее, возможное должно быть понято негативно, как нечто, что nondum actu prodierit[[106]](#endnote-106), еще собственно не есть. И когда это возможное в акте творения переходит в действительность, этот переход не следует понимать так, будто возможное оставляет какой-то [предшествующий] спо­соб бытия, напротив, оно впервые обретает бытие. И теперь essentia есть не только, non tantum in illa, в той [,названной ранее,] потенции, а именно как возможный предмет Божественной мыс­ли, лишь теперь она действительна в собственном смысле, ab illa, et in seipsa, лишь теперь сущее сотворено Богом и как сотворенное в то же время обладает само-стоянием в себе самом[[107]](#endnote-107).

Сложность задачи, заключающейся в том, чтобы вообще сде­лать понятным различие [сущности и существования], зависит от того, как вообще мыслится действительное осуществление в качестве перехода от возможного к соответствующему действи­тельному. Точнее говоря, проблема различения essentia и existentia in ente creato зависит от того, направляют ли вообще интер­претацию бытия в смысле существования (Existenz) на действи­тельное осуществление, понятое как творение и произведение (Herstellen). Вероятно, если мы ориентируемся в вопросе о суще­ствовании и в вопросе о сущности на действительное осуществ­ление в смысле творения и произведения, всю совокупность взаимосвязанных вопросов в том виде, в каком она выступает на передний план в трех обсуждаемых учениях, и в самом деле не­возможно обойти. Однако основополагающий вопрос в том и состоит, должны ли мы ориентироваться в обсуждении пробле­мы действительности и существования так, как это делали в эпо­ху схоластики или в античности.

Прежде чем ответить на этот вопрос, мы должны отчетливо осознать, *что* в вопросе о смысле существования и действитель­ности в докантианской философии ориентировались на фено­мен действительного осуществления, понятого как произведение, и [объяснить], *почему* [это было так]. В заключение мы сопоставим еще раз третье и первое учение. Distinctio rationis у Суареса означает, что действительность не принадлежит realitas, вещности сотворенного, в той мере, в какой эта вещность мыс­лится сама по себе. Но с другой стороны, действительное немыс­лимо без действительности, хотя при этом вовсе не утверждает­ся, будто действительность сама есть нечто действительное. Суарес считает оба этих тезиса (с одной стороны, действительность не принадлежит realiter возможному, т. е. — сущности, essentia; с другой стороны, действительность сама по себе все же заклю­чена в действительном и не является лишь отношением действи­тельного к некоторому субъекту) совместимыми. Напротив, первое учение считает, что эти положения не могут быть согласо­ваны. Только если существование (Existenz) не принадлежит сущности (essentia), возможно то, что мы называем творением. Ведь в творении существование присоединяется к действитель­ному и может быть в любой момент у него отнято. Легко видеть, что в этих контроверзах, если мы приглядимся к ним попри­стальней, действительное острие вопроса постоянно смещается, поскольку essentia понимается то как чистая возможность или чистая мыслимая сущность, то как осуществленная сущность в своей действительности. Первое и третье учения различаются также своими методическими посылками. Первое разворачива­ется чисто дедуктивно. Оно пытается доказать свой тезис, исходя из идеи тварного [сущего]. Если тварное сущее должно быть воз­можно как тварное, то действительность должна обладать спо­собностью присоединяться к возможности; тем самым, действи­тельность и возможность должны быть различны realiter. Из принципа «творение мира должно быть возможно» выводится необходимость реального различия между essentia и existentia. Третье учение отталкивается не от необходимости некоего возможного творения[[108]](#endnote-108), но пытается в самом наличном действи­тельном найти решение проблемы соотношения чтойности и способа бытия. Оно предпринимает эту попытку, но при этом не достигает ясности. Наличное действительное служит в качестве исходной инстанции. Имея в виду эту инстанцию, мы никоим образом не можем указать на саму действительность как на нечто действительное и к тому же действительным образом, как на не­кое ens, связанное с essentia.

Действительность не вычитывается в действительном как не­кая в собственном смысле res, она может лишь мыслиться собст­венным образом. Она должна мыслиться как нечто такое, что принадлежит действительному согласно его сущности, т. е. при­надлежит действительно осуществленному, но не мыслимой сущности как таковой. Как бы там ни было, обнаруживается вот что: Суарес находится в согласии с Кантом, когда он говорит, что существование (Dasein), действительность не является реаль­ным предикатом. Но он расходится с Кантом в позитивной ин­терпретации [действительности], понимая ее как нечто, хотя и не реальное, но принадлежащее самому действительному, в то время как Кант интерпретирует действительность как некоторое отношение вещи к познавательной способности.

§11. Феноменологическое разъяснение проблемы, лежащей в основе второго тезиса

Наш очерк дискуссии, касавшейся различия сущности и су­ществования, отчетливо показал, что здесь спорят о некоем раз­личии, но так, что при этом сам смысл различенных моментов не прояснен в достаточной мере; так, что не сделана даже попытка прежде дать удовлетворительное объяснение тому, что подлежит различению, или, по меньшей мере, отдать себе отчет в том, ка­ковы пути такого объяснения и какие к нему предъявляются тре­бования. Однако не следует представлять себе дело слишком на­ивно, будто бы то обстоятельство, что истолкование происхож­дения [понятий] сущности и существования было упущено из виду, представляло собой всего лишь недосмотр или леность. Скорее, эти понятия считались уже чем-то само собой разумею­щимся. При этом неколебимым оставалось убеждение, что су­щее нужно мыслить как сотворенное Богом, и вследствие этого онтического разъяснения онтологическая постановка вопроса с самого начала была обречена на неисполнимость. Но, прежде всего, не было никакой возможности интерпретировать эти по­нятия. Отсутствовал горизонт, в котором вопрос мог бы быть поставлен, отсутствовала возможность, говоря словами Канта, заполучить свидетельство о рождении этих понятий и удостове­риться в его подлинности. Употребляемые в традиционном об­суждении понятия должны происходить из расхожей интерпре­тации, постоянно навязывающей себя в качестве ближайшей. Мы спрашиваем теперь, принимая при этом содержательно-ис­торическую ориентацию: откуда происходят понятия существо­вания и чтойности, т. е. как и откуда эти понятия, в том виде как они употребляются в обсуждении второго тезиса, обретают свой смысл? Мы должны попытаться напасть на след, ведущий к *ис­току понятий* сущности *(essentia)* и существования *(existentia).* Мы спрашиваем, каково их свидетельство о рождении и подлин­но ли оно, или, быть может, генеалогия основных онтологиче­ских понятий совсем иная, так что в основе своей их различие и взаимосвязь имеют какое-то другое основание. Если удастся распутать генеалогию этих основных понятий, т. е. отыскать путь, который позволит нам проникнуть в их происхождение, тогда и тезис о том, что каждому сущему принадлежит некоторое «что» и некоторое возможное «как» бытия, приобретет большую ясность и достаточное обоснование.

***а) Вопрос об истоке понятий essentia и existential***

Мы забудем до поры о контроверзах по поводу сущности и суще­ствования и их distinctio и попытаемся выяснить исток понятий essentia и existentia, точнее, попытаемся очертить и понять задачу подобного рода интерпретации, восходящей к истоку [понятий]. Давайте не будем забывать, что и сегодня интерпретация интере­сующих нас понятий или феноменов, лежащих в их основе, не продвинулась вперед по сравнению со Средними веками или ан­тичностью, несмотря на толчок, данный этой проблеме Кантом. Этот толчок до сих пор был подхвачен лишь негативным обра­зом. Конечно, в течение последнего полувека существовало, да и по сей день существует неокантианство, которое, особенно если речь идет о работе марбургской школы, имеет свои заслуги. Те­перь, правда, «обновление Канта» начинает казаться старомод­ным, и его пытаются заменить «обновлением Гегеля». Такое об­новленчество хвалится тем, что оно хочет поддерживать и наса­ждать почтительное и бережное отношение к прошлому. Но в основе своей эти «обновления» представляют собой величайшее пренебрежение, какое только может претерпеть прошлое, когда его низводят до роли орудия или слуги очередного модного по­ветрия. Основная предпосылка честного отношения к прошло­му состоит в решимости не искать себе работы легче той, что проделали [мыслители], якобы нуждающиеся в обновлении. А это значит, что мы должны прежде вникнуть в существенное содержание проблем, за которые они брались. Не для того, что­бы при нем и остаться или попытаться обрядить его в современ­ное убранство, но чтобы сдвинуть так схваченные проблемы с места. Мы стремимся обновить не Аристотеля или средневеко­вую онтологию, не Канта или Гегеля, но лишь самих себя, т. е. ос­вободиться от фразеологических клише и удобных привычек нынешней мысли, которая мечется от одного легковесного мод­ного поветрия к другому.

Забудем пока о решении проблемы, предложенном Кантом, и спросим себя: почему существование схватывалось как дейст­вительное осуществление и действительность? Почему интер­претация существования (Existenz) восходит к agere, к agens, к ένεργείν, έργάζεσθαι? Кажется, что при этом мы возвращаемся, в сущности, к первому тезису. Но это лишь кажимость, посколь­ку теперь проблема включает в себя вопрос об истоке реально­сти, т. е. об онтологической структуре того содержания, кото­рое Кант, разъясняя свой тезис, уже не считал проблематич­ным. Когда он говорит, что существование не есть реальный предикат, он предполагает при этом, что то, что представляет собой реальность, уже вполне ясно. Мы же спрашиваем теперь заодно и об онтологическом истоке понятия essentia, или, по Канту,— реальности, и далее не только об истоке обоих [интере­сующих нас] понятий [essentia и existentia], но и об истоке их возможной взаимосвязи.

Следующие разъяснения отличаются от тех, что мы предпри­няли, занимаясь тезисом Канта, в том отношении, что в поисках истока понятия существования (Existenz) мы сталкиваемся с иным, чем у Канта, горизонтом истолкования понятия сущест­вования = действительности, точнее, — с *другим направлением взгляда в пределах того же самого горизонта.* Этот горизонт в Средние века и в античности был очерчен, зафиксирован и проработан еще в меньшей степени, чем в эпоху Канта и его после­дователей. Выявить исток [понятий] essentia и existentia означает теперь вынести на свет горизонт понимания и истолкования того, что названо в этих понятиях. Позже мы должны будем спросить, в какой мере античный и кантианский горизонты ис­толкования понятия бытия в основе своей совпадают и почему именно они господствовали и продолжают господствовать в он­тологической постановке проблем. Но прежде мы попытаемся понять, о каком горизонте идет речь, и в первую очередь,— в ан­тичной и средневековой онтологии.

Уже разбор значения слова existentia показывает, что actualitas отсылает к *деятельности* некоего неопределенного субъекта, или, если мы будем исходить из нашей терминоло­гии, что имеющееся в наличии (das Vorhandene) [т. е. под ру­кой[[109]](#endnote-109)] как-то соотносится с тем, кому до него есть *дело,* кому оно *попадается под руку* (vor die Hand kommt), кому оно по руке (ein Handliches ist). Даже, казалось бы, объективная интерпретация бытия как actualitas отсылает в основе своей к субъекту, но не как у Канта — к воспринимающему субъекту в смысле отноше­ния некоторой res к способности познавания, но в смысле от­ношения к нашему Dasein как деятельному, а еще точнее — созидающему и *производящему.* Вопрос заключается в том, выве­ден ли этот горизонт интерпретации экзистенции в качестве actualitas исключительно из значения самого слова, так что мы просто из обозначения существования как 'actualitas' заключа­ем о его связи с agere, или же именно из *смысла* действительно­сти, как она понималась в античности и в схоластике, выясня­ется, что действительность должна истолковываться из *произ­водящего отношения* [или *производящей деятельности*][[110]](#endnote-110) *Dasein.* И если это так, тогда должно быть возможно показать, что по­нятие реальности и essentia, а вместе с ним и остальные перечисленные нами понятия, связанные с essentia (quidditas, natura, definitio, forma), должны быть разъяснены в этом гори­зонте производящего отношения. Тогда следующий вопрос та­ков: как соотносятся обе упомянутые интерпретации сущест­вования или действительности — интерпретация Канта, при­бегающая к воспринимающему, постигающему отношению, и античная (средневековая) интерпретация, берущая начало в производящем отношении? Почему обе эти интерпретации по существу необходимы, и как могло случиться, что обе они в своей односторонности и исключительности задавали тон и меру в обсуждении онтологической проблемы, заключенной в вопросе о бытии как таковом.

Мы спрашиваем: что предчувствуют понимание и истолко­вание сущего, когда образуют понятия essentia и existentia. Как сущее должно быть истолковано в отношении своего бытия, что­бы подобное понятие могло сформироваться?

Мы говорим пока только очень предварительно: existentia по­стигалась как actualitas, действительность, т. е. — в отношении к некоему actus, agere. Что такое «действительность» понятно каж­дому, даже если в нашем распоряжении нет соответствующего понятия. Мы хотим в общих чертах разобраться в том, как выгля­дит это естественное понимание в средневековой философии, понимание, которое совпадает в определенном смысле с естест­венным объяснением существования.

Мы видели, что представители третьей точки зрения [на со­отношения сущности и существования] стремились обратить взгляд на то, что дано, и обнаружить и определить действитель­ность в самом действительном. Эти способы интерпретации могли быть только скудными и незрелыми. В античной фило­софии мы находим на этот счет лишь разрозненные и случай­ные замечания (Аристотель, «Метафизика», книга IX). Да и Средневековье не дает никаких новых подходов. Суарес, во всяком случае, предпринимает детальную разработку интере­сующего нас понятия, находясь целиком в рамках традицион­ной онтологии. Мы отправляемся в нашем изложении от его объяснений понятия существования, молчаливо удерживая при этом в поле зрения кантианскую интерпретацию.

Res existens, ut existens, non collocatur in aliquo praedicamento[[111]](#endnote-111), действительная вещь как действительная не может быть подве­дена под какой бы то ни было содержательный предикат. Таков же и тезис Канта. ...quia series praedicamentorum abstrahunt ab actuali existentia; nam in praedicamento solum collocantur res secundum ea praedicata, quae necessario seu essentialiter eis conveniunt[[112]](#endnote-112). Поскольку набор фундаментальных предикатов, имеющих определенное содержание, всегда отвлекается от того, действительно ли то сущее, о котором они высказываются или нет. Existentia rei absolute non est respectus, sed absolutum quid[[113]](#endnote-113), дейст­вительность вещи не есть ее отношение к чему-то иному, но не­что абсолютное, т. е. совершенное в самом себе. Тем самым ска­зано: действительность принадлежит действительному, т. е. именно делает его действительным, не будучи при этом в свою очередь чем-то действительным. В этом постоянная загадка. Однако в соответствии с христианским вероучением действи­тельное осуществление сущего совершается Богом, и в то же время осуществленное сущее как осуществленное есть нечто абсолютно самодостаточное, в себе пребывающее. На этом пути мы не узнаем ничего о действительности как таковой, но, скорее, о действительном осуществлении действительного. Actualitas становится определением деяний (des actum) некоего действующего субъекта (eines agens). Эгидий Римский пишет в своем Комментарии к «Сентенциям»: Nam agens non facit quod potentia sit potentia... Nec facit agens ut actus sit actus, quia cum hoc competat actui sec. se; quod actus esset actus non indiget aliqua factione. Hoc ergo facit agens, ut actus sit in potentia et potentia sit sub actu[[114]](#endnote-114). Esse nihil est aliud quam quaedam actualitas impressa omnibus entibus ab ipso Deo vel a primo ente. Nulla enim essentia creaturae est tantae actualitatis, quod possit actu existere, nisi ei impri­matur actualitas quaedam a primo ente[[115]](#endnote-115). Здесь обнаруживается не­кое наивное представление, согласно которому действитель­ность есть нечто как бы «запечатленное» в вещи. — Даже сами за­щитники доктрины о distinctio realis избегают говорить об existentia как о некоей res. Капреоль говорит[[116]](#endnote-116): esse actualis existentiae non est res proprie loquendo... non est proprie ens, sequndum quod ens significat actum essendi, cum non sit quod existit... Dicitur tamen [existentiae] entis, vel rei. Действительность не есть некоторая вещь в строгом смысле слова, она не есть, собственно говоря, не­что сущее, она не представляет собой нечто, что существует; она не есть сущее, но нечто в сущем (quid entis), нечто, принадлежа­щее сущему или к нему относящееся. Более внятное объяснение мы находим в следующем отрывке: esse creaturae... non subsistit; et ideo, nec illi debetur proprie esse, nec fieri, nec creari, ac per hoc nec dicitur proprie creatura, sed quid concreatum... Nec valet si dicatur: esse creatum est extra nihil; igitur est proprie ens. Quia extra nihil non solum est quod est; immo etiam dispositiones entis, quae non dicuntur proprie et formaliter entia, sed entis; et in hoc differunt a penitus nihilo[[117]](#endnote-117). Действительное бытие тварного само не есть нечто дей­ствительное, оно само не требует становления или творения. По­этому нельзя говорить, что действительность есть нечто тварное. Она есть скорее quid concreatum, нечто сотворенное совместно или наряду с творением тварного. Конечно, действительность принадлежит действительному, хотя сама она не есть нечто дей­ствительное, но quid entis, и как таковая concreatum quid или иначе — dispositio entis, некоторое состояние сущего.

Суммируя, мы могли бы сказать: действительность не есть вещь, но отсюда не следует, что она представляет собой вообще ничто. Ее нужно объяснять, исходя из отношения не к познаю­щему субъекту, как это делает Кант, но, скорее,— к [субъекту] творящему. Здесь интерпретация заходит в тупик, из которого она так и не смогла выбраться.

Что можно почерпнуть из такой характеристики действи­тельности для нашего вопроса о направлении истолкования? Если сравнить эту интерпретацию с той, что принадлежит Канту, мы увидим, что Кант опирается на способность познания (восприятия) и пытается интерпретировать действительность, исхо­дя из познавания и постижения. В схоластике же действитель­ность истолковывается, исходя из действительного осуществле­ния, т. е. вопрос заключается не в том, как уже наличное постига­ется в качестве действительного, а в том, каким образом налич­ное как возможный предмет постижения вообще оказывается в наличии (или, точнее,— под рукой) как нечто, с чем вообще можно *иметь дело.* Таким образом, и здесь обнаруживается, хотя еще и весьма неопределенно, некоторое отношение к «субъек­ту», к Dasein: наличное оказывается под рукой как про-из-веденное в некотором про-из-ведении, как осуществленное в некото­ром осуществлении. Это соответствует значению терминов actualitas и ένέργεια, т. е. традиции употребления этого понятия. В новейшие времена вошло в привычку интерпретировать поня­тие действительности и действительного иначе. Его понимают в смысле чего-то такого, что воздействует на субъект: действи­тельное есть то, что действует на иное, находится с этим иным в отношении взаимодействия; действительность вещей состоит в том, что они распространяют вокруг себя действия сил.

Оба эти значения действительности и действительного — как воздействующего на субъект или взаимодействующего с иным, уже подразумевают то значение, которое является онтологиче­ски первым, т.е. — действительность, понятую исходя из действительного осуществления, результата деятельности. Воздейст­вующее на субъект должно уже быть действительным в этом пер­вом смысле слова, и отношения взаимодействия возможны, только если действительное находится в наличии. Попытка ин­терпретировать действительность и ее онтологический смысл на основании указанных позднейших значений оказывается онто­логически несостоятельной и даже невозможной. Скорее, дейст­вительность, как об этом свидетельствует традиционное понятие actualitas, следует понимать, исходя из действительного осуще­ствления. Но как именно мы должны, исходя из этого, понимать действительность, остается совершенно темным. Мы попытаем­ся внести в эту темноту немного света, разъяснив истоки поня­тий essentia и existentia и продемонстрировав, в какой мере [мож­но утверждать, что] оба понятия возникли на основании такого понимания бытия, которое постигает сущее, исходя из некото­рого акта осуществления, или, как мы говорим более общо,— ис­ходя из производящего отношения Dasein. Оба понятия essentia и existentia выросли из такой интерпретации сущего, которая ис­ходит из производящего отношения, и притом такого произво­дящего отношения, которое в этой интерпретации не схватыва­ется собственным образом и не устанавливается членораздельно в понятии. Как можно это понять точнее? Прежде чем мы отве­тим на этот вопрос, необходимо установить, что мы фиксируем указанный горизонт понимания — производящее Dasein — не только на основании отношения бытия сущего к субъекту и к Богу как создателю (про-из-водителю) вещей, но что сами онто­логические определения сущего сплошь и рядом выросли из это­го горизонта. Мы попытаемся доказать это в связи с интерпрета­цией вещности, realitas, что позволит яснее увидеть общее про­исхождение понятий essentia и existentia.

Само производящее отношение Dasein мы не станем поку­да разбирать более подробно. Мы хотим только показать, что введенные определения для вещности, для сущности (essen­tia) — forma, natura, quod quid erat esse, definitio,— возникают в связи с произведением-созданием чего-либо (Herstellen von etwas). Произведение служит существеннейшим горизонтом интерпретации чтойности. В этом доказательстве мы не мо­жем придерживаться только средневековых терминов, т. к. сами они не оригинальны и представляют собой переводы ан­тичных понятий. Только опираясь на эти последние, мы мо­жем сделать явным их действительное происхождение. При этом мы должны избегать всевозможных новомодных интер­претаций и перепевов этих античных терминов. Показать, что основные определения вещности сущего в античности берут свое начало в производящем отношении, в [творческом-]про-изводящем способе понимать бытие, можно лишь в общих чертах. Иначе нам потребовалось бы подробно проследить отдельные этапы развития античной онтологии вплоть до Ари­стотеля и указать пути дальнейшего развития отдельных фун­даментальных понятий.

***б) Редукция к скрытому горизонту порождения понятий essentia и existentia* — *производящему отношению Dasein к сущему***

В числе понятий, характерных для essentia, мы назвали μορφή, είδος (forma), τό τί ήν είναι (то, чем некоторое сущее уже было, сущность — das Wesen), а также γένος, далее — φύσις (природа), όρος, όρισμός (definitio) и ούσία (essentia). Мы начнем с рассмот­рения понятия μορφή. То, что определяет сущее в качестве той или иной вещи, есть его облик (Gestalt). Нечто принимает та­кой-то и такой-то облик, становится тем-то и тем-то. Само вы­ражение приходит из горизонта чувственного созерцания. Мы думаем, прежде всего, о зримом пространственном облике. Но термин μορφή следует освободить от этих ограничений. Имеется в виду не только пространственный облик, но целостная запечатленность, чекан (Gepräge) вещи, по которому узнается, что есть эта вещь. Из облика и чекана (запечатленности) вещи мы уз­наем, как с ней обстоят дела. Запечатление и придание облика сообщает задуманному и изготовленному определенный вид. Вид представляет собой онтологический смысл греческих выра­жений είδος, ίδέα. Вид вещи позволяет нам усмотреть, что она есть, усмотреть ее вещность, ее запечатленность. Если брать вещь так, как она встречается нам в чувственном восприятии, то мы должны будем сказать: вид вещи имеет основание в ее чекане. Облик есть то, что делает вещь видной, придает ей вид. С огляд­кой на греческие понятия, мы должны сказать: είδος, вид фундирован, основан в μορφή, в запечатленности, чекане.

Однако в *греческой онтологии* отношение фундирования ме­жду: είδος и μορφή, между видом и запечатленностью обратно указанному: не вид имеет основанием запечатленность, но запе­чатленность, чекан, μορφή, имеет своим основанием вид. Это отношение фундирования может быть объяснено, только если мы согласимся, что оба определения вещности — вид и запечатлен­ность — постигались первоначально не в контексте восприятия, а некоторым иным образом. В порядке восприятия я проникаю сквозь вид вещи к ее чекану. Это последнее есть в порядке вос­приятия содержательно первое. Если в античной философии связь вида и запечатленности противоположна, то [это означает, что] порядок восприятия не может служить для нас путеводной нитью интерпретации, скорее, ее следует строить, *имея в виду из­готовление.* Запечатленное, отчеканенное, можем мы еще ска­зать, есть в то же время некое изображение (Gebilde). Горшечник создает кувшин из глины, придавая ему образ (bildet). Всякое об­разование изображения исполняется вдоль путеводной нити и по указке образа (Bild) в смысле про-образа (Vor-bild). Только то­гда, когда вглядываются в некий предвосхищаемый вид образуе­мой, запечатлеваемой вещи, эта последняя становится произве­дением. Этот предвосхищаемый и заранее уже увиденный вид вещи есть в онтологии греков то, что подразумевалось под είδος, ίδέα. Изображение, образованное в соответствии с прообразом, есть по отношению к прообразу его отображающее подобие (Ebenbild).

Если изображение, чекан (μορφή) фундированы в είδος, это значит, что оба понятия толкуются с оглядкой на образование, запечатление, произведение. Порядок и взаимосвязь обоих этих понятий устанавливается, исходя из того, как осуществляется придание образа и запечатление чекана. А такому осуществле­нию с необходимостью принадлежит схватываемый заранее вид того, что будет образовано. Предвосхищаемый вид, про-образ показывает вещь: показывает, *что* она есть прежде созда­ния-произведения и какой вид она должна иметь в качестве про­изведенной. Принятый заранее вид еще не проявляется вовне как нечто запечатленное, действительное, он — образ во-ображения, фантазии (φαντασία), как говорили греки: это то, что об­разование заранее свободно делает для себя видным, то что ус­матривается, видится. Совсем не случайно Кант, у которого понятия формы и материи, μορφή и ύλη, эпистемологически игра­ют фундаментальную роль, в то же время, разъясняя объектив­ность познания, указывает на особую функцию воображения. Είδος как принятый заранее в воображении вид запечатлеваемо­го дает вещь так, как она до всякого действительного осуществ­ления уже была и есть. Поэтому предвосхищаемый вид, είδος, также называется τό τί ήν είναι, «то, чем сущее уже было». То, чем сущее уже было до действительного осуществления, вид, к которому примеривается произведение, есть еще и то, откуда, собственно, происходит запечатленное. Είδος, то, чем вещь за­ранее уже была, свидетельствует о роде вещи, ее родословной (Abstammung), происхождении, γένος. Поэтому вещность тождественна также тому, что названо γένος, что нужно переводить [на немецкий язык] как Geschlecht и Stamm [«род», «поколение», «колено», «племя», «семья»]. Таков онтологический смысл этого слова, он отличается, скажем, от привычного смысла [немецкого термина] Gattung [род как совокупность, тип или сорт, род в логи­ческом значении]. Логическое значение фундировано в первом. Платон часто говорит, когда имеет дело с высшими определениями чтойности вещей, о γένη τών όντων*,* о коленах или родах сущего. И здесь вещность интерпретируется по отношению к тому, откуда сущее про-исходит, становясь запечатленным.

В этом же направлении интерпретации указывает и опреде­ление φύσις. Φύειν означает растить, производить, создавать, прежде всего — создавать самого себя. То, что делает производст­во-сотворение и сотворенную утварь возможной (сотворяемой-производимой) — это опять же вид того, что как сотворяемое должно становиться и быть. Из φύσις, природы вещи, возникает действительная вещь. То, что есть раньше, чем действитель­но осуществленное, все еще свободно от неполноты, односто­ронности, зависимости от чувств, [от всего того, что] с необходи­мостью дано наряду со всяким действительным осуществлени­ем. «Что», предшествующее всякому действительному осущест­влению, вид, служащий мерилом, еще не подвержены, как все действительное, изменчивости, возникновению и прехождению. Такое «что» — раньше, чем все это, и как таковое более ран­нее — есть *всегда;* иными словами, оно есть то, чем сущее — все­гда понятое как производимое и произведенное — заранее уже было, оно есть истинное в бытии сущего. Это истинное в бытии сущего греки интерпретировали как само поистине сущее. Та­ким образом, то, что конституирует действительность действи­тельного, т. е., согласно Платону, идеи, сами и суть действитель­ное в подлинном смысле.

Вид, εΐδος, и чекан, μορφή, всякий раз заключают в себе то, что присуще вещи. Как заключающие-в-себе они образуют гра­ницу того, что определяет вещь как готовую, как завершенную. Вид, включающий в себя принадлежность вещи или соотнесен­ность с вещью всех ее содержательных определений, схватывает­ся также как то, что делает сущее готовым, завершенным. Схола­сты говорят perfectio, по-гречески это — τέλειον. Эта ограничен­ность вещи, которая очерчивается благодаря ее (вещи) готовно­сти, есть вместе с тем возможный предмет для членораздельного всеохватного определения вещи, т. е. для όρισμός, для дефини­ции, для понятия, которое об-нимает содержательные границы запечатленного.

Подведем итог сказанному. В отношении определений realitas выяснилось, что все они вырастают тогда, когда в поле зрения попадает получившее облик в придании облика, запечатленное в запечатлении, сотворенное и изготовленное в сотворении. При­давать облик, образовывать, сотворять — все это по своему смыслу есть позволение-появиться, позволение-произойти-из (-от). Все эти деятельные отношения (Verhaltungen) мы можем охарактеризовать при помощи *основного отношения Dasein,* кото­рое мы называем *произведением.* Названные характеристики вещности (realitas), которые впервые фиксирует греческая онто­логия и которые впоследствии поблекли и были формализованы, т. е. перешли в традицию и с тех пор ходят по рукам как стер­шиеся монеты, определяют то, что принадлежит вообще производимости произведенного. *Произвести* означает заодно — вве­сти внутрь более узкого или более широкого окоема доступного, ввести вот сюда, в это-вот, в это «Вот» (Da), так чтобы произве­денное как таковое в себе самом состоялось; таким образом, бу­дучи в *себе постоянным,* оно обнаруживаемо, пред-находимо как пред-стоящее или «пред-лежащее» (das Vorliegende). Отсюда происходит греческое обозначение ύποκείμενον, пред-лежащее или под-лежащее. Предлежащее в ближайшей округе человече­ских дел (Verhaltungen), ближайшим образом и постоянно, и тем самым постоянно находящееся в распоряжении — это целокупность находящихся в употреблении вещей, с которыми мы по­стоянно имеем дело, совокупность сущих вещей, которые по своему собственному смыслу [друг на друга настроены] и друг с другом сыграны, [иначе говоря] *используемая утварь и то,* что по­стоянно дает природа: дом и двор, лес и поле, свет и тепло. В по­вседневном опыте в первую очередь признают за сущее то, что имеется в наличии именно таким образом. Находящееся в рас­поряжении имущество, состояние и достояние есть сущее как таковое, по-гречески ούσία. Это слово ούσία обозначало еще во времена Аристотеля, когда оно уже имело прочное философско-теоретическое терминологическое значение, одновременно не что иное, как имущество, состояние, состоятельность. До-философское подлинное значение слова ούσία удерживалось. Тем самым, *сущее* означало не что иное, как *наличные вещи упот­ребления.* Essentia это всего лишь дословный перевод греческого ούσία. Это выражение «essentia», которое используют для обозна­чения что-бытия или реальности, выражает заодно специфиче­ский способ бытия сущего, возможность им распорядиться, или как мы еще говорим, его наличие под рукой, присущее ему на ос­новании его произведенности.

Определения essentia вырастают из рассмотрения произве­денного в произведении или того, что принадлежит произведе­нию как произведению. Понятие ούσία подчеркивает, напротив, в большей мере произведенность произведенного в смысле находящегося в распоряжении наличного. При этом имеется в виду то, что ближайшим образом налично — дом и двор, или, как еще говорят,— владение (Anwesen) [все, что у нас есть, *при* нас *суть,*]имеющееся в наличии как при-сутствующее (Anwesendes). Глагол εΐναι*,* esse, existere следует интерпретировать, исходя из значения ούσία как имеющегося в наличии и присутствующего. Бытие, действительность, существование в традиционном смысле означают наличие. Но произведение — не единственный горизонт для интерпретации essentia. Наличное онтологически постигается в отношении своего наличия [под рукой] не столько тогда, когда принимают во внимание возможность им распоря­диться и его [определенным образом] употребить, т. е. когда при­нимают во внимание производящее, вообще — практическое от­ношение, но, скорее, когда сосредотачиваются на том, что оно *находится* в нашем распоряжении, находится перед нами, обна­руживается. Но и это отношение, пред-находимость (das Vor-finden) произведенного и наличного, принадлежит самому про­изведению. Всякое произведение-производство, как мы гово­рим, пред-усмотрительно и о-смотрительно. У него вообще — свое смотрение, оно зряче, и только поэтому случается так, что по временам оно может продвигаться вперед вслепую. Видение — вовсе не довесок к производящему отношению, оно ведет это отношение и принадлежит позитивно ему и его структуре. Поэтому не удивительно, если это видение в смысле осмотри­тельного видения, принадлежащего онтологическому устройст­ву произведения, выступает на передний план там, где онтология интерпретирует производимое «что». Всякому образованию и запечатлению заранее открывается вид на производимое, зара­нее виден его вид (εΐδος). Здесь уже можно видеть, что, когда чтойность некоторой вещи характеризуют как εΐδος, то в этом уже заявляет о себе феномен видения, который присущ произве­дению. Производя вещь, мы уже заранее увидели [высмотре­ли-выведали] то, чем вещь была. Отсюда берет свое происхожде­ние главенство в греческой онтологии таких выражений, как: ίδέα, εΐδος, θεωρείν. Платон и Аристотель говорят об őμμα τής ψυχής, оке души, которое видит бытие. Это в***и***дение произведен­ного или производимого не обязано быть теоретическим рассмотрением в узком смысле; поначалу это просто в***и***дение в смысле осмотрительного ведения — умения ориентироваться.

Тем не менее, греки в силу некоторых причин, которых мы здесь не касаемся, определяют способ доступа к наличному ис­ходно как созерцающее обнаружение, как созерцающее в-нимание (Vernehmen), νοείν *или* же θεωρείν. Это отношение обозначается еще и как αΐσθησις, эстетическое созерцание в собственном смысле слова; в этом смысле выражение «эстетика» употреблял Кант, и оно значит: в-нимать наличному в чистом созерцании. В этом чисто созерцательном отношении, которое теперь пред­ставляет собой для нас модификацию видения в смысле-о-смотрительности, т. е. — производящего отношения, открывается действительность действительного. Уже Парменид, подлинный основатель античной онтологии, говорит: τό γάρ αύτό νοείν έστίν τε καί εΐναι, одно и то же: νοείν— восприятие, простое в-нимание, созерцание — и бытие, действительность. В этом по­ложении Парменида — дословное предвосхищение тезиса Кан­та, утверждавшего, что действительность есть восприятие.

Мы видим теперь отчетливее, что интерпретация essentia, a также лежащего в основе essentia понятия ούσία, указывает в на­правлении производящего отношения к сущему, в то время как в качестве собственного способа доступа к сущему в его в-себе-бытии фиксируется чистое созерцание-рассмотрение (Betrachten). Заметим мимоходом, что эта интерпретация основ­ных онтологических понятий античной философии исчерпыва­ет далеко не все, что здесь следовало бы сказать. Прежде всего, в ней оставлено без внимания греческое понятие мира, которое может быть проанализировано, только исходя из интерпретации греческой экзистенции.

Перед нами встает задача показать, что essentia и existentia имеют общий исток в их интерпретирующем возведении к про­изводящему отношению. В самой античной онтологии мы не на­ходим никаких явных свидетельств такого возведения. *Античная онтология осуществляет интерпретацию сущего и разработку на­званных понятий как бы наивно.* Мы не узнаем ничего о том, как нужно понимать их взаимосвязь и различие, как обосновывать то обстоятельство, что это различие с необходимостью имеет силу для каждого сущего. Но, могут спросить, разве это недоста­ток, а не наоборот, достоинство? Разве не превосходит наивное исследование по своей надежности и значительности любое рефлективное и чересчур сознательное? С этим можно и согла­ситься, но все же отдавая себе отчет в том, что даже наивная он­тология, коль скоро она вообще — онтология, *всегда,* поскольку это необходимо, уже должна быть рефлективной в том подлин­ном смысле, *что она стремится постигать сущее в его бытии с ог­лядкой на Dasein* (ψυχή, νούς, λόγος). В онтологической интер­претации отсыл к отношениям, в которые вступает Dasein, можно осуществить так, что то, в направлении чего происходит отсыл, т. е. само Dasein и его отношения, не становится собст­венно проблемой, но наивная онтологическая интерпретация толкует при этом отношения Dasein так, как они ведомы повсе­дневному и естественному самоистолкованию Dasein. Онтоло­гия, стало быть, не потому наивна, что она вообще не оглядыва­ется на Dasein, т. е. вообще не рефлектирует — это исключено. Она не рефлективна в той мере, в какой эта необходимая огляд­ка на Dasein не выходит за рамки расхожего понимания Dasein и его отношений, и тем самым — поскольку эти отношения принадлежат повседневности Dasein вообще — не делает на них явного ударения. Рефлексия застревает на путях дофилософского знания.

Если оглядка на Dasein и его отношения принадлежит сути онтологической постановки вопроса и онтологической интер­претации, то и онтологическую проблематику античности мож­но привести к самой себе и постичь в ее собственных возможно­стях, только если принять всерьез это ее возведение к Dasein. Та­кое возведение или возвращение в своей основе и не возвраще­ние даже, поскольку Dasein вообще в соответствии с сущностью экзистенции всегда уже есть у самого себя, для самого себя разомкнуто и как таковое всегда уже понимает нечто такое, как бы­тие сущего. *Явная разработка основ античной онтологии* не толь­ко в основе своей под силу философскому пониманию, но она требуется фактически, ввиду незавершенности и неопределен­ности самой античной онтологии. Даже если отвлечься от того, что рассматриваемые основные понятия не обоснованы долж­ным образом и членораздельно, но просто, неизвестно почему имеются налицо, все равно остается в первую очередь неясно, имеет ли силу то, о чем говорит второй тезис, и если да, то поче­му. Т. е. верно ли, что каждому сущему принадлежат essentia и existentia. Это никоим образом не доказано, и само по себе от­нюдь не ясно, что этот тезис верен в отношении *любого* сущего. Этот вопрос становится разрешимым, только если заранее уста­новлено, что каждое сущее есть нечто действительное, что об­ласть действительно наличного совпадает с совокупностью су­щего вообще, а бытие — с действительностью, и что каждое су­щее конституируется [как сущее] посредством своей чтойности. Если искомое доказательство правомерности этого тезиса тер­пит неудачу, т. е. если бытие не совпадает с existentia в старом смысле действительности или наличия, тогда сам тезис в своей *ограниченной значимости — только для сущего в смысле налично­го —* тем более нуждается в членораздельном обосновании. По­сле того [, как это проделано,] нужно спросить заново, удается ли сохранить универсальную значимость тезиса, в нем подразуме­ваемую, при условии, что его содержание будет должным обра­зом распространено на все способы бытия и постигнуто более основательно. Мы не только хотим, но и должны понимать гре­ков лучше, чем они сами себя понимали. Только тогда мы дейст­вительно владеем нашим наследством. Только тогда наше собст­венное феноменологическое исследование представляет собой не компиляцию, не случайный извод прошлого — улучшенный или ухудшенный. Если проделанная работа из самой себя может выдвинуть требование быть понятой лучше, чем она сама себя понимала, то это всегда только признак ее величия и продуктив­ности. Все незначительное не требует более высокого понима­ния. Античная онтология в основе своей никогда не может стать незначительной и никогда не может быть преодолена, поскольку она представляет собой первый необходимый шаг, который должна проделать каждая философия, так что этот шаг неизбеж­но должен повторяться в каждом действительном философство­вании. Только самодовольный и впавший в варварство модер­низм хочет убедить нас в том, что с Платоном покончено, как нынче говорят — с большим вкусом. Разумеется, античность не станет понятнее оттого, что мы взберемся на какую-нибудь отда­ленную ступеньку развития философии, и займем место, ска­жем, рядом с Кантом или Гегелем, чтобы интерпретировать ан­тичность посредством неокантианства или неогегельянства. Все эти попытки обновления устарели уже до того, как появились на свет. Небесполезно видеть, что и Кант, и Гегель еще основатель­но стоят на почве античности, что и они не смогли восполнить то упущение, которое таится как некая скрытая необходимость во всем развертывании западной философии. Тезис, состоящий в том, что каждому сущему принадлежат essentia и existentia, требу­ет не только прояснения происхождения этих понятий, но и во­обще универсального обоснования.

У нас возникает конкретный вопрос: какова та проблема, к которой привела нас попытка действительно понять второй те­зис? Мы объясним, что здесь имеется в виду, по ходу доказатель­ства недостаточной фундированности традиционного подхода к проблеме.

§ 12. Доказательство недостаточной фундированности тради­ционной разработки проблемы

***а) Интенциональная структура понимания бытия в произ­водящем отношении***

Недостаточность предшествующей [постановки проблемы] про­является в необходимости решить некоторую *позитивную задачу.* Основные онтологические понятия — вещности, essentia, и дей­ствительности, existentia — возникают тогда, когда взгляд обра­щен на произведенное в производящей деятельности, т. е.— к производимому как таковому и произведенности произведен­ного, к тому, что как уже готовое непосредственно обнаружива­ется в созерцании и восприятии. Это вполне могло бы наставить нас на путь более исконной интерпретации essentia и existentia. При обсуждении тезиса Канта возникла задача исследовать интенциональные структуры восприятия, дабы выбраться из мно­гозначности предложенного Кантом истолкования. Так что те­перь наиболее естественным кажется следующий путь: мы долж­ны обосновать понятия essentia и existentia онтологически исход­ным образом так, чтобы возвратиться к *интенциональной струк­туре производящего отношения.* Мы скажем по аналогии с наши­ми возражениями Канту: действительность (esse, existere), оче­видно, не тождественна ни деятельности произведения, ни про­изведенному, точно так же, как не тождественна она акту вос­приятия и воспринятому. Но действительность не тождественна также и воспринимаемости, поскольку бытие-воспринятым — это лишь способ схватывания сущего, а не определение его в-себе-бытия. Но, возможно, произведенность [вещи] дает нам в руки такую ее черту, которая очерчивает в-себе-бытие сущего? Ведь для вещи быть изготовленной — это предпосылка ее схватываемости в восприятии. Когда мы имеем в виду схватываемость сущего, то с необходимостью понимаем это сущее в отно­шении к схватывающему субъекту, говоря более общо — к Dasein, а не бытие сущего в самом себе до и помимо всякого схваты­вания. Но разве по отношению к произведенности не остается в силе то же самое положение дел, что и по отношению к воспри­нимающему схватыванию? Разве не заключено в производящем отношении уже некоторой связи субъекта и того, что произведе­но, так что характер изготовленности не в меньшей мере, чем ха­рактер воспринятости, выражает соотнесенность с субъектом? Однако здесь нам предписана осторожность и недоверие в отно­шении так называемой проницательности, которая строит аргу­менты только при помощи так называемых строгих понятий, но по отношению к тому, что, собственно, эти понятия подразуме­вают, по отношению к феноменам поражена слепотой.

В самой структуре направленности и структуре понимания[[118]](#endnote-118), присущей производящему отношению к чему-то, заключено сле­дующее: то, с чем соотносится производящее отношение, берется как нечто такое, что в производящей деятельности и благодаря производящей деятельности как готовое должно быть в наличии *само по себе.* Мы охарактеризовали структуру направленности, всегда присущую интенциональному отношению, как принадле­жащее интенциональности *понимание бытия.* В производящем отношении к чему-то бытие того, с чем я вступаю в производящее отношение в смысле производящей интенции, определенным об­разом уже понято и именно так, что производящее отношение в соответствии со своим собственным смыслом высвобождает про­изводимое из взаимосвязи с производящим. Оно высвобождает производимое сущее и произведенное (произведение) из назван­ной взаимосвязи не *вопреки* своему намерению, но *в соответст­вии* с ним. Принадлежащее производящему отношению понимание бытия того сущего, с которым оно соотносится, с самого на­чала берет это сущее как высвобождаемое в свою самость, как само-стоятельное. *Бытие, понятое в производящем отношении,—* это именно *в-себе-бытие из-готовленного как готового.*

Однако деятельность произведения как отношение Dasein к чему-то остается по своей онтологической сути всегда и с необ­ходимостью отношением к сущему, но отношением настолько особенным, что Dasein, погруженное в деятельность произведе­ния, говорит себе явно или неявно: то, для чего предназначена моя деятельность, ее «для-чего» не вплетено в это отношение, но должно именно благодаря моему образу действий как готовое-изготовленное стать самостоятельным. Не только как гото­вое оно фактически больше не вплетено в отношение произведе­ния, но уже в качестве производимого с самого начала понято как нечто из этого отношения высвобождаемое.

Так что в специфической интенциональной структуре произ­ведения, т. е. в соответствующем понимании бытия, заключен уже некий характер *высвобождения, отпускания на волю* того, для чего действует этот образ действия (к чему относится это отно­шение). Соответственно, изготовленность (действительность действительного как сделанного действительным) хоть и заклю­чает в себе некоторое отношение к производящему Dasein, но именно такое отношение, которое, согласно своему собственно­му онтологическому смыслу, понимает произведенное как вы­свобожденное и, таким образом, в себе сущее. Так толкуемую интенциональность можно увидеть только при условии, что гла­за не ослепли и не окривели от расхожей теории познания. Каки­ми бы строгими понятия не были с точки зрения логики, когда понятия слепы, они никуда не годятся. Увидеть без предвзятости нечто наподобие интенциональной структуры произведения, открыть к ней доступ с помощью анализа и интерпретации, удержать ее и, видя и удерживая, сообразовывать с ней образова­ние понятия — в этом трезвый смысл так называемого феноме­нологического созерцания сущности, о котором идут бесконечные толки. Тому, кто приобретает информацию о феноменоло­гии из «Vossische Zeitung» или «Uhu», вероятно, внушили, что феноменология — нечто наподобие мистики, нечто вроде «логи­ки индийских созерцателей пупа». И это совсем не смешно, подобные воззрения в ходу среди людей, которые хотят, чтобы их принимали всерьез как ученых.

Нужно видеть вот что: в интенциональной структуре произ­ведения заключено отношение к чему-то, и это что-то, благода­ря самому названному отношению, понято не как привязанное к субъекту и от него зависящее, но, наоборот, как высвобожденное и самостоятельное. Говоря по существу: мы сталкиваемся здесь с совершенно своеобразной трансцеденцией Dasein, которую мы еще будем позже рассматривать подробно и которая, как окажет­ся, возможна только на основе временности.

Этому своеобразному характеру высвобождения производи­мого в производящей деятельности еще не было покуда дано окончательного истолкования. Производимое понято в произ­водящем отношении не просто как нечто такое, что как произве­денное должно вообще само по себе иметься в наличии, но, в меру заключенного в нем замысла, уже схватывается как то, что, будучи из-готовлено, став готовым, всякий раз поступает в рас­поряжение и подлежит использованию. В деятельности произ­ведения производимое понято не просто как то, что откладыва­ют в сторону, но как про-из-веденное сюда, в окружение Dasein, которое вовсе не обязано совпадать с окружением того, кто производит. Это может быть окружение того, кто использует [произ­веденное], и оно находится в существенной взаимосвязи с окру­жением того, кто производит.

То, что мы с помощью феноменологического анализа пыта­емся вывести на свет по поводу интенциональной структуры произведения, не выдумано и не изобретено, но лежит уже в по­вседневном дофилософском производящем отношении Dasein. Dasein, производя, живет в подобном понимании бытия, хотя и не постигает и не схватывает его как таковое. В производящем отношении к чему-то непосредственно заключено понимание в-себе-бытия того, с чем это отношение соотносится. Поэтому не случайно античная философия в своей специфической наив­ности (в хорошем смысле) ориентировалась, пусть неявно, на этот повседневный и ближайший образ действий Dasein. Ведь в производящем отношении для Dasein само собой разумеется та­кое отношение к сущему, в котором бытие-в-себе этого сущего непосредственно понятно. Но не таит ли все же в себе интерпретация сущего как произведенного некоторой недопустимой односторонности? Можно ли и в самом деле толковать всякое сущее как произведенное и можно ли получить и фиксировать понятия бытия, глядя на производящее отношение? Ведь не все то, о чем мы говорим «оно есть», приводится к бытию с помощью производящего Dasein. Как раз то сущее, которое греки в первую очередь избрали в качестве отправной точки и основной темы своих онтологических исследований, сущее как природа и кос­мос, не произведены производящим Dasein. Как же греческая онтология, ориентированная искони на космос, могла понимать его бытие исходя из произведения, тем более что именно антич­ность не знала ничего подобного миротворению (миро-произве­дению) и была, более того, убеждена в вечности мира? Для нее мир — это άεί őν, всегда уже наличное, άγένητος, άνώλεθρος, не­рожденное и непреходящее. Зачем нужно перед лицом такого су­щего, космоса, принимать в расчет произведение? Не терпит ли здесь крушение наша интерпретация ούσία, εΐναι, existere в каче­стве наличия под рукой и произведенности? Не становится ли эта интерпретация, по меньшей мере, негреческой, пусть даже сама по себе она вполне правомерна? Если бы мы позволили с помощью подобных аргументов сбить себя с толку и покорно признали, что производящее отношение, очевидно, не может служить ведущим горизонтом античной онтологии, то подоб­ным признанием мы засвидетельствовали бы, что, несмотря на проделанный анализ интенциональности произведения, мы еще не увидели ее достаточно отчетливо феноменологически. В при­сущем производящему отношению понимании бытия это отно­шение как соотнесенность с чем-то иным именно *высвобождает* то, с чем соотносится. Кажется, что только такое сущее, которое произведено, может быть понято в этом смысле. И все же, так только кажется.

Если мы представим себе производящее отношение в гори­зонте его полной структуры, то окажется, что именно оно делает возможным употребление того, что называется *материалом* (Stoff), например, материала для строительства дома. Этот материал, со своей стороны, в конечном итоге уже не производится, но *пред-лежит.* Мы уже застаем его как такое сущее, которое не требуется производить. В произведении и соответствующем понимании бытия я, таким образом, вступаю в отношение с су­щим, которое не нуждается в произведении. Я вступаю с ним в отношение не случайно, но в соответствии со смыслом и сутью произведения, поскольку произведение есть всегда произведе­ние чего-то *из чего-то.* Нечто, не нуждающееся в произведении, вообще может быть открыто и понято только в таком понимании бытия, которое присуще произведению. Иными словами, толь­ко в таком понимании, которое присуще производящему отношению, и тем самым, в понимании того, что нуждается в произ­ведении, может вырасти понимание сущего, которое имеется в наличии само по себе *до* всякого и *для* всякого произведения. Именно понимание того, что нуждается в произведении, а такое понимание возможно только в деятельности произведения, по­нимает бытие такого сущего, которое лежит в основе всего про­изводимого и ему предшествует и, тем самым, как раз уже налично само по себе. Понимание бытия, присущее произведению, настолько далеко от того, чтобы понимать сущее только как про­изведенное, что именно оно-то и распахивает понимание бытия просто уже имеющегося в наличии. Итак, в произведении мы сталкиваемся с тем, что не нуждается в произведении. В произ­водящем-использующем обращении с сущим для нас возникает действительность того, что до всякого произведения, произве­денного и производимого имеется заранее (пред-лежит), соот­ветственно,— оказывает сопротивление производящему, при­дающему образ преобразованию. Понятия материи и материала берут начало в таком понимании бытия, которое ориентируется на произведение. Иначе идея материала как того, *из чего* нечто производится, оставалась бы скрытой. Понятие материи, ύλη, противопоставленное понятию μορφή, запечатленности, не по­тому играет в античной философии фундаментальную роль, что греки были материалистами, но потому, что материя — одно их основных онтологических понятий, с необходимостью вырас­тающее там, где сущее — будь то произведенное или не нуждаю­щееся в произведении сущее — интерпретируется в горизонте того понимания бытия, которое заключено в производящем от­ношении как таковом.

Производящее отношение не ограничено только производи­мым и произведенным, но таит в себе удивительно широкий спектр возможностей понимания бытия сущего. Эти возможно­сти суть одновременно основа того универсального значения, которое присуще основным понятиям античной онтологии.

Но еще не разъяснилось, *почему* античная онтология интер­претирует сущее, исходя именно из производящего отношения. Это не разумеется само собой и не может быть случайностью. Из вопроса, почему именно произведение представляет собой гори­зонт для онтологической интерпретации сущего, вырастает не­обходимость этот горизонт проработать и явно обосновать его онтологическую необходимость. Ведь то обстоятельство, что ан­тичная онтология фактически движется в этом горизонте, еще не может служить обоснованием его правомерности и необходи­мости. Только если такое обоснование будет представлено, ос­новным онтологическим понятиям, вырастающим из такой по­становки вопроса,— essentia и existentia — будет выдано, нако­нец, законное свидетельство о рождении. Обоснование право­мерности указанного горизонта интерпретации сущего в отно­шении его essentia и existentia можно провести только так, что из самого собственного *бытийного устроения Dasein* выяснится, по­чему оно ближайшим образом и по преимуществу должно пони­мать сущее в горизонте производяще-созерцающего отношения. Необходимо спросить: какую функцию выполняет производяще-использующее отношение, понятое в самом широком смыс­ле, в самом вот-бытии (Dasein)? Дать на это ответ можно только, если предварительно уже удалось пролить свет на бытийное уст­роение Dasein в его основных чертах вообще, т. е. если выстроена надежная онтология Dasein. Вот тогда позволено спрашивать, может ли из способа бытия Dasein, из экзистенции стать понят­но, почему онтология поначалу наивно ориентирована в согла­сии с этим производящим, соответственно,— воспринимающе-созерцательным отношением. Однако к более глубокому анализу способа бытия Dasein мы пока не подготовлены. Стоит только заметить предварительно, что античная онтология ин­терпретирует сущее в его бытии исходя из произведения, соот­ветственно,— восприятия и что, поскольку и Кант интерпрети­рует действительность с точки зрения восприятия, здесь обнару­живается некая единая линия развития традиции.

***б) Внутренняя взаимосвязь между античной (средневеко­вой) онтологией и онтологией Канта***

Итак, попытка добраться до корней проблемы, зафиксирован­ной во втором тезисе, приводит нас заново к той же задаче, что и исходная интерпретация тезиса Канта. Кантова интерпретация действительности, возводящая ее к восприятию и созерцанию, вообще говоря, движется в том же направлении, что и греческое толкование бытия, принимающее во внимание νοείνи θεωρείν. Только у Канта и задолго до него добротность понятий, достав­шихся по наследству от античности, стала само собой разумею­щейся, т. е. неукорененной, беспочвенной и невнятной в своем происхождении.

Если имеет место такого рода внутренняя взаимосвязь между античной онтологией и онтологией Канта, то мы должны на ос­новании интерпретации античной онтологии, т. е. производяще­го отношения и присущего ему понимания бытия, суметь прояс­нить для себя, чт***о,*** по сути, означает у Канта истолкование дейст­вительности как полагания. Разумеется, полагание не означает у Канта, что субъект сам полагает из себя вовне действительное в том смысле, что он свободно и произвольно устанавливает и субъективно принимает нечто в качестве действительного, т. е. на том или ином основании считает, что нечто действительно. *Абсолютное полагание* означает, если правильно его понять,— пусть даже сам Кант и не интерпретирует это понятие явно: по­лагание как позволение чему-то стоять в самом себе, и именно абсолютно, как нечто отдельное, высвобожденное — «an und vor sich selbst», как говорит Кант. И в кантовой интерпретации дей­ствительности как восприятия, соответственно,— абсолютного полагания, в результате достаточно далеко продвинувшейся фе­номенологической интерпретации можно усмотреть, что и здесь не обошлось без использования черт высвобождения, отпуска­ния на волю, которые стали для нас особенно заметны в анализе интенциональной структуры произведения. Иными словами, специфический смысл направленности, характерный для вос­приятия и понимания бытия в созерцании, также имеет черты высвобождающего позволения встретиться с сущим. И вовсе не случайно, что именно в античной онтологии восприятие, νοείν,в самом широком смысле, выполняет функцию такого отношения, которое служит путеводной нитью для онтологического оп­ределения выходящего навстречу сущего. Ведь созерцание и вос­приятие, если их интенциональный смысл правильно понят, не­сут на себе черты высвобождения в еще более чистом виде, чем произведение, поскольку в чистом созерцании, в чистом наблю­дении Dasein так соотносится с сущим, что оно даже отрешается в этом отношении от деловитости, от занятости сущим. В чистом созерцании в еще большей мере устраняется всякая связь с субъ­ектом, и сущее понимается не просто как высвобожденное, про­изведенное, но как уже само по себе имеющееся в наличии, само по себе и в силу себя самого выходящее навстречу. Поэтому слу­чилось так, что, начиная с античности и вплоть до Канта и Геге­ля, созерцание представляет собой идеал познания, т. е. идеал постижения сущего вообще, и что понятие истины в познании ориентировано на созерцание. Что касается Канта, то здесь сле­дует обратить внимание еще и на то, что он, сообразуясь с тради­ционным теологическим обоснованием онтологии, примеряет познание к идее творящего познавания [т. е. такого познавания], которое как познавание впервые полагает познанное, приводит его к бытию, т. е. впервые позволяет ему быть (intellectus archetypus). Подлинная истина — это истина созерцания, интуитив­ное схватывание.

Если принять во внимание происхождение античной онто­логии из производящего и созерцающего отношения к сущему, то можно увидеть еще нечто важное. На этом мы хотим вкратце остановиться. Само по себе вовсе не очевидно, что христианское богословие в Средние века вобрало в себя античную филосо­фию. Фактически даже Аристотель, который, начиная с XIII века, в значительной степени определяет христианское богосло­вие, и не только католическое, лишь в результате трудной борь­бы и долгих разбирательств занял то авторитетное положение, которого с тех пор больше не утрачивал. Причина, по которой это все же могло произойти, заключается в том, что для христи­анского миропонимания согласно с историей творения, пред­ставленной в Книге Бытия, все сущее, отличное от самого Бога, сотворено. Это — сама собой разумеющаяся посылка. И хотя творение из ничего и не тождественно произведению из некото­рого наличного пред-лежащего материала, все-таки это созидание в творении имеет общий онтологический характер произве­дения. Творение тоже в некотором смысле интерпретируется с оглядкой на произведение. Античная онтология в своих основа­ниях и своих фундаментальных понятиях, невзирая на иное про­исхождение, пришлась как раз впору христианскому миросозер­цанию и толкованию сущего в качестве ens creatum. Бог как ens increatum есть сущее, как таковое не нуждающееся в творении, и к тому же causa prima для любого другого сущего. Правда, антич­ная онтология по мере ее рецепции в Средние века претерпела существенное искажение, так что специфически античные проблемы потерялись; в эти обстоятельства мы не будем сейчас вда­ваться. Но в этом своем преобразовании в Средние века антич­ная онтология через посредство Суареса перешла в Новое время. Даже там, где философия Нового времени, как у Лейбница и Вольфа, совершает самостоятельное восхождение к античности, это происходит в рамках такого понимания основных понятий античной философии, которое прообразовано схоластикой.

Таким образом, стало ясно, что мы не должны успокаиваться, усвоив расхожее понимание фундаментальных понятий essentia и existentia; да нам и не нужно успокаиваться, ведь имеется воз­можность обнаружить их исток. Только радикальная интерпре­тация essentia и existentia создаст почву для того, чтобы впервые поставить проблему их различия. Различие само должно прорас­ти из их единого общего корня.

Но тогда отсюда возникает еще и вопрос о том, верен ли вооб­ще тезис: «каждому сущему принадлежит essentia и existentia» в этой форме, может ли он быть обоснован в своей предположи­тельно универсальной онтологической значимости для любого вообще сущего. Если попытаться найти такое обоснование, ока­жется, что оно невозможно. Т. е. тезис нельзя удержать в этом опи­санном его значении. Конечно, можно онтологически интерпре­тировать наличное сущее в горизонте произведения и, конечно, можно показать, что бытию-в-наличии всякий раз принадлежит некая чтойность, обладающая названными чертами. Все же оста­ется вопрос, исчерпывается ли все сущее имеющимся в наличии. Совпадает ли область наличного с областью сущего вообще? Или имеется такое сущее, которое согласно смыслу своего бытия ни­как не может быть постигнуто в качестве наличного? На деле именно то сущее, которое в наименьшей степени может быть постигнуто как наличное, Dasein, как раз и служит мерилом, к кото­рому должно восходить всякое понимание наличия и действи­тельности. Смысл этого восхождения нуждается в прояснении.

***в) Необходимость ограничения и модификации второго те­зиса. Основная артикуляция бытия и онтологическая дифференция***

Если Dasein обнаруживает совершенно иное бытийное устрое­ние по сравнению с наличным сущим и если экзистенция в на­шем терминологическом словоупотреблении означает нечто иное по сравнению с existere и existentia (εΐναι), то тогда возника­ет вопрос, принадлежит ли онтологическому устроению Dasein нечто такое, как вещность, essentia, ούσία. Вещность, realitas или quidditas есть то самое [в сущем], что отвечает на вопрос: *quid* est res, *что* есть вещь? Уже поверхностное наблюдение показывает: о сущем, которое есть мы сами, о Dasein, нельзя спрашивать, *что* оно есть. Доступ к этому сущему открывается только тогда, когда мы спрашиваем: *кто* это? Dasein конституируется не с помощью своей *чтойности,* но, если позволительно употреблять подобное выражение,— *ктойности.* Ответ подразумевает не вещь, но Я, Ты, Мы. Но, с другой стороны, мы все же спрашиваем: *что* есть этот *«кто»* и эта ктойность Dasein, что есть это «кто» в отличие от названного уже «что» в собственном смысле — вещности налич­ной вещи? Без сомнения, мы можем так спросить. Но в этом проявляется лишь одно: это «что», при помощи которого мы спрашиваем также и о сущности «кто», очевидно не может сов­падать с «что», понятым как чтойность. Иными словами, фунда­ментальное понятие чтойности, essentia, становится по отноше­нию к сущему, названному нами Dasein, поистине проблематич­ным. Недостаточная фундированность обсуждаемого тезиса в качестве некоторого универсально-онтологического становится явной. Если он вообще должен сохранить онтологическое значе­ние, то его требуется *ограничить* и *модифицировать.* Нужно пока­зать позитивно, в каком смысле в отношении каждого сущего можно спрашивать о его «что», а в каком смысле о нем должно осведомляться при помощи вопроса «кто?». В этой точке про­блема дистинкции essentia и existentia усложняется. Это не только вопрос об отношении *чтойности* и *наличия,* но, одновремен­но, и вопрос отношения *ктойности* и *экзистенции,* экзистенции, понятой в нашем смысле — в качестве способа бытия того суще­го, которое есть мы сами. Говоря более общо, тезис «каждому су­щему принадлежат essentia и existentia» только указывает на об­щую проблему артикуляции каждого сущего [в которой рас- и со-членено], что оно есть, и «как» его бытия.

Мы уже упоминали ранее о взаимосвязи между *основной ар­тикуляцией бытия* и *онтологической дифференцией.* Проблема ар­тикуляции бытия с помощью essentia и existentia, сформулиро­ванная в схоластике, представляет собой один специальный во­прос, который касается онтологической дифференции вообще, т. е. различия сущего и бытия. Теперь оказывается, что онтологи­ческая дифференция становится более запутанной, настолько формально это различие звучит и выглядит. Более запутанной потому, что под заголовком «бытие» теперь стоят не только essentia и existentia, но одновременно *ктойность* и *экзистенция* в нашем смысле. Артикуляция бытия варьируется в зависимости от соответствующего способа бытия сущего. Она не может огра­ничиваться наличием и действительностью в том смысле, как это понимает традиция. Вопрос о возможном *многообразии бы­тия* и о *единстве понятия бытия вообще* становится животрепе­щущим. Заодно пустая формула для онтологической дифферен­ции становится все богаче проблемным содержанием.

Но в первую очередь требует нашего рассмотрения проблема, состоящая в том, что, помимо наличного (наличия), есть еще су­щее в смысле Dasein, которое экзистирует. Но разве это сущее, которое есть мы сами, не было известно философии и даже дофилософскому знанию? Стоит ли поднимать столько шуму из-за членораздельного выговаривания того факта, что, кроме налич­ного сущего, есть еще такое сущее, которое есть мы сами? Каж­дое Dasein, покуда оно есть, знает о себе самом и знает, что оно отличается от прочего сущего. Да мы и сами сказали, что и ан­тичной онтологии, которая исходно ориентирована на налич­ное, все же ведомы ψυχή, νούς, λόγος, ζωή, βίος — душа, ум, жизнь в самом широком смысле. Все это так, но нужно отдавать себе отчет в том, что онтическое, фактическое знание некоего сущего еще не заключает в себе соразмерной интерпретации его бытия. Конечно же самому Dasein известно, что оно отлично от прочего сущего, с которым сталкивается в опыте. По крайней мере, это *может* быть Dasein ведомо. Не каждому Dasein это ве­домо, поскольку, например, мифологическое и магическое мышление идентифицируют себя и вещи. Но даже когда Dasein известно, что оно не есть прочие вещи, в этом все же еще нет экс­плицитного знания о том, что присущий Dasein способ бытия — иной по сравнению со способом бытия отличного от него суще­го. Более того, Dasein может, как показывает пример антично­сти, интерпретировать само себя и свое бытие, глядя на налич­ное сущее и его способ быть. Специфический вопрос об онтоло­гическом устройстве бытия сдерживается и запутывается много­численными предрассудками, которые коренятся в экзистенции самого Dasein. Что это так, должно разъясниться для нас, между прочим, и при разборе третьего тезиса. Этот разбор нацелен, в первую очередь, на то, чтобы поближе разглядеть проблему мно­гообразия способов бытия за пределами однообразия только бытия-в-наличии.

**ГЛАВА ТРЕТЬЯ**

Тезис онтологии Нового времени:

Основные способы бытия суть бытие природы (res extensa)

и бытие ума (res cogitans)

§ 13. Характеристика онтологического различия между res ex­tensa и res cogitans на основании кантова толкования проблемы

Обсуждение первых двух тезисов вело всякий раз к необходимо­сти явно возводить постановку вопроса о смысле действительно­сти, соответственно,— вещности и действительности, к деятель­ным отношениям (Verhaltungen) Dasein, дабы, идя по путеводной нити интенциональной структуры этих отношений и всегда так или иначе прижившейся в каждом из них понятности бытия, спрашивать об устройстве того сущего, с которым всегда соотно­сится всякое действие (Verhalten) Dasein, т. е. [спрашивать об устройстве] воспринятого в акте восприятия в его воспринятости, произведенного (производимого) в деятельности произведения в его произведенности. Оба эти отношения обнаруживают заод­но свойственную им взаимосвязь. Всякое произведение зряче, внимаюше направлено-к... т. е. оно — воспринимающее в широ­ком смысле слова.

Необходимость подобного восхождения к деятельным отно­шениям Dasein — знак того, что само Dasein выполняет особую функцию, делая возможным надлежащее фундирование онтоло­гического исследования вообще. Это значит, что исследование специфического способа бытия и бытийного устроения Dasein невозможно обойти. Мы снова и снова подчеркиваем: всякая, даже примитивнейшая онтология с необходимостью имеет в виду Dasein. Где пробуждается философия, там это сущее уже на­ходится в поле зрения, хотя оно, быть может, видится с большей или меньшей степенью отчетливости и по-разному просматри­вается в своей онтологической функции. В античности и в Средние века Dasein использовали как бы через силу. У Канта мы ви­дим сознательное восхождение к Я. Разумеется, это восхождение к субъекту имело у него иные мотивы. Оно не возникает прямо из усмотрения фундаментально-онтологической функции Dasein. Это восхождение в специфическом кантовом изводе есть, скорее, результат уже господствовавшей в его время ориен­тации философской проблематики на субъект. Это — та самая ориентация, которая определяет философскую традицию и, на­чиная с Декарта, отталкивается от Я, от субъекта. Мотивом этой исходной ориентации на субъект в философии Нового времени служит мнение, что то сущее, каковое есть мы сами, дано познаю­щему как в первую очередь и единственно достоверное, что субъ­ект доступен в прямой и непосредственной достоверности, что он известен лучше, чем объекты. Объекты же, напротив, становятся доступными только на пути некоторого опосредования. Это мнение в такой форме, как мы увидим позже, несостоятельно.

***а) Ориентация Нового времени на субъект, ее мотив как не фундаментально-онтологический, ее подвластность тра­диционной онтологии***

В последующем обсуждении *третьего тезиса* нас не будет инте­ресовать преимущественная роль, приписываемая субъективно­сти в Новое время, еще меньше интересуют нас мотивы, которые привели к преимущественному положению субъекта, или след­ствия, которые проистекают отсюда для новой философии. Мы нацелены, скорее, на некоторую принципиальную проблему. Как выяснилось, античная философия интерпретирует и пони­мает бытие сущего, действительность действительного как нали­чие. Сущее, которое служит образцом для онтологии, т. е. в соот­ветствии с которым прочитывается бытие и его смысл,— это природа в самом широком смысле, то, что порождено природой, и произведенная отсюда утварь, т. е. — в самом широком смыс­ле — находящееся в распоряжении или, говоря языком, ставшим после Канта общеупотребительным,— объекты. Философия Но­вого времени произвела тотальный поворот в способе спраши­вать [о сущем] и стала исходить из субъекта или Я. Можно было бы предполагать или ожидать, что, в соответствии с коренным поворотом вопроса к Я, это помещенное отныне в центр [философской проблематики] сущее в своем специфическом способе быть станет служить мерилом. Можно было бы ожидать, что теперь онтология изберет в качестве образцового сущего субъект и станет интерпретировать понятие бытия, глядя на способ бытия субъекта, что отныне *способ бытия* субъекта станет онтологиче­ской проблемой. Но именно этого и не произошло. Мотивы из­начальной ориентации новой философии на субъект не фунда­ментально-онтологические, т. е. не знание о том, *что* именно из самого вот-бытия (Dasein) можно прояснить бытие и бытийные структуры и *как* это можно сделать.

Декарт, который совершает этот (уже подготовленный раз­личными ходами мысли) поворот к субъекту, не только не ставит вопрос о бытии субъекта, но даже интерпретирует бытие субъек­та, руководствуясь понятием бытия (и относящейся к нему кате­горией[[119]](#endnote-119)), сформированным в античной и средневековой фило­софии. Основные онтологические понятия Декарт перенимает прямиком у Суареса, Дунса Скота и Фомы Аквинского. Неокан­тианство прошлого столетия измыслило некую историческую конструкцию, согласно которой с Декарта началась совершенно новая эпоха философии, а перед ним — вглубь истории вплоть до Платона, которого, между прочим, также толковали при помощи кантианских категорий, простирается пустыня. Вопреки этому, сегодня с полным правом утверждают, что новая филосо­фия после Декарта по-прежнему продолжала разрабатывать ста­рую проблематику метафизики и тем самым со всеми своими новшествами еще оставалась в рамках традиции. Но даже под­правив неокантианскую конструкцию истории, мы еще не за­тронули решающего для философского понимания новой фило­софии обстоятельства. Оно заключается не просто в том, что на­ряду с новой проблематикой здесь имели дело также и со стары­ми метафизическими проблемами, но именно в том, что пробле­мы, поставленные впервые, были поставлены на фундамент старых и на этой основе разрабатывались, что, следовательно, фи­лософский поворот новой философии, если основательно ос­мыслить его онтологически, по сути таковым не был. Напротив, благодаря этому мнимо критическому новому началу филосо­фии у Декарта была лишь подхвачена переданная по наследству онтология. Напротив, благодаря этому повороту, этому якобы критическому новому началу античная метафизика преврати­лась в догматизм, каковым она раньше, если иметь в виду стиль [философствования], никогда не была, т. е. в некоторое умствен­ное упражнение, стремящееся при помощи традиционных онто­логических понятий достичь позитивно-онтического знания о Боге, душе и природе.

Хотя, в принципе, в новой философии все остается на своих старых местах, выделение субъекта, ударение на субъекте долж­но было, тем не менее, привести к тому, что различие между субъектом и объектом некоторым образом оказалось в центре, а подлинная сущность субъективности схватывалась во взаимо­связи с этим различием.

Поначалу нужно научиться видеть, каким образом вообще философия Нового времени толкует это отношение между субъ­ектом и объектом, точнее, как она характеризует субъективность. Различение субъекта и объекта пронизывает проблематику всей новой философии и проникает даже в развертывание сегодняш­ней феноменологии. Гуссерль говорит в своих «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии»: «Учение о категориях должно исходить из этого, самого радикального из всех бытийных различений — бытие *как сознание* [т. е. — res cogitans] и бытие как 'засвидетельствованное' сознанием 'трансцен­дентное' бытие [res extensa]»[[120]](#endnote-120). «Между сознанием [res cogitans] и реальностью [res extensa] поистине зияет смысловая пропасть[[121]](#endnote-121)». Гуссерль всегда ссылается на это различие и именно в той форме, в какой его высказал Декарт: res cogitans — res extensa.

Как это различие определяется точнее? Как в противополож­ность реальности, т. е. здесь — действительности, наличию,— толкуется бытие субъекта? Хоть это различие и утверждается, но тем самым еще не сказано, что различные способы бытия [раз­личенных] сущих также постигнуты в подлинном смысле. Если все же бытие субъекта должно открыться как нечто отличное от наличия, то, тем самым, по существу положены пределы пред­шествующего отождествления бытия и действительности, т. е. — античной онтологии, и тем более настоятельным перед лицом обоих этих многообразий бытия, усматриваемых ближайшим образом, становится вопрос о единстве понятия бытия.

Что нужно принять во внимание, чтобы различить онтоло­гически субъект и объект? Чтобы ответить на этот вопрос, мы вполне можем ориентироваться на определения Декарта. Он впервые явно поместил это различие в центр [философской проблематики]. Другая возможность — попытаться найти ответ в конечной стадии развития новой философии — у Гегеля, кото­рый сформулировал это различение как различие природы и духа, соответственно,— субстанции и субъекта. Мы выбираем не начало и не конец развертывания этой проблемы, но решаю­щую промежуточную стадию между Декартом и Гегелем — по­нимание проблемы Кантом, которое, с одной стороны, опреде­лено Декартом, а с другой, является определяющим для Фихте, Шеллинга и Гегеля.

***6) Кантово толкование Я и природы (субъекта и объекта) и определение субъективности субъекта***

Как понимает Кант различие между Я и природой, субъектом и объектом? Как он характеризует Я, т. е. — что означает по-существу быть Я[[122]](#endnote-122)?

**α) Personalitas transcendentalis**

По сути, Кант твердо держится декартова определения. При том что исследования Канта были и навсегда останутся чрезвычайно существенными для онтологической интерпретации субъектив­ности, для него, как и для Декарта, Я, ego есть res cogitans, *res, не­что* такое, что думает, т. е. представляет, воспринимает, судит, подтверждает, отвергает, но также любит, ненавидит, желает и т. д. Все эти отношения Декарт называет cogitationes. Я есть не­что такое, что эти cogitationes имеет. Cogitare, однако, согласно Декарту, есть всегда cogito *me* cogitare. Всякое представление — это некое *«я* представляю», всякое суждение — *«я* сужу», всякое воление — «я волю». «Я-мыслю», «me-cogitare» всякий раз со-представлено, хотя, собственно, не подразумевается явно.

Кант принимает это определение ego в качестве res cogitans в смысле cogito me cogitare, но только толкует его онтологически более изначально. Он говорит: Я есть то, определениями чего служат представления в точном смысле термина repraesentatio. Мы знаем, что у Канта «определение» не есть произвольное по­нятие или выбранное наудачу слово, но перевод термина determinatio, соответственно,— realitas. Я есть некоторая res, чьи реалии[[123]](#endnote-123) суть представления, cogitationes. Я есть res cogitans, по­скольку оно *имеет* эти определения. Под вещью здесь следует понимать только то, что подразумевает соответствующее строгое онтологическое понятие: *нечто.* Сами же определения, determinationes, в традиционной онтологии (вспомним «Метафизи­ку» Баумгартена, § 36) суть notae или praedicata, предикаты вещи. Представления суть определения Я, его предикаты. То, что имеет предикаты, называется в грамматике и общей логике субъектом. Я как res cogitans есть субъект в смысле грамматики и логики, субъект, имеющий предикаты. Subjectum здесь нужно восприни­мать как формально-апофантическую категорию. Апофантической называется такая категория, которая относится к структуре того, что составляет вообще формальное устройство пропози­ционального содержания высказывания. В каждом высказыва­нии что-то высказывается о чем-то. То, о чем или по поводу чего высказываются в высказывании,— это subjectum, субъект, лежа­щее в основе высказывания (под-лежащее). То, что высказыва­ется,— предикат. Я, обладающее определениями, есть, как и лю­бое другое «нечто», subjectum — субъект, который имеет предикаты. Но *каким образом* Я-субъект «имеет» свои предикаты, представления? Эта вещь есть res cogitans, это «нечто» мыслит, и это означает по Декарту: cogito me cogitare. Бытие-мыслящим мыслящего при-мысливается в мышлении. *Иметь* предикат зна­чит *знать* о нем. Ego как субъект, все еще взятый в формально-апофантическом смысле, есть субъект, знающий те предика­ты, которые он имеет. Мысля, я знаю это мышление как свое мышление. Я знаю как такой особенный субъект о предикатах, которые я имею. *Я знаю себя.* В силу такого особенного способа иметь свои предикаты, этот субъект сам становится особенным, выделенным, т. е. Я — это субъект κατ' έξοχήν. Я — это субъект в смысле самосознания. Этот субъект не просто отличен от своих предикатов, но он *имеет* их как сознаваемые, т. е. — как *объекты.* Эта res cogitans, нечто, что мыслит, есть субъект своих предика­тов и как таковой — субъект для объектов.

Понятие субъекта в смысле субъективности, определенности в качестве Я (Ichheit), онтологически находится в теснейшей связи с формалъно-апофантической категорией subjectum, ύποκείμενον, в которых первоначально нет ничего от Я. Напро­тив, ύποκείμενον — нечто имеющееся в наличии [под рукой], под-лежащее применению. Только потому, что у Канта впервые Я превращается эксплицитно в исконнейшее subjectum (хотя прообраз такого понимания был уже у Декарта и, в особенности, у Лейбница), т. е., говоря по-гречески,— в исконнейшее ύποκείμενον, субстанцию, Гегель смог сказать впоследствии: под­линная субстанция есть субъект, т. е. подлинный смысл субстанциальности — это субъективность. Это основоположение геге­левской философии лежит на главной дороге развертывания по­становки вопроса в Новое время.

В чем заключается общая структура Я, или: что определяет Я в качестве Я? Ответ: самосознание. Всякое мышление есть «я мыслю». Я — не просто некая точка, но «я мыслю». Я, однако, не воспринимает себя самого как сущее, которое имеет еще ка­кие-то определения помимо того, что оно именно мыслит. Более того, Я знает себя как *основание* своих определений, т. е. деятель­ных отношений, как основание своего собственного единства в многообразии этих отношений, как основание своей собственной самости. Все определения и отношения Я имеют основание в самом Я. «Я-мыслю», говорит Кант, должно иметь возмож­ность сопровождать все мои представления, т. е. всякое cogitare cogitata[[124]](#endnote-124). Это положение не следует, однако, понимать так, что наряду с любым деятельным отношением (Verhalten) Я, наряду с любым мышлением, представление Я тут как тут; но я сознаю связь с моим Я всех упомянутых отношений, т. е. я сознаю эти отношения в их многообразии как *мое* единство, которое имеет основание в моей Я-определенности в качестве Я (качестве субъекта). Только на основании «Я-мыслю» может быть дано многообразное [содержание представлений]. Кант интерпрети­рует Я как «первоначальное синтетическое единство апперцеп­ции». Что это значит? Я есть первоначальное *основание единства* многообразия определений таким образом, что я как Я (ich als Ich) собираю все эти определения воедино, только возводя их к себе самому, заранее удерживая их вместе, связывая. Отсюда — синтез. Исходное основание единства *есть* то, что оно есть — оно есть таковое основание как *единящее,* как синтетическое. Связывание многообразия представлений и того, что в них пред­ставлено, всегда должно мыслиться при мыслимом. Связывание таково, что я, мысля, при-мысливаю себя, т. е. схватываю не про­сто мыслимое и представленное, не просто «перцепирую» все это, но в мышлении всякий раз к тому же при-мысливаю себя, не «перцепирую», но «апперцепирую» [мыслящее] Я. *Первоначаль­ное синтетическое единство апперцепции* есть онтологическая ха­рактеристика *субъекта.*

Из сказанного становится ясно: наряду с понятием того, что значит быть Я, получена формальная структура личности, точ­нее, того, что Кант называет *personalitas transcendentalis.* Что оз­начает это выражение — «трансцендентальное»? Кант говорит: «Я называю трансцендентальным любое такое знание, которое вообще занято не столько предметами, сколько нашим способом познавания предметов, в той мере, в какой оно должно быть воз­можно a priori»[[125]](#endnote-125). Трансцендентальное познание соотносится не с предметами, т. е. не с сущим, но с понятиями, которые определяют бытие сущего. «Система таких понятий должна была бы на­зываться трансцендентальной философией»[[126]](#endnote-126). Трансценденталь­ная философия означает не что иное, как онтологию. Что такая интерпретация — вовсе не насилие над предметом, подтвержда­ется следующим положением, которое Кант записал примерно через десятилетие после выхода в свет второго издания «Крити­ки чистого разума» в сочинении, опубликованном сразу же по­сле его смерти — «О вопросе, вынесенном на конкурс Академией наук Берлина в 1791 году: Каковы действительные успехи, сде­ланные метафизикой в Германии со времен Лейбница и Воль­фа?»: «Онтология (как часть метафизики) — это такая наука, ко­торая образует систему всех понятий и основоположений рас­судка, но лишь постольку, поскольку они направлены на предме­ты, которые даны чувствам и тем самым могут быть подтвержде­ны в опыте»[[127]](#endnote-127). Онтология «названа трансцендентальной филосо­фией, поскольку она заключает в себе условия и первые элемен­ты всего нашего познания a priori»[[128]](#endnote-128). Кант всегда подчеркивал в этой связи, что онтология как трансцендентальная философия имеет дело с *познанием* предметов. Речь здесь идет не о *теории познания,* как пытается представить дело неокантианство, но, поскольку онтология занимается бытием сущего, и при этом, как мы знаем, в переводе Канта бытие, действительность равно­значны воспринятости, знанию, для Канта онтология как наука о бытии должна была превратиться в науку о познанности пред­метов и ее возможностях. Поэтому онтология есть трансценден­тальная философия. Интерпретация кантовой «Критики чисто­го разума» как теории познания целиком и полностью промахи­вается мимо ее подлинного смысла.

Мы знаем из предыдущего, что бытие, по Канту, равняется воспринятости. Основные условия бытия сущего, т. е. воспри­нятости, суть, тем самым, основные условия познанности вещи. Основное условие познавания как познавания есть Я как «Я-мыслю». Поэтому Кант постоянно внушает нам: Я не есть представление, т. е. — не представленный предмет, не сущее, по­нятое как объект, но основание возможности всякого акта пред­ставления, всякого акта восприятия, т. е. всякой воспринятости сущего, т. е. условие всякого бытия. Я как первоначальное единст­во апперцепции есть основополагающее онтологическое условие любого бытия. Фундаментальные определения бытия сущего — это категории. Я не есть одна из категорий сущего, но условие воз­можности категорий вообще. Поэтому Я не принадлежит к числу коренных понятий рассудка, как Кант называет категории, но Я представляет собой, согласно кантовой манере выражаться, «но­ситель (Vehikel) всех понятий рассудка». Оно, прежде всего, делает возможными основные априорные онтологические понятия. Ведь Я не есть нечто отделенное, некая точка, но всегда — «Я-мыслю», т. е. «Я-связываю». Категории же интерпретируются Кантом как то, что в каждом связывании уже заранее увидено и понято, как то, что предоставляет всякому предстоящему связыва­нию соответствующее единство связанного. Категории суть воз­можные формы единства возможных способов мыслящего «Я-свя­зываю». Связываемость и, соответственно, ее собственная форма, т. е. соответствующее ее единство, имеют основание в «Я-связы­ваю». Таким образом, Я есть фундаментальное онтологическое ус­ловие, т. е. то трансцендентальное, что лежит в основе любого част­ного a priori. Теперь мы понимаем, что «Я как Я-мыслю» — это формальная структура личности как personalitas transcendentalis.

**β) Personalitas psychologica**

Но сказанное еще не определяет исчерпывающим образом по­нятие субъективности у Канта. Тем не менее, это трансценден­тальное понятие Я остается схемой для дальнейшей интерпрета­ции того, что значит быть Я, т. е. для интерпретации личности в формальном смысле. Personalitas transcendentalis не совпадает однако с полным понятием личности. Кант отличает от perso­nalitas transcendentalis, т. е. от онтологического определения Я (Ichheit), *personalitas psychologica.* Под personalitas psychologica он понимает основывающиеся в personalitas transcendentalis, т. е. В «Я-мыслю», фактические способности осознавать свои субъек­тивные состояния, т. е. представления как наличные и постоян­но изменяющиеся. Кант проводит различие между чистым самосознанием и эмпирическим самосознанием или, как он еще говорит, между Я апперцепции и *Я аппрегензии.* Аппрегензия означает восприятие, опыт наличного, а именно опыт наличных психических процессов [, который имеется у нас] благодаря так называемому внутреннему чувству. Чистое Я, Я самосознания, не есть некоторое обнаруживаемое в опыте положение вещей, но как «Я-проживаю-в-опыте» это Я всегда уже сознается в любых данных опыта в качестве онтологического основания возможно­сти любого опыта. Эмпирическое Я может точно так же мыс­литься теоретически — как идея, и тогда оно совпадает с поняти­ем души, при этом душа понимается как основа animalitas или, как Кант говорит, животной природы (Tierheit), жизни вообще. Я как personalitas transcendentalis это такое Я, которое сущност­ным образом всегда есть только субъект, Я-субъект. Я как personalitas psychologica есть такое Я, которое всегда — объект, нечто обнаруживаемое в наличии, некий Я-объект. Кант прямо говорит: «Этот Я-объект, эмпирическое Я есть некая вещь». Вся­кая психология представляет собой, тем самым, позитивную науку о наличном. Кант говорит в сочинении «Об успехах мета­физики»: «Психология для человеческого разумения — это не более чем антропология, и не может стать чем-то большим, чем антропология, т. е. чем знание о человеке, только ограниченное тем условием, что человек знает себя как предмет внутреннего чувства. Но человек сознает себя еще и как предмет внешнего чувства, т. е. он имеет тело, с которым связан предмет внутренне­го чувства, называемый человеческой душой»[[129]](#endnote-129). От этого психо­логического Я Кант отличает Я апперцепции как логическое Я. Это выражение — «логическое Я» — требуется сегодня обсудить подробнее, поскольку в неокантианстве наряду с другими суще­ственными понятиями [философии] Канта совершенно неправильно понято и это. Кант, вводя обозначение «логическое Я», вовсе не хочет сказать, как считает Риккерт, что это Я есть некая логическая абстракция, нечто всеобщее, безымянное и недейст­вительное. Я как логическое Я не означает для Канта, как для Риккерта, нечто логически конструируемое. Напротив, Кант имеет в виду вот что: Я есть субъект логоса, т. е. мышления, Я есть Я в качестве «Я связываю», что лежит в основании любого мыш­ления. Кант говорит со всей возможной полнотой в том же мес­те, где он обсуждает логическое Я: «Оно как бы подобно чему-то субстанциальному (т. е. подобно ύποκείμενον[[130]](#endnote-130)), которое остает­ся, если я устранил все акциденции, которые ему присущи»[[131]](#endnote-131). Быть Я означает одно и то же для любого фактического субъекта. Но отсюда нельзя сделать вывод, что логическое Я есть нечто всеобщее и безымянное. Напротив, именно по своей сути оно всякий раз мое. Быть Я означает, что это Я всякий раз мое. Безы­мянное Я — это круглый квадрат. Когда я говорю: «Я мыслю» или «Я мыслю себя», то первое Я не есть как бы нечто иное, как если бы я высказывал в первом Я всеобщее, недействительное Я; на­против, оно есть то же самое, что и мыслимое, или, как говорит Кант, определяемое Я. Я апперцепции тождественно определяе­мому Я — Я аппрегензии, но только в понятии определяющего Я не требуется с необходимостью до-мысливать, что я есмь как определенное, эмпирическое Я. Фихте по сути использовал понятия определяющего и определяемого Я для своего «Наукоучения». Определяющее Я, Я апперцепции *есть.* Кант говорит так: об этом сущем мы не можем высказать ничего большего, помимо того, *что оно есть.* Лишь поскольку это Я есть как Я-сам, оно может об­наружить само себя в качестве эмпирического.

«Я сознаю себя самого,— это мысль, которая уже включает в себя двойственное Я, Я как субъект и Я как объект. Как это воз­можно, что я мыслящий есмь сам для себя некий предмет (созер­цания) и таким образом могу отличить себя от себя самого, реши­тельно невозможно объяснить, хотя это и несомненный факт; он указывает однако на способность, столь превышающую все чув­ственные созерцания, что она как основание возможности рас­судка имеет своим следствием [наше] совершенное обособление от всякой бессловесной твари, которой у нас нет причин приписывать способности говорить самой себе Я. Эта способность рас­крыта в направлении бесконечности ею самой образованных представлений и понятий (т. е. — онтологической бесконечно­сти[[132]](#endnote-132)). Однако тем самым мы не подразумеваем какой-то двойст­венной личной природы (Persönlichkeit): лишь Я, которое мыслит и созерцает, есть личность (Person); в отличие от такого Я, Я в смысле объекта, который мною созерцается, есть вещь, подобно другим объектам вне меня»[[133]](#endnote-133). Что Я трансцендентальной аппер­цепции есть логическое Я, т. е. субъект «Я связываю», не озна­чает, ни что оно представляет собой некое иное Я, в противопо­ложность наличному, действительному психологическому Я, ни что оно вообще не может быть причислено к сущему. Сказа­но только, что бытие этого сущего проблематично, согласно Канту, вообще не определяемо, во всяком случае, его невозмож­но определить средствами психологии. Personalitas psychologica заранее предполагает personalitas transcendentalis.

**γ) Personalitas moralis**

Но даже с помощью характеристики Я как personalitas psycho­logica и как personalitas transcendentalis, как Я-субъект и Я-объект, подлинная и центральная характеристика Я или субъектив­ности у Канта еще не найдена. Она заключена в понятии *persona­litas moralis.* Что личность человека, т. е. внутреннее устроение его личностного бытия, не исчерпывается, согласно Канту, ни personalitas psychologica, которая образует основу animalitas — животной природы, ни personalitas transcendentalis, которая во­обще характеризует разумность человека, ни тем и другим в со­вокупности, показывает одно место из работы Канта: «Религия в рамках одного только разума» («Die Religion innerhalb der Grenzen der bloβen Vernunft»). Кант называет здесь[[134]](#endnote-134) в первой главе, первой секции три элемента определения человека. В качестве таких элементов он называет, во-первых, животную природу, «животность» (Tierheit), во-вторых, человечность (Menschheit[[135]](#endnote-135)) и, в-третьих, личность (Persönlichkeit). Первое определение, жи­вотная природа, характеризует человека как вообще живое, вто­рое, человечность,— как живое, но еще и разумное, третье опре­деление, личность,— как разумное, но еще и ответственное (вменяемое) существо. Коль скоро Кант называет личность на третьем месте и отличает ее от названной на втором месте чело­вечности, очевидно, личность понимается здесь в узком смысле, как нечто иное по сравнению с personalitas transcendentalis, кото­рая тождественна человечности. Полному понятию личности принадлежит не только разумность, но и ответственность, или вменяемость. Личность имеет у Канта поэтому двойной смысл: с одной стороны,— широкий, тождественный формальному по­нятию того, что означает вообще быть Я [а это истолковано], в смысле самосознания, будь то лишь трансцендентальное само­сознание, *Я-мыслю,* или же эмпирическое [сознание] Я-объекта. Далее, [личность имеет] более узкий смысл, собственное поня­тие, которое определенным образом включает в себя оба преды­дущих значения вместе со всем тем, что они подразумевают, но здесь в центр помещено иное определение, которое нам следует сейчас рассмотреть. Личность в собственном смысле — *это perso­nalitas moralis.* Если формальная структура personalitas вообще за­ключается в самосознании, то personalitas moralis должна выра­жать определенную *модификацию самосознания,* т. е. представ­лять собой некий собственный способ самосознания. Это моральное самосознание характеризует личность подлинным обра­зом в том, что она есть. Как толкует Кант моральное самосозна­ние? Как (в качестве чего) сознает себя человек, когда понимает себя морально, т. е. как существо, совершающее поступки? Как (в качестве чего) он тогда себя понимает, и как устроено это мо­ральное знание о самом себе? Очевидно, моральное знание о са­мом себе не может совпадать с обсуждавшимися ранее видами самосознания, эмпирическим и трансцендентальным. Прежде всего, моральное самосознание не может быть каким-либо эм­пирическим знанием или данностью в опыте какого-то фактиче­ского, непосредственно наличного состояния, оно не может быть эмпирическим — а для Канта это всегда значит чувствен­ным — самосознанием, таким самосознанием, которое опосредовано внутренним или внешним чувством. Моральное само­сознание, коль скоро оно касается personalitas в подлинном смысле, будет исконной принадлежностью духа в человеке, а не чем-то таким, что опосредовано чувственным опытом. К чувст­венности в широком смысле относится, по Канту, не только спо­собность ощущения, но и то, что он обыкновенно называет чув­ством удовольствия (Gefühl der Lust) или неудовольствия, т. е. довольство приятным, соответственно, [недовольство] неприят­ным. Удовольствие в широком смысле это не только желанность чего-то, приязнь или пристрастие к чему-то, но всегда заодно, как мы могли бы сказать, и *довольство-радость,* т. е. способ, ко­торым человек в своей приязни к чему-то *ощущает себя обрадо­ванным,* что и значит, что он доволен.

Мы должны разъяснить такое положение вещей феномено­логически. Сущности чувства (Gefühl) вообще принадлежит то, что оно не только чувство чего-то или к чему-то, но это чувство чего-то заодно открывает чувству самого чувствующего и его со­стояния, т. е. открывает его бытие в самом широком смысле. Чувство, понятое формально и в общих чертах, выражает у Канта некий собственный модус раскрытия Я. Испытывать чувство *чего-то* означает всегда чувствовать *себя* так-то, а само-чувствие есть некий модус раскрытия себя самого. Способ, которым я в чувстве становлюсь открыт себе самому, определяется заодно и тем, чувство чего я испытываю. Так что, оказывается, что чувство не есть простая рефлексия по поводу самого себя, но самочувст­вие, чувствование себя в чувстве *чего-то* и *к чему-то.* Это некая, хоть и запутанная, но в себе единообразная структура. В том, что Кант обозначает как чувство, существенно совсем не то, что мы по привычке имеем в виду в расхожем понимании: чувство-де в противоположность понятийному теоретическому постижению [вещей и такому же понятийному] знанию себя самого неопре­деленно, расплывчато, представляет собой мимолетное предчув­ствие и прочее в том же роде. Феноменологически решающее в феномене чувства — это то, что оно прямо открывает и делает доступным чувствуемое, причем не в смысле созерцания, но в смысле некоторого непосредственного овладения-самим-собой. Оба момента структуры чувства здесь удерживаются: чувст­во как чувство-чего-то и в этом испытывании-чувства-чего-то — само-чувствие.

Следует обратить внимание на то, что, согласно Канту, не всякое чувство (Gefühl) связано с ощущением, т. е. определяется удовольствием или неудовольствием и, тем самым, относится к чувственности (Sinnlichkeit). Коль скоро моральное самосозна­ние должно раскрывать не какое-то случайное моментальное со­стояние эмпирического субъекта, т. е. если оно может не быть чувственно-эмпирическим, то это не исключает, что оно в точно определенном кантовом смысле есть как бы некое чувство. Мо­ральное самосознание *должно* быть чувством, если ему полагает­ся отличаться от теоретического знания в смысле теоретическо­го «Я мыслю себя». Поэтому Кант говорит о «моральном чувст­ве» или «чувстве моего существования (Existenz)». Это вовсе не случайное эмпирическое переживание меня самого, но и не тео­ретическое знание и мышление моего Я как субъекта мысли. Это — раскрытие Я в его не-чувственной (nichtsinnlichen) определенности, т. е. раскрытие его самого как поступающего.

Каково это моральное чувство? Что оно раскрывает? Как определяет Кант через моральное чувство то, что в нем раскры­вается,— онтологическую структуру моральной личности? Мо­ральное чувство для него есть *уважение.* В нем должна себя рас­крывать personalitas moralis, собственная личность человека. Мы попытаемся сперва лучше понять проделанный Кантом анализ феномена уважения. Кант называет уважение чувством. В соот­ветствии с тем, что было сказано, в уважении мы должны суметь указать существенную структуру чувства вообще, а именно, во-первых,— что оно есть испытывание-чувства к чему-то (или чего-то), во-вторых, что как такое чувство чего-то оно должно быть [само-чувствием, т. е.] раскрытием [так-то и так-то] себя чувствующего. Анализ уважения Кант дает в «Критике практи­ческого разума», в первой части, первой книге, третьей главе «О движущих силах чистого практического разума». Мы не можем, не выходя за рамки наших планов, вдаваться во все частности и тонкости интересующего нас кантова анализа и в еще меньшей мере можем позволить себе представить все понятия морально­сти, которые no-существу необходимы для понимания происхо­дящего, такие как долг, поступок, закон, максима, свобода. Ин­терпретация феномена уважения есть, пожалуй, самый блестя­щий феноменологический анализ феномена моральности, кото­рый мы находим у Канта.

Кант говорит: «Суть всех определений воли посредством нравственного закона состоит в том, что она как свободная воля, стало быть, не только без содействия чувственных побуждений, но даже отвергая все подобные побуждения и порывая со всеми склонностями, в той мере, в какой они могли бы противоречить этому закону, определяется только законом»[[136]](#endnote-136). Этим положени­ем действие морального закона как движущей силы морального поступка определено только негативно. Закон порождает неко­торый слом или прерывание (Abbruch), которые совершаются в сфере склонностей, т. е. в области чувственного. Но негативное действие на чувство, т. е. ущерб (Abbruchtun), наносимый чувст­венному, отказ от чувственного — все это «само есть чувство»[[137]](#endnote-137). Сказанное напоминает известное положение Спинозы в его «Этике»: аффект может быть преодолен только аффектом. Если имеет место отказ от чувственного, то в этом должно себя пока­зать некое позитивное чувство. Поэтому Кант говорит: «Следо­вательно, мы можем a priori усмотреть [т. е. из феномена отвер­жения чувственного], что моральный закон как основание определения воли в силу того, что он наносит ущерб нашим склонностям [, т. е. чувственному, сам] должен пробуждать чувство»[[138]](#endnote-138). Из негативного феномена отвержения отвергающее и то, что слу­жит основанием отвержения, должно a priori стать позитивно усматриваемым. Все чувственные склонности, с которыми происходит разрыв, суть склонности в смысле себялюбия и само­мнения. Моральный закон сокрушает самомнение. «Но по­скольку этот закон есть нечто в себе позитивное, а именно форма интеллектуальной [т. е. нечувственной] причинности, т. е. свобо­ды, он, в той мере, в какой он в противовес субъективному про­тиводействию, а именно,— нашим склонностям, ослабляет са­момнение, становится в то же время предметом уважения, а поскольку он сокрушает самомнение, т. е. смиряет его,— предме­том величайшего уважения последовательно, основанием пози­тивного чувства, имеющего не эмпирическое происхождение и познаваемого a priori. Так что уважение к моральному закону есть чувство, которое пробуждается в силу некоторого интеллек­туального основания, и это чувство — единственное, которое мы познаем полностью a priori и чью необходимость мы можем ус­мотреть»[[139]](#endnote-139). Это чувство уважения к закону может быть названо «моральным чувством»[[140]](#endnote-140). «Это чувство (под именем морального) пробуждается, таким образом, только разумом [т. е. — не через чувственность]. Оно служит не для того, чтобы судить поступки, и даже не для обоснования самого объективного нравственного закона, оно служит лишь движущей силой, способной превра­тить этот закон как таковой в максиму [в субъективное основа­ние определения воли]. Но каким именем удачнее всего можно было бы наделить это особое чувство, которое нельзя сравнить ни с одним патологическим [т. е. по существу определяемым че­рез телесные состояния чувством]? Оно настолько своеобразно. что, как кажется, находится в распоряжении только разума, и именно практического чистого разума»[[141]](#endnote-141).

Мы хотим разобраться в формулировках этого довольно сложного анализа. Что мы извлекаем из сказанного? Уважение есть уважение к закону как основе определения нравственного поступка. Как уважение-к, а именно к закону, уважение опреде­ляется чем-то позитивным, законом, который сам по себе не от­носится к области эмпирического. Это чувство уважения к зако­ну есть чувство, возбуждаемое самим разумом, это не чувство, высвобождаемое патологически благодаря чувственности. Кант говорит: оно не служит для того, чтобы судить поступки, т. е. мо­ральное чувство не появляется задним числом вслед за действи­ем, имеющим нравственный смысл, как способ занять опреде­ленную позицию по отношению к совершенному поступку. Но уважение к закону впервые конституирует как движущая сила вообще возможность поступка. Оно есть способ, каковым для меня открывается доступ к закону как закону. Это означает в то же время, что это чувство уважения к закону не служит, как Кант также выражается, для обоснования закона. Неверно, что закон есть то, что он есть, *потому,* что я испытываю к нему уважение, наоборот, моральный закон как таковой может предстать передо мной единственным образом: когда я испытываю чувство уваже­ния к закону и, тем самым, особым образом раскрываю закон.

Чувство означает испытывание-чувства-к, причем так, что здесь одновременно чувствующее Я чувствует само себя. Приме­нительно к уважению это означает, что в уважении к закону само испытывающее уважение Я должно для себя определенным образом открываться — не задним числом и по временам, но ува­жение к закону — этот определенный способ открытия закона как основы определения поступка — как таковое есть вместе с тем определенный способ открытия меня самого как поступаю­щего. То-к-чему (перед-чем) уважения, соответственно, то в чув­стве, по отношению к чему чувство можно испытать (питать), или то, чувство чего можно иметь, Кант называет моральным за­коном. Этот закон разум, будучи свободным, полагает для самого себя. Уважение к закону есть уважение поступающего Я к са­мому себе как такой самости, которая понята не только в силу са­момнения и самолюбия. Уважение как уважение к закону в сво­ем особом способе раскрытия относится одновременно к лично­сти. «Уважение направлено всегда на личности, никогда — на вещи»[[142]](#endnote-142). В уважении к закону я подчиняю себя закону, станов­люсь под-законным. Специфическое испытывание-чувства по отношению к закону, которое налицо в уважении, есть само-подчинение. В уважении к закону я подчиняю себя самому себе как свободной самости. В этом само-подчинении я себе от­крыт, я есмь как я Сам, как моя самость. Вопрос здесь вот в чем: есмь как что или, точнее, как *кто?*

Подчиняя себя закону, я подчиняюсь себе самому как чисто­му разуму, это означает, однако, что в таком подчинении себя са­мому себе я возвышаю себя до самого себя как свободного и определяющего самого себя существа. Это смиряющее самовоз­вышение меня самого к себе самому открывает, размыкает как таковое меня для меня самого в моем *достоинстве.* Говоря нега­тивно, в уважении к закону, который я даю самому себе как сво­бодное существо, я не могу пренебречь самим собой. Уважение есть присущий Я способ при-себе-самом-бытия, в соответствии с которым Я не отторгает героя в своей душе. Моральное чувство как уважение к закону есть не что иное, как ответственность само­сти перед самой собой и за самое себя. Это моральное чувство есть совершенно особый способ, которым Я понимает себя непосред­ственно, чисто и свободно, до всех чувственных определений.

Самосознание в смысле уважения конституирует personalitas moralis. Следует понимать, что в уважении как чувстве заключе­но сразу испытывание-уважения к закону в смысле самоподчи­нения. Это самоподчинение, в соответствии с тем, чему я подчи­няюсь и *к чему я в* уважении перед законом питаю чувство, есть одновременно самовозвышение как раскрытие себя в своем ис­конном достоинстве. Кант ясно видит эту замечательным обра­зом стремящуюся в противоположные стороны двойную на­правленность в интенциональной структуре уважения как сми­ряющего самовозвышения. Кант говорит в «Основоположении к метафизике нравов» в одном примечании[[143]](#endnote-143), причем как раз в том месте, где хочет обезопасить себя от возражения, что он-де ищет, «прикрываясь словом «уважение», прибежища у некоего смут­ного чувства», что в уважении есть «в то же время нечто анало­гичное» склонности и страху. Чтобы это замечание стало понят­ным, нужно напомнить вкратце о том, что уже античная филосо­фия характеризовала практическое отношение в самом широ­ком смысле, т. е. — őρεξις, через δίωξις и φυγή. Δίωξις означает преследующее следование по пятам, влечение к..., φυγή имеет значение уклоняющегося, избегающего отступления перед чем-то, стремления прочь. Вместо δίωξις, влечения- (стремления)-к, Кант говорит «склонность», вместо φυγή, отступления-перед, он берет страх-перед, как отступающую боязнь. Он говорит: в чувстве уважения есть нечто аналогичное обоим фе­номенам: склонности и страху, стремлению-к и стремлению-прочь — нечто аналогичное, нечто соответственное. Он го­ворит об аналогичном, поскольку обе эти модификации [того, что греки называли] őρεξις, модификации чувства (Gefühl), определяются чувственностью (sinnlich bestimmt), тогда как ува­жение есть стремление-к и наряду с этим стремление-от чисто духовного свойства. В какой мере уважение аналогично склон­ности и боязни? Смирение себя перед законом, подчинение за­кону есть в определенном смысле страх-перед, отступление пе­ред законом как вызовом и требованием. С другой стороны, под­чинение себя закону как φυγή, есть одновременно δίωξις, некое влечение и склонность в том смысле, что в уважении к закону, который разум, будучи свободным, самому себе устанавливает, он возвышается до самого себя, устремляется, влечется к самому себе. Когда Кант проводит аналогию между уважением, с одной стороны, и склонностью и боязнью, с другой, это отчетливо показывает, как ясно он видит этот феномен уважения. Глубинную структуру уважения и ее значение для кантовой интерпретации морали в феноменологии упустили из виду, и это привело к тому, что критика этики Канта Шелером в работе «Формализм в этике и материальная этика ценности» от начала и до конца промахи­вается мимо цели.

В анализе уважения нам стало отчетливо видно, что здесь пе­ред нами феномен, который, согласно Канту, не есть некоторое чувство, случающееся наряду с другими в потоке состояний эм­пирического субъекта. Но чувство уважения представляет собой собственный способ, каким раскрывается экзистенция челове­ка. [Такое раскрытие следует понимать] не в смысле простой констатации или принятия-во-внимание, но так, что в уважении я *есмь,* т. е. *поступаю.* Уважение к закону означает ео ipso посту­пок. Способ самосознания в уважении уже раскрывает один из модусов того вида бытия, который присущ личности в собствен­ном смысле. Если сам Кант и не продвинулся прямо в этом на­правлении, то для этого все же, по сути, имеются все возможно­сти. Чтобы это понять, нужно удерживать формальную структу­ру чувства вообще: испытывание-чувства-к, само-чувствие и в этом само-чувствии раскрытие самого себя. Уважение раскрыва­ет достоинство; самость знает себя как ответственную за досто­инство и перед ним. В ответственности Сам впервые выявляет себя, причем выявляется самость не в каком-то общем смысле, в смысле познания Я вообще, но самость как всегда моя, как вся­кий раз единственное фактичное Я.

*в) Кантово онтологическое разведение личности и вещи. Бытийное устроение личности как цели в самой себе*

Хотя Кант и не ставит вопрос так, как это делаем мы, мы все же хотим сформулировать его следующим образом: Если *онтически* самость (das Selbst), как это было описано, раскрыта в мораль­ном чувстве уважения в качестве сущего Я, то как следует ее оп­ределять *онтологически?* Иными словами, каково онтологиче­ское понятие моральной личности, personalitas moralis, раскры­той в уважении?

Фактически, Кант дает ответ на этот вопрос, им самим явно так и не поставленный, в своей «Метафизике нравов». Метафи­зика означает онтологию. Метафизика нравов означает онтоло­гию человеческой экзистенции. То обстоятельство, что Кант дает [искомый] ответ в рамках онтологии человеческой экзистенции, показывает, что он обладал незамутненным понимани­ем методического смысла анализа личности и, тем самым, мета­физического вопроса «что есть человек?».

Давайте еще раз проясним для себя, что заключено в мораль­ном законе: это — достоинство человека, которое возвышает его в той мере, в какой он служит. В этом достоинстве в единстве со служением человек — свой собственный господин и свой собст­венный раб в одном лице. В уважении, т. е. в нравственном по­ступке, человек, как Кант сказал однажды, создает самого себя[[144]](#endnote-144). *Каков онтологический смысл так раскрытой в уважении лично­сти?* Кант говорит: «И вот я утверждаю: человек, и вообще вся­кое разумное существо, существует как цель сама по себе, не просто как средство для любого употребления на службе у той или иной воли. Он должен во всех своих поступках, как направ­ленных на себя, так и в отношении других разумных существ, всякий раз рассматриваться как цель»[[145]](#endnote-145). Человек существует как цель в самом себе, он никогда не есть средство, не есть даже сред­ство, скажем, для Бога, даже перед лицом Бога он есть цель (для) самого себя. Отсюда, т. е. из онтологической характеристики су­щего, которое не только другими постигается как цель, но объек­тивно — действительно — существует как цель, выясняется онтологический смысл моральной личности. Она существует как своя собственная цель, т. е. она сама *есть* цель.

Только здесь мы обретаем почву для онтологического разли­чения *сущего, имеющего природу Я* (des ichlich Seienden), и *сущего, не имеющего природы Я,* между субъектом и объектом, между res cogitans и res extensa. «Сущности (die Wesen), чье существование (Dasein) основывается не на нашей воле, но на природе [т. е. при­роде в смысле физической организации], имеют, тем не менее, если это — сущности, лишенные разума, лишь некоторую отно­сительную ценность в качестве средства и поэтому называются вещами (Sachen), напротив, разумные существа называются личностями, поскольку их природа [здесь природа означает то же, что и φύσις = essentia] выделяет их уже как цели в самих себе, т. е. как нечто, что нельзя использовать только как средство, и, следовательно, по отношению к ним ограничивает всякий про­извол (и [эта природа] есть предмет уважения)»[[146]](#endnote-146). То, что образу­ет природу личности, ее essentia, что ограничивает всякий произ­вол, а это значит, то, что определено как свобода, есть предмет уважения. Наоборот, то, что предметно в уважении, т. е. что в нем открыто, свидетельствует о личной природе личности. Ее онто­логическое понятие, коротко говоря, таково: личности суть «объективные цели, т. е. вещи [res в самом широком смысле сло­ва], чье существование есть цель в себе»[[147]](#endnote-147).

В этой интерпретации personalitas moralis впервые проясня­ется, что есть человек, впервые очерчивается его quidditas, сущ­ность человека, т. е. — строгое понятие человечности. Кант упо­требляет выражение «Menschheit» не в значении совокупности всех людей[[148]](#endnote-148). Menscheit, человечность, представляет собой онто­логическое понятие и подразумевает *онтологическое устроение человека.* Как действительность есть онтологическое устроение действительного, так и человечность есть онтологическое устроение, сущность человека, а справедливость — сущность спра­ведливого. Исходя из этого, Кант сумел сформулировать фунда­ментальный принцип моральности, категорический императив, следующим образом: «Поступай так, чтобы ты всякий раз использовал человечность в себе самом, равно как и в других, ни­когда не просто как средство, но всякий раз одновременно как цель»[[149]](#endnote-149). Этот принцип очерчивает собственное бытийное дол­женствование человека (Seinsollen). Он служит предначертани­ем присущей человеку способности быть (Seinkönnen), как она определяется из существа его экзистенции. Императив назван категорическим, т. е. — не гипотетическим. Он не подлежит ни­какому «если-то». Принцип нравственного действия не говорит: *если* ты хочешь добиться того-то и того-то, такой-то и такой-то определенной цели, *то* тогда ты должен вести себя так-то и так-то. Здесь нет никакого «если» и никакой гипотезы, посколь­ку поступающий субъект, в направлении которого только и со­вершается поступок, в соответствии со своей сутью есть цель, цель для самого себя, не обусловленная иным и не подчиненная иному. Поскольку здесь нет никакой гипотезы, никакого «если.., то...», этот императив — категорический, свободный от «если». Как поступающий, т. е. в качестве экзистирующей цели для са­мого себя, человек находится в царстве целей. Цель должна здесь всегда пониматься в объективном смысле, как сущая цель, лич­ность. *Царство целей* есть *бытие-друг-с-другом* как таковое, соmmercium (сношения, связь) личностей, а поэтому — царство сво­боды. Это — совместное царство экзистирующих личностей, а вовсе не нечто наподобие системы ценностей, с которой то или иное поступающее Я соотносится и в котором как в чем-то чело­веческом фундированы переплетенные друг с другом цели, к ко­торым, как под уклон, устремляются намерения. Цель есть экзистирующая личность, царство целей есть само бытие-друг-с-другом экзистирующих личностей.

Мы должны удерживать различение, которое фиксирует Кант на основе анализа морального Я,— *разведение личности и вещи.* И то, и другое, и личности и вещи, суть, согласно Канту, rei, вещи в самом широком смысле, вещи, которые имеются налицо, существуют. Кант употребляет термины Dasein и Existieren в смысле бытия в наличии. Хотя для способа быть, присущего и личностям, и вещам Кант использует это индифферентное вы­ражение «Dasein» в смысле бытия в наличии, мы должны отме­тить, что он отчетливо онтологически различает личность и вещь как два фундаментальных вида сущего. Соответственно, эти два фундаментальных вида сущего подчинены двум различным онтологиям, т. е. — двум видам метафизики. Кант говорит в «Основоположении к метафизике нравов»: «Таким образом, возникает идея некоторой двойственной метафизики — метафизики при­роды и метафизики нравственности»[[150]](#endnote-150), т. е. онтологии res extensa и онтологии res cogitans. Метафизику нравственности, т. е. онтологию личности в узком смысле, Кант определяет так: она «должна исследовать идею и принципы возможной чистой воли, а не действия и условия человеческой воли вообще, которые по большей части почерпнуты из психологии»[[151]](#endnote-151).

Тем самым, хоть и в общих чертах, зато в самом существен­ном мы получили представление о том, как Кант принципиаль­но онтологически схватывает различие между res cogitans и res extensa, толкуя его как различие между личностью и природой (вещью), и как он подчиняет эти различенные способы бытия различным онтологиям. Здесь обнаруживается совершенно иной уровень постановки вопроса по сравнению с тем, что мы находим у Декарта. Но кажется, что мы достигли даже большего. Разве мы не зафиксировали тем самым вообще истинное разли­чие между субъектом и объектом, так что здесь кажется не только излишним, но попросту невозможным пытаться искать дальнейшие или более фундаментальные (основополагающие) онто­логические проблемы? С этим намерением мы и обсуждали тре­тий тезис. Впрочем, мы не ищем проблем ради проблем, но ради того, чтобы с их помощью приблизиться к познанию того, что нам заранее день за днем дано как требующее познания, чтобы приблизиться к онтологическому познанию того сущего, кото­рое есть мы сами. Мы не стремимся к критике любой ценой, что­бы только критиковать, но критика и проблемы должны возникнуть из разбирательства по поводу самих вещей. Какой бы недву­смысленной ни была кантова интерпретация различия между res cogitans и res extensa, она таит в себе проблемы, которые мы теперь должны для себя прояснить, поставив под вопрос саму эту кантову интерпретацию. Мы должны попытаться выяснить, что остает­ся проблематичным в кантовой интерпретации личности.

§ 14. Феноменологическая критика кантова решения и дока­зательство необходимости основополагающей поста­новки вопроса

Проблема, которая так и осталась висеть в воздухе, заключается в том, чтобы определить бытие такого сущего, которое всегда есть мы сами, люди. В частности, нужно спросить: определил ли Кант должным образом бытие человека с помощью своей интерпретации personalitas transcendentalis, personalitas psychologica или personalitas moralis?

***а) Критическое рассмотрение интерпретации personalitas moralis у Канта. Онтологические определения моральной личности в обход основного онтологического вопроса о ее способе бытия***

Мы начинаем наше критическое рассмотрение, имея в виду ин­терпретацию personalitas moralis у Канта. Личность есть вещь, res, нечто такое, что существует как своя собственная цель. Это­му сущему присущ характер цели, точнее,— самоцели. Бесспор­но, определение «быть своей собственной целью» принадлежит онтологическому устроению человеческого Dasein. Но разъяс­нен ли уже тем самым способ бытия Dasein? Предпринята ли хотя бы попытка показать, как определяется бытие Dasein с точ­ки зрения его конституирования с помощью присущего ему ха­рактера цели (Zweckhaftigkeit)? Мы понапрасну ищем у Канта разъяснения этого вопроса или хотя бы его постановки. Напротив, приведенные цитаты показывают, что Кант говорит об экзистировании (Existieren) человека и вот-бытии (Dasein) вещей в качестве целей, но при этом термины «Existieren» и «Dasein» оз­начают у него бытие-в-наличии. Точно так же он говорит о вот-бытии (Dasein) природы или вот-бытии вещи. Он нигде не говорит о том, что применительно к человеку понятие экзистен­ции или вот-бытия имеет иной смысл, и что это за смысл. Кант показывает только, что essentia человека как цели определена иначе, чем essentia вещей [обихода] и природных объектов. Но, может быть, он просто явно не говорит о специфическом спосо­бе бытия моральной личности, хотя de facto имеет его в виду?

Сущее, которое существует как цель (для) самого себя, осо­бым образом обладает собой, а именно — в уважении. Уважение означает ответственность перед самим собой, а это, в свою оче­редь, значит — быть свободным. Бытие-свободным не есть неко­торое свойство человека, но равнозначно нравственному по­ступку. Но поступать — значит действовать. Так что специфиче­ский способ бытия моральной личности должен был бы заклю­чаться в свободном действии. Кант говорит в одном месте: «Интеллектуально то, чье понятие состоит в действии»[[152]](#endnote-152). Этим крат­ким замечанием Кант хочет сказать: духовное сущее это такое сущее, способ бытия которого есть действие. Я есть некое «Я действую», и как таковое оно интеллектуально. Такое слово­употребление у Канта нужно накрепко запомнить. Я как «Я дей­ствую» интеллектуально, т.е. чисто духовно. Поэтому Кант часто именует Я интеллигенцией. Интеллигенция означает, в свою очередь, не сущее, которое *обладает* интеллектом, т. е. рассуд­ком или разумом, но сущее, которое существует как интеллиген­ция. Личности суть существующие (экзистирующие) цели, суть интеллигенции. Царство целей, т. е. бытие-друг-с-другом лич­ностей как свободных личностей,— это интеллигибельное цар­ство свободы. Кант сказал однажды: моральная личность есть человечность (Menschheit). Человечность целиком интеллекту­альна, т. е. определена как интеллигенция. Интеллигенции, мо­ральные личности, суть субъекты, чье бытие — поступок. Посту­пать — означает существовать (Existieren) в смысле быть-в-наличии. Именно так охарактеризовано бытие интеллигибельных субстанций, понятых как моральные личности, но все же при этом *не постигнуто онтологически* и не стало, собственно, про­блемой, *что за способ существования, наличия представлен по­ступком.* Я — не есть вещь, но личность. Исходя из этого, следует понимать отправную точку постановки вопроса у Фихте. Фихте пытался вслед за Кантом понять, причем еще более радикально, тенденцию философии Нового времени, окрепшую у Канта, сосредоточиваться в постановке своих проблем на Я. Если Я опре­деляется посредством того способа бытия, который присущ дей­ствию, и, тем самым, не есть вещь, то начало философии — не факт, т. е. не действительное положение дел (Tatsache), но действительное делание, дело-действие (Tat-handlung).

Но остается вопрос: как следует интерпретировать само дей­ствие в качестве способа бытия? Или в связи с Кантом: не впада­ет ли он все же снова в толкование этого поступающего Я, суще­го в качестве цели, как наличной вещи среди других наличных вещей? *Из интерпретации Я как моральной личности мы не можем почерпнуть никакого подлинного разъяснения по поводу способа бы­тия Я.* Но, возможно, мы скорее получим разъяснение по поводу способа бытия субъекта, если спросим, как Кант определяет Я в «Я-мыслю», или, выражаясь не вполне точно, как он определяет теоретический субъект в отличие от практического, т. е. как он определяет personalitas transcendentalis? Ведь, глядя на personalitas psychologica, мы наверняка не сможем получить ответа, по­скольку Кант прямо называет Я-объект, Я аппрегензии, Я эмпи­рического самосознания вещью, т. е. явно приписывает такому Я способ бытия природных вещей, наличного,— хотя так ли это на самом деле, еще не решено.

***б) Критическое рассмотрение интерпретации personalitas transcendentalis у Канта. Кантово негативное доказа­тельство невозможности онтологической интерпрета­ции Я-мыслю***

Определяет ли Кант, интерпретируя «Я мыслю», т. е. трансцен­дентальную субъективность, присущий Я способ бытия? *В кантовой интерпретации personalitas transcendentalis мы также на­прасно ищем ответа на этот вопрос,* не только потому, что Кант фактически нигде не делает попытки интерпретировать способ бытия, присущий Я как «Я-мыслю», но именно потому, что он явно пытается показать, что существование (Dasein), т. е. способ бытия Я, нельзя прояснить, и почему это так. Он проводит это доказательство невозможности интерпретации бытия Я, поня­того как «Я-мыслю», в «Критике чистого разума», во второй кни­ге «Трансцедентальной диалектики», главе I «О паралогизмах чистого разума»[[153]](#endnote-153). В первом издании (А) мы находим более де­тальную его разработку.

С исторической точки зрения учение Канта о паралогизмах чистого разума представляет собой критику psychologia rationalis, т. е. традиционной метафизики души в догматическом смысле, на место которой он фактически ставит метафизику нравов. Характерная черта psychologia rationalis состоит в том, что она пы­тается при помощи чисто онтологических понятий, применен­ных к Я как «Я-мыслю», узнать нечто об этом Я как о сущем, т. е. как о душе. Кант доказывает в «Паралогизмах чистого разума», что умозаключения метафизической психологии, опирающиеся на онтологические понятия и их применение к «Я мыслю», со­держат ошибку. Основные онтологические понятия он называет категориями. Категории он подразделяет на классы[[154]](#endnote-154): категории количества, качества, отношения и модальности. Основные онтологические понятия, используемые рациональной психоло­гией, чтобы познать душу как таковую, Кант подчиняет этим четырем классам категорий — единственно возможных, как он по­лагает, категорий.

Рассмотренная в категории отношения, т. е. с точки зрения связи субстанции и акциденции вообще, душа есть субстан­ция — так говорит старая метафизическая психология. По каче­ству она проста, по количеству — нечто одно (единое), т. е. нумерически едина, одна и та же в разное время, наконец, по модаль­ности — она существует в отношении к возможным предметам в пространстве. Из применения этих четырех основных понятий из четырех классов категорий — субстанция, простота, самость и существование — вырастают основные определения души, как тому учит метафизическая психология в следующих четырех умозаключениях.

Во-первых, как субстанция, т. е. как наличное, душа дана во внутреннем чувстве. Поэтому она представляет собой противо­положность тому, что дано внешнему чувству и определено как материя и тело. Это значит, что душа как субстанция, данная внутреннему чувству, нематериальна.

Во-вторых, как простая субстанция душа неуничтожима. Как простая она не может быть расчленена на части, она неразложи­ма, нетленна.

В-третьих, как нечто единое и тождественное себе в различ­ных изменяющихся состояниях и в различное время душа в этом смысле есть личность, т. е. именно лежащее в основе, подлежа­щее, постоянное (личная природа (Personalität) души).

Три первых определения — нематериальность, нетленность и личную природу — Кант понимает в совокупности как определе­ния спиритуальности, т. е. определения, относящиеся к понятию духа в метафизической психологии. Это понятие духовности, спиритуальности, следует целиком и полностью отличать от кантова понятия духа как интеллигенции — в смысле моральной личности как цели.

Согласно четвертой категории, категории модальности, не­материальная и нетленная личность определяется как сущест­вующая во взаимодействии с некоторым телом. Следовательно, эта спиритуальная вещь дает жизнь телу. Таковую основу жизни в материи мы называем душой в собственном смысле. Но если эта основа животной природы, animalitas, как было показано при обсуждении первых категорий, проста, непреходяща и в себе са­мой постоянна, то тогда душа бессмертна. Из спиритуальности вытекает бессмертие души.

Мы уже упомянули, что Кант впервые показал, что с помо­щью применения категорий к Я как «Я мыслю» о Я как спиритуальной субстанции нельзя ничего высказать ни в каком смысле. Почему эти умозаключения ни о чем не заключают? Почему эти категории как категории природы, наличного, вещей не приме­нимы к Я? Почему невозможно из этих категориальных опреде­лений получить оптическое знание о душе и Я? Эти умозаключе­ния потому ни о чем не заключают, что они основываются на фундаментальной ошибке. Они применяют категории к Я как «Я мыслю», т. е. к personalitas transcendentalis, и выводят из этих категорий, высказанных о Я, положения о Я как душе. Но поче­му это должно быть невозможно? Что такое категории?

Я есть «Я мыслю», которое в каждом мышлении уже мыслит­ся наряду с мыслимым как условие и основание единящего Я-связываю. Категории суть формы возможной связи, которую может осуществить мышление как связывание. Я как основание возможности «Я мыслю» есть одновременно основание и усло­вие возможности форм связывания, т. е. категорий. Сами же ка­тегории как обусловленные Я уже не могут быть применены к самому Я для его познания. То, что непосредственно служит усло­вием [категорий], Я как первоначальное синтетическое единст­во апперцепции, не может быть определено при помощи обу­словленного им.

Это одно из оснований невозможности применения катего­рий к Я. Другое заключается в том, что Я не есть просто устанав­ливаемое в опыте положение дел, но оно как совершенно не-многообразное лежит в основании опыта, делая его возмож­ным. Категории, которые как формы единства синтеза имеют свое основание в Я и его единстве, применимы только там, где есть нечто связываемое. Всякое связывание, т. е. всякое опреде­ление связываемого в суждении, требует чего-то, что дано преж­де связи, прежде синтеза. Наперед данным и вообще данным не­что может стать для нас только через аффекцию, т. е. благодаря тому, что мы затронуты, задеты чем-то иным, чем-то таким, что не есть мы сами. Мы сами, дабы обладать чем-то связываемым в суждении, должны быть определены посредством способности к рецептивности. Однако Я как «Я мыслю» не есть аффекция, затронутость, претерпевание, но чистая спонтанность, или, как Кант еще говорит,— функция, функционирование, делание, действование, деятельность. Коль скоро я хочу строить сужде­ния о моем существовании (Dasein), мне должно быть дано не­что определяемое, относящееся к моему существованию. Но определяемое дается мне только через рецептивность, соответ­ственно, через формы рецептивности — пространство и время. Пространство и время суть формы чувственности, чувственного опыта. В той мере, в какой я определяю мое существование и при этом связываю, руководствуясь категориями, я принимаю мое Я за чувственно эмпирическое мышление. Напротив, Я апперцеп­ции недоступно никакому определению. Случись такое, это означало бы, что я мыслю Я в категориях наличного, как природ­ную вещь, и тогда все сводится к subreptio apperceptionis substantiae, к скрытой подстановке Я, мыслимого как наличное, вместо чистого Я. Само чистое Я никогда не дано мне как определяемое в некотором определении, т. е. не дано для применения катего­рий. Поэтому онтическое познание Я и, следовательно, его он­тологическое определение оказываются невозможными. Един­ственное, что можно сказать: Я есть некое «Я действую». Тем са­мым обнаруживается определенная связь между Я трансценден­тальной апперцепции и personalitas moralis. Кант так подводит итог своим размышлениям: «'Я мыслю' выражает акт определе­ния моего существования [т. е. моего бытия-в-наличии]. Существование тем самым уже дано, но способ, которым я должен был бы его определять, т. е. полагать во мне относящееся к нему многообразное, еще не дан. К этому [т. е. к самому даванию] относится самосозерцание, которое имеет в своей основе a priori данную форму, т. е. время, а оно чувственно и принадлежит ре­цептивности определяемого. И поскольку я не обладаю ка­ким-то другим самосозерцанием, которое давало бы *определяю­щее* [начало] во мне, чью спонтанность я только и сознаю, еще до акта *определения,* точно так же, как время дает определяемое, я не могу определить мое существование как существование некоей самостоятельной сущности, но я представляю себе только спон­танность моего мышления, т. е. деятельности определения, и мое существование остается определяемым только чувственно, т. е. как существование некоторого явления. Тем не менее, эта спон­танность заставляет меня называть себя интеллигенцией»[[155]](#endnote-155). В общих чертах сказанное означает, что у нас нет никакого само-*созерцания* (нас самих), но всякое созерцание, всякая непосредст­венная данность чего-то движется в формах пространства и вре­мени. Время же, согласно убеждению Канта, находящемуся в со­гласии с традицией,— это форма чувственности. Так что возмож­ная почва для применения категорий к познанию Я отсутствует. Кант совершенно прав, когда он объясняет, что категории как ос­новные понятия, относящиеся к природе, не приспособлены к определению Я. Но тем самым он лишь негативно показал, что здесь категории, скроенные для другого сущего, для природы, служить отказываются. Он не показал, что само «Я действую», как оно дает себя, [вообще] не может быть истолковано в этом заяв­ляющем о себе особом онтологическом устроении. Возможно, именно время есть a priori для Я, время, правда, в некотором более исходном смысле, чем тот, что сумел ухватить Кант. Ведь он при­числял время к чувственности и, тем самым, в согласии с тради­цией, с самого начала имел в виду природное время.

Из неадекватности категорий природы еще не вытекает не­возможность онтологической интерпретации Я вообще. Точнее, вытекает только при условии, что и в познании Я мы кладем в ос­нование, как единственно возможный, тот же вид познания, что имеет силу для природы. Из неадекватности применения катего­рий к чистому Я вытекает необходимость *прежде поставить во­прос о возможности некоторой адекватной, т. е. свободной от всей традиции онтологической интерпретации.* Такой способ ставить вопрос напрашивается сам собой, тем более что Кант в своей ме­тафизике нравственности, т. е. в своей онтологии личности, в противоположность теории, представленной в «Паралогизмах чистого разума», пытается предложить онтологическую интер­претацию Я в качестве цели, в качестве интеллигенции. Правда, он избегает основного вопроса о способе бытия цели или интел­лигенции. Он проводит определенную онтологическую интер­претацию практического Я, он считает даже возможной «практическую догматическую метафизику», т. е. такую метафизику, ко­торая может онтологически определить самость человека и его от­ношение к Богу, исходя из практического самосознания.

Тем самым выявляется один существенный *изъян в проблеме Я* у Канта. Перед нами своеобразный внутренний разлад в кантовом учении о Я. По поводу теоретического Я обнаруживается не­возможность его определить. Кант делает попытку такого онтологического определения относительно практического Я. Но в учении Канта налицо одно своеобразное упущение, ведь ему не удается определить изначально единство теоретического и прак­тического Я. Есть ли это единство и целостность обоих Я нечто последующее или, наоборот, нечто изначальное, предшествую­щее им обоим? Принадлежат ли изначально оба Я друг другу, или они связываются только задним числом и внешним образом? Как вообще следует понимать бытие Я? Но не только структура бытия этого цельного Я некоей теоретически-практической личности в ее единстве остается неопределенной, куда в боль­шей мере неопределенно отношение теоретически-практичес­кой личности к эмпирическому Я, к душе, и далее — отношение души к телу. Хотя дух, душа, тело сами по себе и всегда по-разно­му онтологически определены, цельность того сущего, которое есть мы сами, с точки зрения онтологии остается темным.

Подытожим в общих чертах отношение Канта к проблеме интерпретации субъективности.

Во-первых, относительно personalitas moralis Кант фактиче­ски дает онтологические определения (и они, как мы увидим позже, вполне правильны), хотя и не ставит основного вопроса о способе бытия моральной личности как цели.

Во-вторых, относительно personalitas transcendentalis, отно­сительно «Я мыслю» Кант отрицательным образом показывает неприменимость категорий природы для онтического познания Я, но не показывает невозможность какой-либо по-иному уст­роенной онтологической интерпретации Я.

В-третьих, при такой двойственной установке Канта по от­ношению к онтологии Я не кажется удивительным, что ни взаи­мосвязь между personalitas moralis и personalitas transcendentalis, ни [связь] между этими двумя [определениями личности] в их единстве, с одной стороны, и personalitas psychologica, с другой, ни, тем более, изначальная целостность этих трех определений личности не становится онтологической проблемой.

В-четвертых, свободное «Я действую» того сущего, которое существует как цель, спонтанность интеллигенции фиксируется в качестве специфической черты Я. Кант употребляет выраже­ние «интеллигенция» так же, как и «цель»; он говорит: «сущест­вуют цели» и «имеются интеллигенции». Интеллигенция — не образ действия или свойство субъекта, но сам субъект, который *есть* как интеллигенция.

В-пятых, интеллигенции, личности как духовные субстан­ции отличаются от природных вещей как телесных субстанций.

Таким образом, наша позиция в отношении кантовой интер­претации res cogitans и res extensa выглядит так: Кант ясно видит невозможность постигать Я как нечто наличное. Он даже дает по отношению к personalitas moralis позитивные онтологические определения Я, хотя и не продвигается к основному вопросу о способе бытия личности. В таком духе мы могли бы сформули­ровать нашу позицию по отношению к Канту, но при этом погу­били бы главное в понимании проблемы, поскольку в этой фор­мулировке еще не сказано последнее критическое слово.

***в) Бытие в смысле бытия-произведенным как горизонт по­нимания личности в качестве конечной духовной субстанции***

Вот что бросается в глаза: Кант говорит о вот-бытии (Dasein) личности как о наличном бытии (Dasein) вещи. Он говорит: личность существует (existiert) как цель в себе. «Существование» (Existieren) он употребляет в смысле наличия. Именно там, где он затрагивает собственную структуру personalitas moralis, ее бы­тие в качестве самоцели, он приписывает этому сущему способ бытия наличного. Это не просто случается ненароком. Уже в по­нятии вещи в себе, независимо от того, познаваема она в своей чтойности или нет, заключена традиционная онтология налич­ного. Более того, центральная позитивная интерпретация, кото­рую Кант дает свойству быть Я (Ichheit) как интеллигенции, це­ликом движется в горизонте традиционной античной и средне­вековой онтологии. Анализ уважения и моральной личности ос­тается только отдельным, хотя и значимым усилием стряхнуть с себя бремя доставшейся в наследство традиционной онтологии.

Однако, как можем мы утверждать, что даже в определении Я как спонтанности и интеллигенции еще сказывается традицион­ная онтология наличного, как это было и у Декарта, и при этом нисколько не потерявшая силу? Мы видели в начале рассмотре­ния анализа Я у Канта, что он определяет Я как субъект и в соот­ветствии с этим Я обозначает ύποκείμενον, пред-лежащее, нечто под-лежащее определению. В соответствии с античным толкова­нием бытия сущее понималось в своей основе как наличное. Собственно сущее, ούσία, есть само по себе находящееся в распо­ряжении, про-из-веденное, в себе постоянно присутствующее, пред- (под)-лежащее, ύποκείμενον, subjectum, субстанция. Телес­ные вещи и духовные вещи суть субстанции (ούσίαι).

В то же время мы многократно подчеркивали, что в античной и средневековой метафизике в качестве прообраза всего сущего постоянно виделось некое определенное сущее — Бог. Это все еще верно и для философии Нового времени — у Декарта и Геге­ля. Если Кант считает теоретическое доказательство бытия Божия невозможным и, тем более [он считает невозможным], тео­ретически-спекулятивное познание Бога, то все же Бог как ens realissimum остается для него онтологическим первообразом, prototypon transcendentale, таким онтологическим первообра­зом, соразмерно которому формируется идея изначального бы­тия и которое служит нормой для определения всякого производного сущего. Но Бог, как мы видели у Суареса и Декарта, есть ens infinitum, а отличное от Бога сущее — ens finitum. Бог есть подлинная субстанция. Res cogitans и res extensa суть конечные субстанции (substantiae finitae). Эти основополагающие онтологические тезисы Декарта Кант без дальнейших размышлений бе­рет в качестве предпосылки. Отличное от Бога сущее — вещи, те­лесные вещи и духовные вещи, личности, интеллигенции — суть, по Канту, конечные сущности. Они образуют совокупность наличного. Теперь нам следует показать, что и личность у Канта в основе своей понята как наличное, что и здесь он не выходит за пределы онтологии наличного.

Если наша цель — показать это, то нам не остается ничего ино­го, как продемонстрировать, что и в интерпретации личности, т. е. конечной духовной субстанции, меру задает античный горизонт истолкования сущего — истолкования, принимающего во внима­ние произведение. Следует заметить, что конечные субстанции, вещи и личности, не просто как угодно наличны, но находятся во взаимодействии, в некотором commercium. Это взаимодействие имеет основание в причинности, которую Кант понимает как спо­собность действовать. В соответствии с основным онтологическим различием между вещами и личностями он различает два типа при­чинности: причинность природы и причинность свободы. Цели, личности образуют commercium свободных существ. Взаимодейст­вие субстанций представляет собой центральную проблему новой метафизики после Декарта. Сейчас достаточно перечислить заго­ловки различных решений этой проблемы взаимодействия суб­станций и их отношения к Богу: механицизм, окказионализм, harmonia praestabilita (предустановленная гармония). Все эти реше­ния Кант отвергает. Одно из основоположений кантовой метафи­зики состоит в том, что «мы любую вещь в мире» знаем только «как причину в причинении [т. е. в ее способности действовать], иными словами — только каузальность действия и, стало быть,— только действие, не саму вещь и ее определения, в силу которых она про­изводит действие»[[156]](#endnote-156). «Субстанциальное [субстанция] есть вещь в самой себе, и она неизвестна»[[157]](#endnote-157). Только акциденции, действия ве­щей друг на друга, заявляют о себе и нам внятны. Личности суть ко­нечные субстанции, и как интеллигенции они характеризуются спонтанностью. Возникает вопрос: в чем заключается конечность личности и субстанции вообще? Прежде всего в том, что каждая субстанция с самого начала имеет свои границы в другой субстанции, как бы наталкивается на нее как на сущее, которое всегда за­ранее дано, причем так, что оно показывает себя только в своих действиях. Действия, которые одна субстанция обнаруживает в от­ношении другой, эта другая должна суметь (вос)принять, коль ско­ро она вообще должна обладать возможностью знать что-то о су­щем, отличном от нее самой, и, зная, с ним соотноситься, т. е. коль скоро вообще это сущее может вступить в commercium между суб­станциями. Для интеллигенции это означает: субстанция должна, поскольку она отлична от другого сущего, иметь возможность как бы быть затронутой, задетой этим сущим. Эта конечная субстанция может быть поэтому не только спонтанностью, но она должна в равной мере исходно определяться как рецептивность, т. е. как воз­можность восприимчивости (Empfänglichkeit) по отношению к действиям других субстанций. Commercium между конечными ду­ховными субстанциями возможен только таким образом, что эти субстанции определены онтологически не только через спонтанность — способность самостоятельно действовать, но одновремен­но и через рецептивность. Действия других субстанций, в той мере, в какой они встречаются с восприимчивостью первой субстанции, Кант называет аффекциями. Таким образом, он может также ска­зать, что субстанция в смысле интеллигенции это — не только функция, познавание, но одновременно и аффекция. Конечные субстанции воспринимают от другого сущего только то, что это по­следнее как свое собственное действие обращает к воспринимаю­щему. Всегда доступна и внятна только внешняя, а не внутренняя сторона, если нам вообще позволено, вслед за Кантом, употреблять подобную терминологию, несмотря на то, что она вводит в заблуж­дение. Конечность интеллигенции заключается в их вынужденной ограниченности рецептивностью. Между ними должен иметь ме­сто некий influxus realis, взаимное влияние их реальности, т. е. их предикатов, их акциденций. Прямое взаимодействие субстанций невозможно.

Каков онтологический фундамент такого способа интерпре­тировать конечность духовных субстанций? Почему конечные субстанции не могут воспринять субстанциальное, т. е. собст­венное бытие другой субстанции? Кант говорит совершенно определенно в одной из «Рефлексий»: «Но конечные существа не могут познать другие вещи, исходя из самих себя, поскольку не они зачинатели этих вещей»[[158]](#endnote-158). В «Лекциях о метафизике» это звучит так: «Никакое существо, кроме самого Творца, не может воспринять субстанцию другой вещи»[[159]](#endnote-159). Если мы сопоставим оба эти фундаментальные положения, то получится, что подлинное восприятие сущего в его бытии имеет место только в бытии, за­чинающем это сущее. В *произведении* чего-то лежит первичное и прямое отношение к бытию сущего. А это значит, что для сущего быть значит не что иное, как быть произведенным. Конечным суб­станциям отказано в проникновении к подлинному бытию сущего, поскольку конечные субстанции не сами производят и произвели постигаемое сущее. Бытие сущего следует здесь понимать как его произведенность, коль скоро только тот, кто производит, зачина­тель, в состоянии постичь субстанцию, т. е. то, что составляет бы­тие сущего. Только Творец способен к подлинному познанию бы­тия, мы, конечные существа, знаем только то, что делаем сами и только в той мере, в какой сами это делаем. Но мы сами — сущест­ва, которые не производят непосредственно себя из самих себя, мы сами сотворены (произведены), а поэтому, как говорит Кант, мы только отчасти творцы[[160]](#endnote-160). Непознаваемость бытия субстанций, т. е. наличных вещей в их подлинном бытии, имеет основание в том, что они произведены. Бытие конечных вещей, будь то собственно вещи или личности, с самого начала постигается как произведен­ность в горизонте произведения. Конечно, этот извод интерпрета­ции не совпадает безоговорочно с тем, что произвела античная он­тология, и все же ему принадлежит и из него происходит.

Мы пытаемся ясно понять, что, в конечном итоге, фундамент кантовой интерпретации моральной личности лежит также в ан­тичной и средневековой онтологии. Чтобы разобраться в этом, необходимо усвоить общее определение *личности как конечной субстанции* и определить, что означает *конечность. Конечность — это необходимая ограниченность рецептивностью, т. е. невозможность самому стать зачинателем и создателем другого суще­го.* Только то, что зачинает другое сущее, знает его в его собствен­ном бытии. Бытие вещей понято как бытие-произведенным. Та­кое понимание лежит в основании построений Канта как само собой разумеющееся, но не находит себе эксплицитного выра­жения. И интерпретация конечных субстанций и их взаимодей­ствия приводит у Канта к тому же онтологическому горизонту, с которым мы уже встречались в интерпретации ούσία и всех тех определений, что даются сущности сущего. Правда, здесь произ­ведение фигурирует в ином смысле, который находится в зави­симости от названной функции.

Раньше мы говорили, что в произведении чего-то заключена особая черта высвобождения, отпускания на волю, в соответст­вии с которой произведенное постигается с самого начала как [в таком-то изводе] для себя поставленное, самостоятельное и из себя самого наличествующее. И так оно постигается в самом произведении, не только после своего производства, но уже в са­мом сознании проекта. В связи с той функцией, которую произ­ведение выполняет в интерпретации возможности понимания бытия сущего — а именно эту функцию мы сейчас обсуждаем,— вызывает вопрос еще один структурный момент произведения, нами однажды уже затронутый. Всякое произведение соверша­ется согласно некоторому про- и перво-образу. Произведению принадлежит предваряющее воображение себе прообраза. Мы слышали ранее, что понятие εΐδος выросло опять же из горизон­та произведения. В предваряющем воображении-себе и набра­сывании про-образа уже прямо схватывается, что собственно есть производимое. То, что ближайшим образом мыслится в ка­честве прообраза и первообраза для производящего воспроизве­дения образа, прямо схватывается в [их] самообразовании. В εΐδος уже принято наперед то, что составляет бытие сущего. В εΐδος уже принято наперед и очерчено то, что говорит нам, как будет выглядеть вещь, или, как как мы еще говорим, что она бу­дет собой представлять, когда она перед нами предстанет. При­надлежащее произведению предваряющее принятие про-об­раза — это подлинное познание того, что есть произведенное. Поэтому сущее в том, что оно есть, внятно только тому, кто про­изводит, только зачинателю. Творец и Создатель в силу того, что он заранее во-ображает себе прообраз, есть подлинно знающий. Как производящий сам себя (нетварный) он есть в то же время сущее в собственном смысле.

В силу этой взаимосвязи и понятие ούσία имеет уже в грече­ской онтологии двойное значение. Ούσία означает, с одной сто­роны, само произведенное наличное, соответственно, — бытие в наличии. Но ούσία означает также заодно то же самое, что и εΐδος, в смысле только мыслимого, воображаемого прообраза, т. е. то, что сущее как произведенное собственно уже есть, его вид, то, что очерчивает; то, как сущее в качестве произведенного уже выглядит, что оно собой представляет.

Бог мыслится как ваятель — тот, кто придает образ, тот, кто прообразует и перво-образует, тот, кому не требуется ничего дан­ного наперед, кто, следовательно, не определяется через рецептивность, кто, более того, в силу своей спонтанности, т. е. как actus purus, сам дает наперед все, что есть, и не только это, но и все возможное. Конечность вещей и личностей коренится в про­изведенноcти вещей вообще. Ens finitum таково, поскольку оно есть ens creatum. Но это означает: esse, ens, бытие-сущим подразумевает произведенность. Так что вопрос о конечности лично­стей, т. е. субъектов, подталкивает нас к тому, чтобы и их бытие (Existieren, Dasein) познавать как произведенность, и позволяет видеть, что Кант, если речь идет о *фундаментальной онтологиче­ской ориентации,* движется по путям античной и средневековой онтологии и что только отсюда становится понятной постановка проблемы в «Критике чистого разума»[[161]](#endnote-161).

Для нашего основополагающего вопроса об определении он­тологического устройства субъекта (личности) у Канта из ска­занного вытекает нечто весьма существенное. Субъект как лич­ность есть некое выделенное subjectum, поскольку ему присуще знание о своих предикатах, т. е. о себе самом. Субъективность субъекта тогда равносильна самосознанию. Самосознание пред­ставляет собой действительность, бытие этого сущего. Отсюда проистекает то обстоятельство, что немецкий идеализм (Фихте, Шеллинг, Гегель), доведя до крайности мысль Канта и Декарта, увидел в самосознании подлинную действительность субъекта. Из этой точки, из декартова начала, развивалась вся проблема­тика философии. Гегель говорит: «Важнейшая для природы духа точка — это не только отношение того, что он есть *в себе,* к тому, что он есть *действительно,* но [еще и отношение к этому дейст­вительному бытию] того, в качестве чего он себя *знает;* это зна­ние себя, поскольку оно по сути — сознание, есть основное оп­ределение его действительности»[[162]](#endnote-162). Поэтому неудивительно, что немецкий идеализм силится с помощью этой своеобразной диа­лектики самосознания как бы проникнуть по ту сторону принад­лежащего субъекту способа быть и по ту сторону духа. Но в этом истолковании субъекта из самосознания, которое прообразова­но у Декарта и впервые отчетливо продумано у Канта, скрывает­ся первичное определение субъекта в смысле ύποκείμενον, пред-лежащего, или, иначе говоря, это определение диалектиче­ски снято в понятии самосознания, самопостижения. Уже у Канта это определение больше не представляло собой онтологи­ческой проблемы, но относилось к само собой разумеющемуся. У Гегеля происходит его снятие в интерпретации субъекта как са­мосознания, т. е. как самопонимания, как понятия. Для него сущность субстанции заключается в том, чтобы быть понятием самой себя. Благодаря такому развертыванию интерпретации субъективности из самосознания возможность фундаменталь­ной онтологической интерпретации того сущего, которое есть мы сами, была еще в большей степени, чем прежде, оттеснена на задний план. Пусть это определение нашего вот-бытия, состоя­щее в том, что мы сами определенным образом наличны, что мы сами себя не произвели и не производим, и недостаточно, все же в этом моменте понятия субъекта, постигнутого в своей полноте как ύποκείμενον и как самосознание, заключена одна проблема основополагающего свойства. Возможно, вопрос о субъекте по­ставлен в такой форме неверно, но, тем не менее, нужно при­знать, что бытие субъекта состоит не только в знании себя, неза­висимо от того, что бытийный способ знания-себя остается неопределенным, но бытие Dasein одновременно определяется еще и тем, что Dasein в некотором смысле — это выражение надо употреблять с осторожностью — налично, и именно так, что оно не приводит себя к существованию само, своей собственной вла­стью. Хотя Кант проник в онтологическую структуру личности дальше, чем другие до него, он все же не сумел, как мы это те­перь, изучив проблему с разных сторон, можем видеть, подойти к тому, чтобы явно поставить вопрос о способе бытия личности. И не только потому, что способ бытия цельного сущего — един­ства personalitas psychologica, transcendentalis и moralis, в качестве которого человек фактически существует, остается неопределен­ным. Дело в том, что не состоялся как таковой вопрос о бытии Dasein. Оно остается при безразличной характеристике субъекта как наличного. Определение субъекта как самосознания ничего не высказывает о способе бытия Я. Также и диалектика самосоз­нания в наиболее крайних формах, как она выстроена в различ­ных формах у Фихте, Шеллинга и Гегеля, не способна решить проблему экзистенции Dasein, поскольку последняя вообще не поставлена. Если мы примем во внимание, какую энергию мышления и интерпретации Кант затрачивает именно на прояснение субъективности, и [вспомним,] что ему, несмотря на это, не уда­ется проникнуть к специфическому бытийному устроению Dasein — хотя поначалу это только наше утверждение,— то это послужит нам указанием, что, по всей видимости, интерпрета­ция того сущего, которое есть мы сами, менее всего самоочевид­на и более всего подвержена опасности подмены горизонта рас­смотрения. Поэтому здесь требуется целенаправленное размышление о пути, на котором Dasein можно привести к онтологиче­ски адекватному определению.

Для нас встает вопрос: какие позитивные задачи вырастают из такого положения дел в постановке проблемы [бытия Dasein], что субъект первично определен через субъективность, т. е. зна­ние самого себя, так что вопрос об устроении бытия по сути не может состояться?

§ 15. Основополагающая проблема многообразия способов бытия и единства понятия бытия вообще

После Декарта именно различие между res cogitans и res extensa подчеркивается специально и превращается в путеводную нить философской проблематики. Тем не менее, для сущего, кото­рое так обозначено, не удается, собственно, установить разные способы его бытия в их разности и еще в меньшей степени уда­ется эту разность бытия *как многообразие способов-быть подчи­нить изначальной идее бытия вообще.* Сделать это не удалось; строго говоря, подобной попытки не было даже предпринято. Более того, res cogitans и res extensa постигались единообразно, а в качестве путеводной нити при этом пользовались *усред­ненным понятием бытия* в смысле *бытия-произведенным.* Но мы знаем, что эта интерпретация бытия вырастает там, где в центре внимания — *наличное,* т.е. *сущее, отличное от Dasein.* Поэтому еще более настоятельным становится следующий вопрос: как мы должны определять бытие того сущего, которое есть мы сами, и как мы должны положить границу между ним и всяким несоразмерным Dasein сущим, понимая, тем не менее, и то, и другое из единства некоего более изначального понятия бытия. Мы обозначаем терминологически бытие Dasein как экзистен­цию. *Что означает экзистенция?* Каковы *существенные момен­ты* экзистирования?

***а) Предварительный взгляд на экзистенциальное устроение Dasein. Полагание субъект-объектных отношений (res cogitans — res extensa) как крушение попытки схватить экзистенциальное устроение понимающего бытия при сущем***

В попытке прояснить экзистенцию Dasein, мы должны решить двойную задачу: не только [задачу показать], что мы, как сущее особого вида, онтически отличаемся от другого сущего, но одно­временно и задачу вывести на свет бытие *того* сущего, бытию (экзистенции) которого принадлежит понимание и *к интерпре­тации которого сводится вообще вся онтологическая проблемати­ка.* Разумеется, мы не можем надеяться добраться до сути экзи­стенции и полностью разобраться в ней при помощи одного-единственного положения. Сейчас нам следует только наметить *направление постановки проблемы* и бросить *предварительный взгляд на экзистенциальное устроение Dasein.* Мы проделаем это с намерением яснее показать, в какой мере возможность онтоло­гии вообще зависит от того, как и насколько раскрыто бытийное устроение Dasein. Мы повторяем в этой связи заново: в подчер­кивании [особой роли] субъекта, которое живо в философии со времен Декарта, поистине заключен некий подлинный посыл философского вопроса, который только заостряет то, что уже искала античность; однако, с другой стороны, точно так же не­обходимо не просто исходить из субъекта, но и спрашивать, не должно ли (и если да, то как должно) бытие субъекта определять­ся в качестве исходной точки философской проблематики, при­чем так, чтобы ориентация на субъект *не была односторонне субъективистской.* Возможно, философия должна исходить из «субъекта» и в своих последних вопросах возвращаться к «субъ­екту», и все же ей не позволено ставить свои вопросы односто­ронне субъективистски.

Описание кантова анализа личности и его критический раз­бор должны были как раз сделать внятным, что добраться до бы­тийного устроения субъекта или даже только правильно спро­сить о нем — совсем не простое дело. В онтическом смысле мы ближе всего к тому сущему, каковое есть мы сами и каковое мы называем Dasein; ведь мы — само это сущее. Тем не менее, для нас это онтически ближайшее сущее онтологически как раз са­мое далекое. Декарт озаглавил вторую метафизическую медитацию «De natura mentis humanae: quod ipsa sit *notior* quam corpus*",* «О сущности (Wesen) человеческого духа: что он более знаком нам, чем плоть и тело». Вопреки или именно вследствие этой преимущественной известности субъекта, и Декарт, и философы после него *проглядели и пропустили способ бытия субъекта,* при­чем так, что никакая диалектика духа не смогла это упущение от­менить. Казалось бы, именно благодаря такому резкому разведе­нию res cogitans и res extensa, нам должно быть обеспечено на этом пути постижение своеобразия субъекта. Тем не менее, мы знаем из наших размышлений по ходу обсуждения первого тези­са, что деятельные отношения Dasein имеют *интенциональный характер,* что в силу интенциональности субъект уже находится в отношении с тем, что не есть он сам.

Применительно к толкованию понятия субъекта у Канта это означает, что Я есть некое subjectum, некий субъект, знающий о своих предикатах, которые суть представления, cogitationes в са­мом широком смысле и которые как таковые интенционально направлены на нечто. В этом заключено еще и следующее: в знающем обладании своими предикатами (как интенциональными отношениями) Я также уже соотносится с сущим, на кото­рое [интенциональные] отношения направлены. Поскольку это сущее, на которое направлены отношения, всегда так или иначе обозначают как объект, можно сказать формально: субъекту при­надлежит некоторый объект, одно нельзя мыслить без другого.

*Кажется,* что в этом определении уже преодолено односто­ронне субъективистское толкование понятия субъекта. Наторп говорит: «Имеется в целом три момента, которые в выражении 'сознание' [т. е. res cogitans] схватываются в тесном единстве, но в абстракции все же разводятся: 1) нечто, что кем-то сознается; 2) тот, кто сознает (кем сознается) это нечто; 3) отношение меж­ду обоими, состоящее в том, что что-то кем-то сознается. Я называю, исключительно ради краткости, первое [сознаваемое] *со­держанием,* второе *Я,* третье *сознаванием»[[163]](#endnote-163).* Кажется, что под этим последним заголовком — «сознавание» — Наторп подразу­мевает то же, что феноменология обозначает как интенциональность. Формально одно другому соответствует. Но более подроб­ное рассмотрение должно было бы показать, что сознавание для Наторпа, как он говорит, есть «нередуцируемое последнее»[[164]](#endnote-164), и что оно более не может претерпевать решительно никаких моди­фикаций. Согласно Наторпу, не существует различных модифи­каций сознавания чего-то, но всякое различие в сознании есть различие в сознаваемом, в содержании. Res cogitans, согласно своему понятию, есть Я, которое благодаря сознаванию соотно­сится с неким сознаваемым содержанием. Такому Я принадле­жит отношение к объекту, и наоборот, объекту присуще отноше­ние к субъекту. Это отношение, реляция, есть корреляция.

Пожалуй, еще более формально схватывает субъект-объект­ное отношение Риккерт. Он говорит: «Понятия субъекта и объ­екта требуют друг друга, как это происходит и с другими поня­тиями, например,— формы и содержания, или тождества и раз­личия»[[165]](#endnote-165). Но тут нужно спросить: Почему понятия субъекта и объекта «требуют» друг друга? Очевидно только потому, что так того требует то, что здесь подразумевается. Но требуется ли объекту субъект? Очевидно. Ведь нечто пред-стоящее всегда стоит пред некоторым воспринимающим. Пусть так. Но только всякое ли сущее обязательно объект? Должны ли природные явления быть объектом, чтобы стать тем, что они есть? Очевидно, нет. Су­щее с самого начала берется как объект. И тогда отсюда можно дедуцировать, что ему принадлежит некий субъект. Ведь харак­теризуя сущее как объект, я уже молчаливо полагаю наряду с ним некий субъект. Однако в результате этой характеристики сущего как объекта, пред-мета я утрачиваю в качестве проблемы сущее само по себе, в его собственном, ему присущем бытии и удержи­ваю сущее как *пред-стоящее, пред-мет.* В этой, как предполага­ется, чисто кантианской интерпретации бытие означает то же, что предметность.

Так что становится ясно: если субъекту противостоит (пред­стоит) некий объект, то вопрос вовсе еще не проникает в то изме­рение, где речь должна идти о специфическом способе бытия сущего, превратившегося в объект, в его отношении к способу бы­тия субъекта. И наоборот, субъекту, взятому в качестве воспри­нимающего, принадлежит воспринятое. Но *должен* ли субъект с необходимостью воспринимать? Зависит ли возможность бытия субъекта от того, что нечто дано в качестве объекта его воспри­ятию? Никоим образом. Во всяком случае, вопрос об этом не мо­жет считаться окончательно решенным. На первый взгляд ка­жется, что, начав с отношения между субъектом и объектом, мы находим более соразмерную содержанию отправную точку для нашего вопроса и приобретаем понимание проблемы, в большей мере свободное от предпосылок, чем в том случае, когда за от­правную точку односторонне берется субъект. Но если посмот­реть получше, начало, связанное с субъект-объектным отноше­нием, преграждает доступ к подлинной онтологической поста­новке вопроса, как относительно способа бытия субъекта, так и относительно способа бытия того сущего, которое, возможно, становится объектом, но не обязательно должно им стать.

Впрочем, даже если согласиться на такой выбор в качестве начала субъект-объектного отношения, а не просто изолирован­ного субъекта, остается еще вопрос, почему субъект «требует» объекта и наоборот. Ведь нечто наличное не становится само по себе объектом; оно становится объектом в объективации *посред­ством* некоторого субъекта. Сущее есть и без субъекта, но пред­меты имеются только для субъекта. Так что существование (Existenz) субъект-объектного отношения зависит от существования субъекта. Но верно ли, что вместе с экзистенцией Dasein уже с необходимостью положено такое отношение? Ведь субъект мо­жет отказаться от отношения с объектом. Или не может? Если нет, все равно, то обстоятельство, что имеет место отношение субъекта к объекту, зависит не от объекта. Соотнесение-себя-с... принадлежит *бытийному устроению* самого субъекта. В понятии субъекта заключено это соотнесение-себя-с... Субъект сам по себе есть само-соотносящийся. Но тогда необходимо ставить во­прос о бытии субъекта так, чтобы в понятии субъекта уже мысли­лось это сущностное определение само-отнесенности-к, т. е. ин­тенциональность, т. е. чтобы отношение к объекту не было чем-то таким, что по случаю, в силу случайно оказавшегося в на­личии объекта, привязывается к субъекту. Экзистенции Dasein принадлежит интенциональность. Вместе с экзистенцией Dasein для него всякий раз как-то выявляется сущее и взаимосвязь с су­щим, хотя сущее при этом, собственно, не опредмечивается. Экзистирование означает тогда в числе прочего: соотносящееся [с сущим] бытие при сущем. Сущности Dasein принадлежит такой способ экзистировать, что оно всегда есть уже при другом сущем.

***б) Выявление самости в понимающей бытие самонаправ­ленности на сущее. Фактичное повседневное самопони­мание Dasein как отражение, исходящее от вещей, которыми Dasein озабочено***

Но что мы можем извлечь из всего этого для разъяснения экзи­стенции Dasein? Ведь мы и раньше уже находились в этом же месте, когда, обсуждая первый тезис, особо выделяли в феноме­не восприятия интенциональность. Тогда мы характеризовали интенциональность как определенную посредством intentio и intentum и одновременно тем обстоятельством, что каждому интенциональному отношению принадлежит понимание того су­щего, с которым это отношение соотносится. Но тогда мы оста­вили открытым вопрос о том, *как* понимание бытия «принадле­жит» интенциональному отношению. В этот вопрос мы во время нашего первого знакомства с интенциональностью более не вдавались, мы только сказали, что интенциональность загадочна.

Но теперь в связи с проблемой интерпретации бытия субъек­та напрашивается такой вопрос: каким образом *Я* определяется посредством интенциональности каждого такого отношения? Раньше, определяя интенциональность, мы оставляли Я в сторо­не. Если интенциональность означает *самонаправленность-на,* то, очевидно, именно Я направляет себя на... Но как тогда обсто­ят дела с этим Я? Представляет ли оно из себя некую точку, или центр, или, как еще говорят в феноменологии, *полюс,* излучаю­щий акты Я? Здесь заново встает решающий вопрос: *Какой спо­соб бытия «имеет» этот Я-полюс?* Можем ли мы из формального понятия интенциональности как самонаправленности на что-то вывести некое Я в качестве носителя подобных актов? Или мы не должны спрашивать феноменологически, каким образом само­му Dasein дано его Я, его самость, т. е. *каким образом Dasein, экзистируя, есть оно само,* себе свое, т. е. свойственное, собственное в строгом смысле слова? «Сам», самость Dasein некоторым образом есть уже вот-здесь во всех интенциональных отношениях. Интенциональности принадлежит не только самонаправленность-на, не только понимание бытия сущего, на которое Dasein себя направляет, но и сопутствующая выявленность [меня] са­мого, вступающего в указанное отношение. Интенциональная самонаправленность-на — это не просто исходящий из некоего Я-центра луч акта, который, якобы, только задним числом дол­жен быть соотнесен с Я таким образом, что это Я в некотором втором акте обращается к первому (к первой самонаправленности-на), но скорее интенциональности принадлежит со-разомкнутость самости[[166]](#endnote-166). Однако остается вопрос: *каким образом дана самость?* Этот способ состоит не в том, как можно было бы, опи­раясь на Канта, подумать, что «Я мыслю» сопровождает все мои представления и сопутствует всякому направленному на налич­ное сущее акту, т.е. [представляет собой] рефлектирующий акт, направленный на первый акт. Формально говоря, на определе­ние Я как сознания чего-то, сознающего при этом само себя, не происходит никаких посягательств, и характеристика res cogitans как cogito me cogitare, как самосознания, остается в силе. Но эти формальные определения, строительные леса для диалектики сознания в идеализме все же далеко отстоят от интерпретации феноменальной сути дела, относящейся к Dasein, т. е. от того, как это сущее само показывает себя в своей фактичной экзи­стенции, если только его не насилуют с помощью усвоенных за­ранее понятий Я и субъекта.

Сначала мы должны ясно увидеть только одно: экзистируя, Dasein — вот-здесь для самого себя, даже когда Я не направлено явно на себя в смысле настоящего к себе об-ращения или воз-вращения, которое в феноменологии называют внутренним восприятием в отличие от внешнего. Самость (я-сам) всегда есть вот-здесь для Dasein, для него самого — без рефлексии и без внутреннего восприятия, *до* всякой рефлексии. Рефлексия в смысле об- и воз-вращения есть только модус схватывания себя, но никак не первичное само-размыкание. Способ, которым са­мость выявлена для самой себя в фактичном вот-бытии, тем не менее, может быть вполне точно назван рефлексией, только это выражение нельзя понимать так, как мы его обычно понимаем — Я, склонившись к самому себе, изогнувшись назад, на себя уста­вилось — но [в нем нужно видеть указание на] некую взаимо­связь вещей, на которую намекает оптическое значение слова «рефлексия». Рефлектировать означает здесь: преломляться, от­ражаться от чего-то, т. е. показывать себя в отблеске, отражен­ном от чего-то по направлению к нам. У Гегеля, который так неслыханно много смог увидеть в философии, поскольку обладал необычайной властью над языком и умел выманить потаенное из его логова, у Гегеля слышен отзвук этого оптического значе­ния термина «рефлексия», хотя и в ином контексте и в связи с иными намерениями. Мы говорим: Dasein не нуждается в обра­щении к самому себе, как если бы оно поначалу, прячась за своей собственной спиной, застыло перед вещами, к ним оборотив­шись. Наоборот, только в вещах и ни в чем ином, причем в таких вещах, которые его повседневно окружают, Dasein находит само себя. Оно *находит себя* искони и постоянно *в вещах,* поскольку в попечении о вещах, обремененное вещами, оно неким образом в вещах покоится. Каждый есть то, о чем он хлопочет и о чем пе­чется. День за днем мы понимаем нашу экзистенцию, исходя из того, о чем мы хлопочем и о чем печемся. Мы понимаем ее так, поскольку Dasein ближайшим образом находит себя в вещах. Оно не нуждается в каком-то специальном наблюдении или шпионстве за Я, чтобы обладать самостью, но в непосредствен­ной страстной отданности Dasein миру собственная самость Dasein от-свечивает, отражаясь от вещей. Это [положение] вовсе не мистика, оно не предполагает одушевления вещей, но всего лишь указывает на некоторое элементарное феноменологиче­ское обстоятельство вот-бытия, обстоятельство, которое нужно видеть до всяких хитроумных разглагольствований о субъ­ект-объектных отношениях и перед лицом которого необходимо обладать свободой соразмерять с ним понятия, а не наоборот — отгораживаться от феномена при помощи некоторого сооружения из понятий. Это во всех смыслах замечательное положение дел: ближайшим образом и в повседневности чаще всего мы встречаемся с самими собой, отталкиваясь от вещей, и таким об­разом становимся разомкнутыми для самих себя в нашей самости. Здравый смысл, конечно, взбунтуется против такого поло­жения дел. Он, столь же незрячий, сколь и проворный, скажет: Это попросту неверно и не может быть верно, что можно недвусмысленно доказать. Возьмем один совершенно безыскусный пример: мастеровой в своей мастерской, поглощенный инстру­ментами, материалами, работой, которую надо сделать, коро­че — тем, чем он занят и о чем печется. Все-таки и здесь очевид­но, что сапожник — не то же самое, что сапог, он — не молоток, не кожа, не нитки, не шило, не гвоздь. Как должен он отыскать себя в этих вещах или среди этих вещей, как должен он понимать *себя,* исходя из них? Разумеется, сапожник не то же самое, что са­пог, и все же он понимает себя исходя из своих вещей, *себя,* свою самость. Возникает вопрос: как мы должны феноменологически схватывать эту самость, которая понимается так естественно и буднично (alltäglich).

Как выглядит это самопонимание, в котором вращается фак­тичное Dasein? Когда мы говорим, что фактичное Dasein пони­мает себя, свою самость, исходя из вещей повседневного попе­чения, мы не должны при этом класть в основу какое-то выду­манное понятие души, личности или Я, но должны видеть, како­во то понимание себя, в котором движется фактичное Dasein в своей повседневности. Поначалу мы должны фиксировать, в ка­ком смысле здесь вообще понимается и проживается в опыте са­мость. Ближайшим образом и по преимуществу мы понимаем себя так, как это выпадает нам на долю каждый день; мы не ло­маем себе голову над нашей душевной жизнью и не расчленяем ее. Мы понимаем себя повседневно или, как это можно фикси­ровать терминологически,— *не подлинно* в строгом смысле слова, не постоянно из самых собственных и крайних возможностей нашей собственной экзистенции, но *неподлинно:* мы [понимаем] хотя и нас самих, но не так, как мы для себя собственно свои, а в нашей потерянности среди вещей и людей. Неподлинно означа­ет: не так, как мы в основе своей *можем* быть для себя собственно своими. Потерянность, однако, не имеет здесь негативного, пренебрежительного значения, но подразумевает нечто позитив­ное, присущее самому Dasein. Усредненное самопонимание Dasein принимает самость как нечто не-подлинное. Это не-под-линное самопонимание Dasein никоим образом не означает не-настоящее (подложное) самопонимание. Напротив, это по­вседневное само-обладание внутри фактичного экзистирующего страстного растворения в вещах вполне может быть настоящим, в то время как разного рода экстравагантное копание в душе может оказаться в высшей степени ненастоящим и даже возбужденно-патологическим. Неподлинное самопонимание Dasein из вещей — не подложное и не кажущееся, как если бы здесь понималась не самость, а нечто иное (самость же при этом — только мнимым образом). Неподлинное самопонимание Dasein открывает в опыте подлинное Dasein как таковое в его своеобычной «действительности», если нам позволено так ска­зать, открывает некоторым настоящим образом. По-настояще­му действительное, хотя и неподлинное, понимание самости происходит так, что эта самость, сжившись с которой мы обы­денно экзистируем, «рефлектирует» [отсвечивает по направле­нию к себе, отражаясь] от того, чему отдается.

***в) Более радикальная интерпретация интенциональности в связи с разъяснением повседневного самопонимания. Бытие-в-мире как фундамент интенциональности***

Но нельзя обойти следующий вопрос: *Как нам сделать философ­ски постижимым этот загадочный отсвет самости, отраженный от вещей?* Пока достоверно только одно: наша интерпретация может рассчитывать на успех, если мы будем прочно удерживать феномен и не погубим его преждевременными объяснениями в тот самый момент, когда он впервые является, как если бы мы не смогли справиться с действительным феноменом и бросились искать выход [в другом месте].

Самость, отсвечивающая от вещей, не находится «в» вещах так, как будто она имеется в наличии среди вещей — как одна из них, или при вещах — как придаток, или на вещах — как налет. Если самость должна выступить нам навстречу от вещей, то Dasein должно некоторым образом быть при вещах. Способ бы­тия Dasein, его экзистенция должны позволить уловить отсвет неподлинной самости, исходящий, как мы утверждаем, от ве­щей, и понять, как он возможен. Dasein должно быть *при* вещах. Мы слышали уже, кроме того, что деятельные отношения Dasein, в которых оно экзистирует, интенционально направлены на... Интенциональная направленность выражает бытие *притом, с чем* мы имеем дело, пребывание-при, следование-за тем, что дано. Все это, несомненно, но так понятая интенциональность все же не дает возможности уловить, в какой мере мы обретаем себя в вещах. Конечно, Dasein не «транспонирует» себя на место вещей и не пересаживает себя в их сообщество в качестве некое­го сущего *того же сорта,* что и они сами, дабы задним числом констатировать свое наличие в кругу вещей (и себя как налич­ное). Разумеется, нет. Но только благодаря *предварительной* «транспозиции» мы можем все же возвратиться от вещей к нам самим. Вопрос лишь в том, как нужно понимать эту «транспози­цию» и как она становится возможной в силу онтологического устроения Dasein.

Несомненно одно, ссылка на интенциональность деятель­ных отношений к вещам не делает тот феномен, который нас за­нимает, более понятным, или, говоря осторожнее, *единственная принятая до сих пор в феноменологии характеристика интенциональности оказывается недостаточной и поверхностной.* С другой стороны, Dasein не «транспонирует» себя по направлению к ве­щам так, как если бы оно из некоей мнимо субъективной сферы выпрыгивало в круг объектов. Но, вероятно, здесь налицо «транспозиция» особого рода, причем так, что ее своеобразие предстает перед нами именно тогда, когда мы не позволяем об­суждаемому феномену неподлинного самопонимания ускольз­нуть из феноменологического поля зрения. Как обстоят дела с этой «транспозицией», которую мы отстаиваем?

Перед нами двойная задача: во-первых, *радикальнее понять саму интенциональность* и вслед за тем прояснить, какое все это имеет отношение к названной «транспозиции» Dasein в направ­лении вещей. Иными словами: как мы должны понимать то, что в философии принято называть *трансцендентностью?* Обычно в философии учат, что трансцендентное это — вещи, предметы. Но исходно трансцендентное, т. е. то, что *трансцендирует,*— это не вещи в противоположность Dasein, но само Dasein трансцендентно в строгом смысле слова. *Трансценденция* — *это фундамен­тальное определение онтологической структуры Dasein.* Она при­надлежит экзистенциальности экзистенции. Трансценденция представляет собой экзистенциальное понятие. Позже окажется, что интенциональность основывается в трансценденции Dasein и только на этом основании и возможна, и что, наоборот, невозможно объяснять трансценденцию из интенциональности. Необходимость пролить свет на экзистенциальное устроение Dasein приводит поначалу к двуединой задаче: *радикальнее ин­терпретировать феномены интенциональности и трансценденции.* Решая эту задачу — задачу сделать зримым фундаментальное определение экзистенции Dasein вообще посредством более ис­ходного схватывания интенциональности и трансценденции — мы в то же время наталкиваемся на центральную проблему, кото­рая так и осталась неизвестной всей предшествующей филосо­фии и втянула ее в неразрешимые апории. Мы не можем, конеч­но, надеяться решить эту центральную проблему одним наско­ком, даже сделать ее достаточно прозрачной как проблему.

α) Утварь, взаимосвязь утвари и мир, бытие-в-мире и внутри-мирность

Приступая к делу, мы должны, по крайней мере, ясно понимать, что онтологическое различие между res cogitans и res extensa, ме­жду, говоря формально, Я и не-Я, ни в коем случае нельзя ухва­тить непосредственно и просто, скажем, в той форме, в какой на­чинал исследовать эту проблему Фихте, говоря: «Господа, мыс­лите стену, а теперь мыслите того, кто мыслит стену». Уже в тре­бовании мыслить стену заключено конструктивное насилие над обстоятельствами дела, некое нефеноменологическое начина­ние. Ведь соотносясь с вещами естественным образом, мы нико­гда не мыслим *одну* вещь, и когда мы, собственно, схватываем вещь саму по себе, мы выхватываем ее из некоей взаимосвязи, которой она принадлежит согласно своему вещному содержа­нию: стена, комната, окружение. Требование «мыслите стену» как начало восхождения к тому, кто стену мыслит, если мы пой­мем это требование как отправную точку философской интерпретации субъекта, означает: сделайте себя слепыми по отноше­нию к тому, что уже заранее дано до всякого членораздельно мыслящего схватывания и во всяком таком схватывании. Но что дано заранее? Как кажет себя сущее, при котором мы ближай­шим образом и по преимуществу задерживаемся? Сидя здесь, в этой аудитории, мы не мыслим стену, это означало бы, что нам скучно. Несмотря на это, стена уже здесь, напротив, до того, как мы мыслим ее в качестве объекта. И еще многое другое имеется вокруг нас до всякого мыслящего определения. Многое другое, но как? Не как спутанное нагромождение вещей, но как окруже­ние, заключающее в себе замкнутую и понятную взаимосвязь. Что это означает? Означает ли это: здесь — вещь с такими-то свойствами, там — с такими-то, одно рядом с другим, одно над другим, одно сквозь другое, так что мы как бы ощупываем вещи одну за другой, постепенно собирая все вместе, и устанавливаем, в конце концов, взаимосвязь [целого]? Это было бы надуманной конструкцией. Как раз наоборот: первична именно *взаимосвязь* вещей, пусть даже она явно и не сознается собственно как взаи­мосвязь.

Чтобы это увидеть, мы должны отчетливее понять, что озна­чает *вещь* в этой связи и какой бытийный характер имеют бли­жайшим образом сущие вещи. *Ближайшие вещи,* которые нас окружают, мы называем утварью. В этом уже заключено некое многообразие *принадлежностей* утвари: это — принадлежности ремесла, измерительные принадлежности, письменные принад­лежности, вообще — вещи, с которыми мы имеем дело. Исходно нам дано *целое утвари* в его единстве, которое постоянно варьи­руется в своем объеме, то расширяется, то сужается и чаще всего только частично находится у нас перед глазами. Взаимосвязь утвари, вбирающая вещи, скажем, как они окружают нас здесь, находится у нас перед глазами, но не так, как для исследующего [вещи] наблюдателя, как если бы мы сидели здесь, чтобы описы­вать вещи, даже не так, как это происходит в останавливающем­ся на вещах разглядывании. В обоих этих случаях (и в разных других) взаимосвязь утвари *может* нам повстречаться, но это не происходит с необходимостью. Взгляд, которому предстает взаимосвязь утвари ближайшим образом в ее совершенной не­выразительности и непродуманности,— это взгляд, смотрящий так, как смотрит практическая *осмотрительность,* практически ориентируясь в повседневности. Непродуманность означает: от­сутствие тематического схватывания вещей для продумывания; мы просто осмотрительно ориентируемся среди них. Когда мы входим в дверь и оказываемся здесь, мы не воспринимаем ска­мьи как таковые, точно так же мы не воспринимаем дверную ручку. Тем не менее они — вот здесь, некоторым особым образом, так что мы осмотрительно проходим подле, осмотрительно избегаем столкновения с ними и тому подобное. Лестница, про­ходы, окно, стул, скамья, доска, как и многое другое, не даны те­матически. Мы говорим, что нас окружает взаимосвязь утвари. Каждая отдельная принадлежность утвари есть по своей сути *принадлежность для:* измерения, письма, езды, полета. Каждая принадлежность утвари имеет имманентную связь с тем, *для чего* она есть то, что она есть. Она всегда есть нечто *для того, чтобы...* указывающее на некоторое *«для-чего».* Специфическая структу­ра утвари конституируется посредством *взаимосвязи* [, имеющей характер] *«для того, чтобы».* Каждая определенная принадлеж­ность утвари находится в определенной связи с другой опреде­ленной принадлежностью. И эту связь мы можем уловить еще отчетливее. С тем сущим, которое мы назвали утварью, *дела об­стоят* определенным образом. Взаимосвязь «для того, чтобы» есть целое взаимоотношений обстоятельств дела. Эти обстоя­тельства дела (а дело всякий раз обстоит так-то и так-то с еди­ничным сущим внутри целокупности обстоятельств дела) — во­все не свойства, пристегнутые к вещи, и не отношения, в которые она вступает только в силу наличия некоторой другой вещи. Напротив, обстоятельства дела — то, как обстоят дела со стулом, доской, окном,— суть именно то, что делает вещь тем, что она есть. Взаимосвязь обстоятельств дела не есть совокупность отно­шений, которая возникает как продукт сосуществования многих вещей. Взаимосвязь обстоятельств дела, более узкая или более широкая,— дверь, жилище, округа, деревня, город — есть то пер­вое, внутри чего определенное сущее есть как это-вот так-то и так-то сущее, есть так, как оно есть, и соответствующим образом себя кажет. Когда мы действительно мыслим стену, то с самого начала уже угадывается, даже если и не схватывается тематиче­ски, комната, аудитория, дом. Некие определенные обстоятель­ства дела поняты *заранее.* При этом никогда нельзя решить, по­скольку это всегда устанавливается свободно в определенных границах и варьируется, что именно внутри всегдашней ближай­шей окрестной взаимосвязи утвари мы явно и в первую очередь подмечаем или же воспринимаем и наблюдаем. Экзистируя в не­котором окружении (окрестности), мы задерживаемся при такой-вот понятной целокупности обстоятельств дела. Мы про­двигаемся сквозь нее. Фактично экзистируя, мы всегда уже нахо­димся в *окружающем мире* (Umwelt). Сущее, которое есть мы сами не налично *наряду* с другими, скажем, в этой аудитории — наряду со скамьями, столами, доской — с той только разницей, что то сущее, которое есть мы сами, знает о своей связи с други­ми вещами — с окном и скамьей. [Разница не только в том,] что вещи — стул и скамья — суть друг подле друга, a Dasein, напро­тив, образует со стеной такое особое «подле», о котором оно зна­ет. Этой разницы между знанием и незнанием недостаточно для того, чтобы недвусмысленно фиксировать онтологически сущ­ностное различие между способом, каковым наличные вещи со­вместно имеются в наличии, и способом, каковым Dasein соот­носится с наличными вещами. Dasein не имеется в наличии как вещь среди вещей с той только разницей, что оно их восприни­мает, но Dasein экзистирует как *бытие-в-мире. И* это *фундамен­тальное определение его экзистенции* представляет собой *предпо­сылку того, что оно вообще может что-то воспринимать.* Мы пи­шем «бытие-в-мире» через дефис, чтобы указать, что это — некая единая структура.

Но что такое окружающий мир и *мир?* Окружающий мир для каждого некоторым образом свой, и, тем не менее, мы вращаемся в общем мире. Но о понятии мира с помощью этой констатации сказано немного. Разъяснение понятия мира — одна из цен­тральных задач философии. Понятие мира, соответственно,— обозначенный так феномен — это то, что в феноменологии до сих пор вообще не признано. Вы можете подумать, что это слишком смелое и самонадеянное утверждение. Вы возразите мне: как же мир мог до сих пор оставаться в феноменологии незаме­ченным? Разве уже начальный период античной философии не определялся тем, что был поставлен вопрос о природе? А что ка­сается настоящего, разве не пытаются сегодня интенсивнее, чем когда бы то ни было, вновь фиксировать эту проблему? Разве в предшествующих рассуждениях мы не придавали существенно­го значения тому, чтобы показать, что традиционная онтология выросла из изначальной и односторонней ориентации на имею­щееся в наличии, на природу? Как же можно утверждать, что до сих пор в феноменологии феномен мира упускали из виду?

Тем не менее, мир — это не природа и, вообще,— не налич­ное, так же, как не есть нечто наличное и целокупность окру­жающих нас вещей, взаимосвязь утвари, т. е. окружающий мир. Природа (возьмем ее даже как целостный космос, как то, что в расхожей речи обозначают как вселенную), все это сущее цели­ком — животные, растения, а также люди — с точки зрения фи­лософии не есть мир. То, что мы называем вселенной, как и лю­бая незначительная или значительная вещь, не есть мир. Сово­купность сущего — это, скорее, нечто внутримирное или, говоря осторожнее, может таковым быть. А мир? Разве это не сумма внутримирного? Никоим образом. То обстоятельство, что мы окрестные ближайшие вещи называем внутримирным [сущим] и так их понимаем, уже предполагает, что мы понимаем мир. Мир не есть нечто, полученное задним числом, нечто такое, что мы вычисляем как результат, суммируя сущее. Мир не есть нечто последующее, но всегда в строгом смысле слова предыдущее. Предыдущее есть то, что уже наперед, до всякого схватывания того или иного сущего в каждом экзистирующем вот-бытии вы­явлено и понято, предыдущее это — то, что как наперед всегда уже выявленное нам пред-стоит. Мир как заранее уже выявлен­ное есть, правда, нечто такое, чем мы, собственно, не занимаем­ся, что мы не схватываем, что, напротив, настолько самоочевид­но, что мы об этом полностью забываем. Мир есть то самое, что уже наперед выявлено, то, откуда мы возвращаемся к сущему, с которым имеем дело, при котором пребываем. Мы можем на­толкнуться на внутримирное сущее только потому, что, экзистируя, мы всякий раз уже — в мире. Мы всегда уже понимаем мир, когда находимся внутри некоторой взаимосвязи обстоятельств дела. Мы понимаем нечто такое, как «для того, чтобы», взаимо­связь «для того, чтобы», которую мы обозначаем как взаимо­связь *значимости.* Мы должны, даже без того, чтобы углубляться в трудный феномен мира во всей его многосторонности, нау­читься строго отличать феноменологическое понятие мира от расхожего дофилософского понятия, согласно которому мир обозначает само сущее, природу, вещи или совокупность сущего. То, что подразумевает это дофилософское понятие мира, фило­софски должно быть названо внутримирным сущим, которое, в свою очередь, предполагает мир в строгом феноменологическом смысле. Этот смысл нам еще предстоит определить. Экзистен­ции Dasein принадлежит бытие-в-мире. У стула нет такого спо­соба быть — [у него нет] бытия-в-мире, но он имеет место среди внутримирного наличного сущего. Стул не *имеет* мира, из кото­рого он мог бы себя понимать и в котором он мог бы экзистировать как то сущее, что он есть. Стул просто имеется в наличии. Тогда вновь встает вопрос: что же такое этот загадочный мир и, прежде всего, *как он есть?* Если мир не совпадает ни с природой, ни с совокупностью сущего, если он не есть их результат, то как он тогда *есть?* Не есть ли это голая фикция или гипотеза? Как нам следует определять сам присущий миру способ быть?

Мы попытаемся сейчас так определить Dasein в его онтоло­гическом строении, чтобы почерпнуть сами структурные момен­ты определения из феноменологического положения дел, отно­сящегося к этому сущему. При этом мы исходим, грубо говоря, из объекта, чтобы прийти к «субъекту». Мы видим, однако, что необходимо поразмыслить над этой отправной точкой, и здесь все зависит от того, удастся ли включить сюда все то, что к ней относится. Для нас стало ясно, что данное наперед сущее не есть только некая вещь, которую мы можем мыслить, что, мысля не­которую наличную вещь, мы вообще упускаем то, что может [ис­ходно] противостоять Dasein. А это не просто взаимосвязь ве­щей. Мы говорим: до всякого опыта наличного сущего уже понят мир, т. е. мы (Dasein), постигая сущее, всегда уже *есть* в мире. Само бытие-в-мире относится к определению нашего собствен­ного бытия. Спросивши, каким образом *есть* мир, упомянутый в [словосочетании] «бытие-в-мире», мы попадаем в такое место, в котором, как и в некоторых других, философия подвергается особой опасности, т. к. здесь можно легко уклониться от подлин­ной проблемы, чтобы найти для себя некоторое легкое решение в один ход. Мир не есть сумма наличного, он вообще — никакое не наличное. Он есть некоторое определение бытия-в-мире, мо­мент структуры присущего Dasein способа быть. Мир есть нечто соразмерное Dasein (etwas Daseinsmäβiges). Мир не наличен, по­добно вещам, но он есть *вот,* подобно тому, как есть-вот и вот-бытие (Dasein), т. е. мы сами. Способ бытия того сущего, которое есть мы сами, т. е. способ бытия Dasein, мы называем экзистенцией. Отсюда получается чисто терминологически: мир не наличен, он экзистирует, т. е. он имеет тот же способ бытия, что и Dasein.

В этом месте снова у нас на пути встает некая преграда, под­стерегающая всякое философствование: исследование наталки­вается на феномен, который для здравого смысла непривычен, а потому и вообще не существует; стало быть, его нужно убрать с дороги с помощью аргументов. Давайте вникнем в подобную убедительную [с точки зрения здравого смысла] аргументацию в связи со сказанным. Если мир принадлежит тому сущему, кото­рое есть я сам, т. е. принадлежит Dasein, то он — нечто субъектив­ное. Если мир — нечто субъективное, а природа и совокупность сущего как внутримирное — нечто объективное, то тогда это су­щее, природа и космос, тем более есть нечто субъективное. Зна­чит, утверждая, что мир не наличен, но экзистирует и его бытие соразмерно вот-бытию, мы оказываемся на позициях крайнего субъективного идеализма. Так что предшествующая интерпрета­ция мира несостоятельна.

В первую очередь и по существу против такого способа аргу­ментировать нужно возразить так: даже если бы определение мира как субъективного вело к идеализму, тем самым вовсе не было бы решено и доказано, что это определение несостоятель­но. Мне ведь и по сей день не известно ни одного безошибочного решения, согласно которому идеализм оказался бы ложным, точно так же, как неизвестно мне ничего такого, что доказывало бы, что реализм истинен. Нам не пристало превращать в крите­рий истины то, что представляет собой всего лишь моду, черту времени или лозунг той или иной партии. Мы должны спросить, чего собственно добивается этот идеализм, которого сегодня боятся почти как воплощенного врага рода человеческого. Вовсе не решено, не ставит ли идеализм в конечном итоге философ­ские проблемы более основательно и более радикально, чем это когда-либо было под силу любому реализму. Но, возможно, и идеализм несостоятелен в той форме, в которой он до сих пор су­ществует. Между тем, о реализме нельзя сказать даже, что он не­состоятелен, поскольку он еще не проник в [подлинное] измере­ние философской проблематики, т. е. не достиг того уровня, где вопрос о состоятельности или несостоятельности вообще реша­ем. Объявить ту или иную точку зрения идеализмом, пусть в нынешней философии это и весьма ловкий способ навлечь на нее партийно-политическую опалу, еще не значит представить со­держательное основание для доказательства. Свирепствующий нынче повальный страх перед идеализмом, если приглядеться к нему попристальнее, есть не что иное, как страх перед филосо­фией, хотя мы и не собираемся безоговорочно отождествлять философию с идеализмом. Страх перед философией — это одно­временно неспособность увидеть ту проблему, которую нужно поставить и решить прежде других, чтобы уметь судить, состоя­телен или несостоятелен идеализм или реализм.

Мы описали аргументы здравого смысла против наших объ­яснений понятия мира так: если мир не есть нечто наличное, но принадлежит бытию Dasein, т. е. *есть* таким же образом, как и Dasein, то он — нечто субъективное. Кажется, что это придумано очень логично и остроумно. Но главная проблема, разбор кото­рой привел нас к феномену мира, состоит именно в том, чтобы определить, что есть субъект и как он есть,— что принадлежит субъективности субъекта. Покуда онтология Dasein не выстрое­на надежно в своих основных элементах, она остается слепой философской демагогией, чем-то таким, что можно объявить субъективистской ересью. В конечном итоге, именно феномен мира принуждает нас к более радикальному схватыванию поня­тия субъекта. Мы хотим научиться понимать, что дела обстоят именно так. Но не будем скрывать от себя, что для этого требует­ся не столько остроумие, сколько отсутствие предвзятости.

Мир есть нечто «субъективное» при условии, что мы, прини­мая во внимание этот феномен мира, определяем субъектив­ность соответствующим образом. «Мир субъективен» означает, что он принадлежит Dasein, поскольку это сущее *есть* как бытие-в-мире. Мир есть нечто такое, что «субъект» как бы «проеци­рует» изнутри вовне. Но можем ли мы здесь говорить о внутрен­нем и внешнем? Что может означать подобная проекция? Оче­видно, не то, что мир есть часть меня в том смысле, что во мне как наличной вещи имеется в наличии другая вещь, которую я выбрасываю вовне изнутри этой вещи-субъекта, чтобы таким образом поймать другие вещи; скорее, само Dasein как таковое уже проецирует и проектирует себя (ist projektiert). Покуда оно экзистирует, вместе с его бытием ему наперед брошен некий мир. Экзистировать означает в числе прочего: заранее бросить перед собой некий мир, причем так, что вместе с брошенностью этого наперед брошенного (Vorwurf) [и поставленного на вид], т. е. вместе *с* фактичной экзистенцией Dasein всегда уже открыто и наличное. Вместе с брошенным наперед, вместе с брошенным упреком мира уже выявлено то, откуда только и открывается внутримирно наличное [сущее][[167]](#endnote-167). Здесь нужно закрепить два мо­мента: 1. Понятию экзистенции принадлежит бытие-в-мире; 2. Фактично экзистирующему Dasein, фактичному бытию-в-мире, всегда принадлежит бытие при внутримирном сущем. Бытие при наличном (в широком смысле) сущем, например, осмотри­тельное обхождение с вещами более узкого или более широкого окружения, фундировано в бытии-в-мире.

Уже для первоначального понимания этого феномена важно отдавать себе отчет в существенном различии между двумя структурами: между бытием-в-мире как определением Dasein и внутримирностью как *возможным* определением наличного. Мы попытаемся еще раз дать характеристику этому различию между бытием-в-мире как бытийным устроением Dasein и внутримир­ностью как возможным, не обязательно необходимым, опреде­лением наличного посредством взаимного противопоставления [этих моментов].

Внутримирно-сущее — это, например, природа. При этом безразлично, в какой мере природа открыта науке или от нее скрыта, безразлично, мыслим ли мы это сущее теоретически, скажем, физико-химически, или же мы мыслим природу, приго­варивая: «природа там снаружи» — гора, лес, ручей, пшеничное поле, крик птицы. Это сущее внутримирно. Внутримирность не принадлежит все же его бытию, но именно в обращении с этим сущим, природой в самом широком смысле, мы понимаем, что это сущее *есть* как наличное, с которым мы сталкиваемся, на произвол которого мы отданы, которое из себя самого всегда уже есть. Оно есть и без того, чтобы мы его открывали, т. е. и без того, чтобы оно непосредственно встретилось в нашем мире. Внутримирность *бывает, случается с* этим сущим, с природой, когда оно *открывается* как сущее. Внутримирность не обязательно выпадает на долю природе как ее определение, поскольку нельзя привести такого основания, которое позволило бы заключить, что Dasein с необходимостью существует (экзистирует). Но когда сущее, которое есть мы сами, экзистирует, т. е. когда есть бытие-в-мире, тогда ео ipso открывается сущее как внутримирное, хотя фактически это происходит в большем или меньшем объе­ме. Бытию наличного внутримирность *не* принадлежит в качест­ве определения этого бытия, но лишь как *возможное* определе­ние, однако это — необходимое определение для возможности открытия природы. Уже открытой природе, т. е. сущему в той мере, в какой мы соотносимся с ним как с выявленным, принад­лежит то, что оно всякий раз уже есть в некотором мире, но *бы­тию* природы внутримирность не принадлежит. Между тем, бы­тию Dasein принадлежит не внутримирность, а бытие-в-мире. Внутримирность никогда не может выпасть ему на долю, по крайней мере так, как это случается с природой. С другой сторо­ны, бытие-в-мире не служит для Dasein некоторым возможным привходящим определением, как для природы, но поскольку Dasein *есть,* оно есть в некоем мире. Оно не «есть» где-то поми­мо или до бытия-в-мире, поскольку именно это составляет его бытие. Экзистировать — означает быть в мире. Бытие-в-мире — сущностная структура бытия Dasein; внутримирность же не есть структура бытия или, говоря осторожнее, не принадлежит бы­тию природы. Мы говорим «осторожнее», так как здесь нужно считаться с одним ограничением: имеется такое сущее, которое *есть,* лишь поскольку оно внутримирно. Имеется еще такое су­щее, бытию которого в определенном смысле принадлежит внутримирность. Это сущее составляет все то, что мы называем *историческим* сущим, историческим в более широком смысле мировой истории, т. е. это совокупность вещей, которые человек (а только он в собственном смысле историчен и экзистирует) создает, образует, обихаживает — культура и творения. Такое су­щее есть только как внутримирное, точнее, только как внутримирное возникает и приходит к бытию. Культура *есть* не так, как природа. В то же время мы должны сказать, что как только ка­кое-либо творение культуры, даже примитивнейшая утварь, ста­новится внутримирной, она способна быть и тогда, когда исто­рическое Dasein более уже не существует. Здесь имеет силу некая замечательная связь, на которую мы только коротко намекнем: все исторически сущее в смысле мировой истории — творения культуры — в отношении своего возникновения подчинено со­вершенно иным бытийным условиям, чем в отношении своего упадка и возможного прохождения. Это — связи, относящиеся к онтологии истории, на которые мы только указываем, дабы сде­лать более отчетливым ограничение, в рамках которого мы гово­рим: внутримирность не принадлежит бытию наличного.

Мир есть только тогда и лишь постольку, когда и поскольку существует (экзистирует) Dasein. Природа может быть и тогда, когда никакого Dasein не существует. Структура бытия-в-мире проявляет сущностное своеобразие Dasein, состоящее в том, что оно наперед бросает себе мир, причем не случайно и не задним числом, но наперед брошенный [и поставленный на вид] мир принадлежит бытию Dasein. В этом наперед брошенном [, в этом брошенном упреке мира] Dasein *всегда уже вы-ступило из себя вовне,* ex-sistere[[168]](#endnote-168), оно *есть в* мире. Поэтому оно никогда не есть нечто наподобие субъективной внутренней сферы. Основание, в силу которого мы сохраняем для способа бытия Dasein понятие «экзистенция», лежит в том, что этому сущему принадлежит бы­тие в мире.

**β) «То-ради-чего». Свойство быть всегда моим как основа­ние несобственного и собственного понимания бытия**

Исходя из этого определения бытия-в-мире, которое мы пока еще не можем выявить подлинно феноменологически, мы ука­жем вкратце еще на два момента экзистенциальной структуры Dasein, важных для понимания дальнейшего. Способ, каким Dasein экзистирует, есть бытие-в-мире, и как таковое оно есть *бытие ради самого себя.* Это сущее (Dasein) не просто есть, но, поскольку оно есть, дело для него идет о его собственной способ­ности быть (Seinkönnen). To обстоятельство, что Dasein есть ради самого себя, принадлежит понятию экзистируюшего [сущего], точно так же, как и бытие-в-мире. Dasein экзистирует — это зна­чит: оно есть ради своего собственного «мочь-быть-в-мире». Здесь обнаруживается тот самый момент, который побудил Кан­та определить личность онтологически как цель, хотя Кант и не занимался выяснением специфической структуры этого свойст­ва быть целью и не ставил вопрос об онтологической возможно­сти этой структуры.

И далее, это сущее, которое есть мы сами и которое экзисти­рует ради самого себя, есть как это сущее *всегда мое.* Dasein не просто формально-онтологически идентично самому себе, как и любое другое сущее (ведь каждая вещь идентична себе самой), и оно не просто в отличие от любой природной вещи сознает свою самотождественность (Selbigkeit), но Dasein обладает особым тождеством с самим собой, которое имеет смысл самости (Selbstheit). Dasein есть так, что оно некоторым образом себе *свое собственное,* оно *себя присваивает, собой владеет,* и только по­этому может себя *потерять.* Поскольку экзистенции принадле­жит самость (Selbstheit), т. е. свойство некоторым образом «быть-себе-своим-собственным», экзистирующее Dasein может само себя выбирать собственным образом и первично опреде­лять свою экзистенцию из этого [выбора], т. е. оно может экзистировать *подлинно.* Но оно может также позволить другим опре­делять себя в своем бытии и поначалу экзистировать *неподлин­но—* в само-забвении. Равноисходно Dasein определяется в сво­их возможностях одновременно тем сущим, с которым как внутримирным оно соотносится. Из этого сущего оно и понимает себя ближайшим образом, т. е. оно выявляется для себя ближай­шим образом в неподлинной самости. Мы уже говорили: непод­линная экзистенция не означает — кажущаяся, ненастоящая экзистенция. Более того, неподлинность принадлежит сущности фактичного Dasein. Подлинность — только модификация, а не тотальное вычеркивание неподлинности. Мы подчеркивали да­лее, что повседневное самопонимание Dasein пребывает в неподлинности, и именно так, что Dasein при этом знает о себе без членораздельной рефлексии, но так, что оно находит себя в ве­щах. Как нечто подобное должно быть возможно в силу [особо­го] бытийного устройства Dasein, мы пытались объяснить с помощью только что проделанной интерпретации экзистенции.

В какой мере в результате анализа единой сущностной струк­туры экзистенции Dasein стала для нас более внятной возмож­ность повседневного понимания себя из вещей? Мы видели: чтобы ближайшее и вообще любое выходящее нам навстречу су­щее и вбирающая его взаимосвязь утвари стали понятными в со­ответствующей взаимосвязи обстоятельств дела, требуется пред­шествующее понимание целости обстоятельств дела и взаимо­связи значимости, т. е. мира вообще. От этого заранее так напе­ред понятого мира мы возвращаемся к внутримирному сущему. Поскольку мы как экзистирующие заранее уже понимаем мир, мы можем постоянно понимать себя и встречаться с собой, исхо­дя из встречного сущего как внутримирного. Сапожник не то же самое, что сапог, но «принадлежность обуви», принадлежа окре­стной взаимосвязи утвари, понятна в качестве той самой при­надлежности, что она есть, только на основе того или иного мира, который принадлежит экзистенциальному устройству Dasein как бытия-в-мире. Понимая себя из *вещей,* Dasein как бы­тие-в-мире понимает себя из своего мира. Сапожник не то же са­мое, что сапог, но, экзистируя, он есть свой мир, который только и позволяет открыть взаимосвязь утвари как внутримирную и удержать себя при ней. Первично мы встречаемся с собой, исхо­дя не из вещей как таковых, взятых изолированно, но вещей как внутримирных. Поэтому эта самопонятность повседневного вот-бытия не так уж зависит от объема и глубины знания вещей как таковых, но, скорее, от непосредственности и исконности бытия-в-мире. Даже встреченное только фрагментарно, даже понятое в некотором вот-бытии самым примитивным образом, даже мир ребенка, все это как внутри мирное как бы нагружено миром. Тут важно только, в достаточной ли степени экзистирую­щее Dasein в меру своих экзистенциальных возможностей изна­чально для того, чтобы мир, обнажившийся вместе с экзистенци­ей, еще и по-своему, собственно *увидеть,* помочь ему выразить себя в слове и тем самым сделать явственно зримым для других.

Поэзия есть не что иное, как элементарное обретение слова, т. е. открытие и удержание в открытости экзистенции как бытия-в-мире. Посредством выговоренного мир впервые стано­вится зримым для других, для тех, кто раньше был незряч. Как доказательство тому, давайте послушаем одно место из «Записок Мальте Лаурдиса Бригге» Райнера Мария Рильке. «Поверит ли кто, что существуют такие дома? Нет, скажут, я говорю неправду. Но на сей раз все правда, ничего не опущено и, уж конечно, ни­чего не присочинено. Да и откуда бы я их взял? Я же беден. Из­вестно — я беден. Дом***а***? Но если быть совсем точным, это были дома, которых уже нет. Которые снесли, снесли до основания. А были другие дома, те, что рядом, высокие, соседние. Им, оче­видно, грозило рухнуть, раз все рядом снесли. Потому что целые леса из длинных осмоленных мачтовых досок, кренясь над зага­женным пустырем, подпирали оголенную стену. Не помню, говорил я уже или нет, чт***о*** за стену. Так вот, это была, так сказать, не первая стена наличных домов (как можно подумать), а послед­няя стена бывших. Была видна ее внутренняя сторона. Еще раз­личались на разных этажах стены комнат, еще держались обои, кое-где — уступ пола или потолка. Вдоль обоев, по всей стене снизу доверху серела грязная полоса, и по ней невыразимо мерз­ко, змеино, пищеварительно корчилась голая ржавая труба для стока нечистот. Серые пыльные следы от газовых труб ползли по краям перекрытий и, резко вильнув, вдруг перебирались на цве­тистую стену и ныряли в черную неряшливую дыру. Но больше всего запомнились сами стены. Стойкая жизнь комнат упрямо не желала сдаваться. Она не уходила, она цеплялась за уцелев­шие гвозди, жалась к узким краям полов, устраивала засады в уг­лах, стерегших былое комнатное пространство. Она держалась за цвета, которые год от году она меняла: голубой на плесневелую зелень, зелень — на серый, а желтый — на стоялую, протухшую белизну. Она томилась в квадратах, оставленных зеркалами, шкафами, картинами, потому что, тщательно и ревниво отгора­живая их контуры снова и снова, и в этих укромных местах не убереглась от пыли и паутины, когда они оголились. Она затаи­лась в каждой протертой полоске, в мокрых волдырях, взбухших по низу обоев, качалась на ободранных клочьях, лезла из гадких, стародавних пятен. И к прежде голубым, зеленым и желтым стенам, разделенным остаткам перекрытий льнул воздух этой жиз­ни, никакому ветру не дававшийся, вялый, затхлый. В нем стоя­ли болезнь, обеды, годами копившиеся вздохи, дым и пот, пят­навший подмышки и лубянивший платья, сивушная вонь немы­тых ступней. В нем стояли едкость мочи и серый картофельный чад, и тяжелая, скользкая горклость сала. Сладкий стойкий запах неухоженных сосунков, и запах школярского страха, и запах по­хоти от кроватей мужающих мальчиков. А много чего еще под­нималось из уличной пропасти, много чего еще просочилось сверху с дождем, не чистым над городами. И много еще чего за­несли прирученные домашние ветры, вечно слоняющиеся по одной и той же улице, и много еще было такого, что неизвестно откуда взялось. Я говорил уже, что все стены снесли, кроме по­следней? Про эту-то стену я и толкую все время. Подумают, буд­то я перед нею долго стоял; но нет же, чем угодно могу поклясть­ся, я пустился бежать, как только ее узнал. В чем весь ужас — я уз­нал ее. Я тут все узнаю, вот оно и входит в меня не спросясь, чувствуя себя во мне как дома»[[169]](#endnote-169). Мы замечаем, как просто и без уси­лий здесь мир, т. е. бытие-в-мире,— Рильке называет это жиз­нью — бросается нам навстречу из вещей. То, что Рильке вычи­тывает здесь — фраза за фразой — на оголенной стене, вовсе не присочинено к ней поэтически, но, наоборот, это описание воз­можно только как истолкование и освещение того, что на этой стене «действительно» есть, что в естественном к ней отношении от нее доносится. Поэт сумел не только увидеть этот исконный, хотя и не продуманный и уж тем более не обоснованный теоре­тически мир, но и понять философское измерение понятия жиз­ни, которое угадывал уже Дильтей и которое мы схватываем при помощи понятия бытия-в-мире.

***г) Результаты анализа с точки зрения ведущей проблемы многообразия способов бытия и единства понятия бытия***

Мы попытаемся в заключение собрать воедино все, что мы (в первую очередь критически) разъяснили в третьей главе, *имея в* *виду ведущую проблему, связанную с вопросом о многообразии спосо­бов бытия и единстве понятия бытия.* Мы смогли увидеть во­очию, какие основополагающие проблемы возникли из того об­стоятельства, что после Декарта и, прежде всего, в немецком идеализме бытийное устроение личности, Я, субъекта определя­ется исходя из самосознания. При этом недостаточно схватывать понятие самосознания в формальном смысле рефлексии, на­правленной на Я, напротив, необходимо особо отмечать различ­ные формы самопонимания Dasein. Это позволяет усмотреть, что самопонимание всякий раз определяется из способа бытия Dasein, из подлинности и неподлинности экзистенции. Отсюда вытекает необходимость ставить вопрос в обратной перспекти­ве. Нельзя при помощи самосознания определить бытийное устроение Dasein, но, наоборот, различные возможности само­понимания нужно прояснять из тщательно проясненной струк­туры экзистенции.

Чтобы наметить путь такого рассмотрения, мы рассмотрели подробнее рефлексию в смысле самопонимания, отталкиваю­щегося от вещей. Эта поначалу загадочная рефлексия, понятая в смысле отражения самости от вещей, стала для нас более внят­ной благодаря тому, что мы спросили: в каком смысле следует понимать вещи окружающего мира? Каков их бытийный харак­тер, и что предпослано их постижению? Они имеют характер об­стоятельств дела, они стоят в целостности обстоятельств дела, которая становится понятной, когда для нас выявляется нечто такое, как мир. Это привело нас к понятию мира. Мы попыта­лись вразумительно растолковать, что мир не есть нечто такое, что происходит среди наличного, что он, напротив, принадле­жит «субъекту», есть нечто «субъективное» в правильно понятом смысле, так что, исходя из феномена мира, мы заодно определя­ем и способ бытия Dasein. В качестве фундаментального опреде­ления экзистенции мы зафиксировали бытие-в-мире. Нужно разграничивать эту структуру и внутримирность; последняя представляет собой возможное определение природы. Тем не менее, нет необходимости в том, чтобы природа была открыта, т. е. проступила в мире некоего вот-бытия.

Устроение экзистенции Dasein как бытия-в-мире выявилось как некая своеобразная транспозиция субъекта, которая представляет собой феномен, названный нами более точно трансценденцией Dasein.

Уже Лейбниц в определенном смысле имел в виду этот свое­образный феномен бытия в мире в своей монадологической ин­терпретации сущего, хотя и не фиксировал его так таковой. Он говорит, что любое сущее в возможности отражает всю совокуп­ность сущего в меру различных степеней пробужденности соот­ветствующего представления. Каждая монада, т. е. каждое еди­ничное для себя сущее, характеризуется репрезентацией, воз­можностью отражения целокупности мира. Монадам не нужны окна, они обладают в самих себе возможностью познать целокупность мира. Как бы велики не были трудности лейбницевой монадологии (а они и в самом деле велики, и, прежде всего пото­му, что Лейбниц встраивает свою верную интуицию в каркас тра­диционной онтологии), следует видеть в идее репрезентации мо­над нечто позитивное, что, тем не менее, едва ли сказалось на философии вплоть до сего дня.

Мы достигли нескольких результатов.

Во-первых, самопонимание не следует отождествлять с реф­лективным опытом Я; оно варьируется в зависимости от соот­ветствующего способа бытия Dasein, а именно: в основных фор­мах подлинности и неподлинности.

Во-вторых, бытийному строению Dasein принадлежит бы­тие-в-мире — структура, которую нужно тщательно отличать от внутримирности наличного сущего, поскольку внутримирность не принадлежит бытию наличного, в особенности, бытию при­роды, но служит для нее лишь привходящим определением. Природа может быть и без того, чтобы был мир, без того, чтобы существовало (экзистировало) Dasein.

В-третьих, бытие сущего несоразмерного Dasein обладает бо­лее богатой и более развернутой структурой и поэтому выходит за пределы привычной характеристики наличного как [налич­ной] взаимосвязи вещей.

В-четвертых, из правильно постигнутого самопонимания Dasein вытекает, что анализ самосознания предполагает прояс­нение строения экзистенции. Только при помощи радикальной интерпретации субъекта можно избежать подложного субъекти­визма, а заодно и слепого реализма, который хочет быть еще более реалистичным, чем сами вещи, поскольку не замечает фено­мена мира.

В-пятых, описание бытия-в-мире в качестве фундаменталь­ной структуры Dasein позволяет понять, что всякий способ соот­носиться с внутримирным сущим, т. е. то, что мы прежде обозна­чили как интенциональное отношение к сущему, имеет основа­ние в фундаментальном строении бытия-в-мире. Интенциональность уже предполагает специфическую трансценденцию Dasein, но не наоборот: трансценденцию нельзя объяснить, ис­ходя из принятого до сих пор понятия интенциональности.

В-шестых, интенциональности как отношению к *сущему* вся­кий раз принадлежит понимание *бытия* того сущего, которое входит в интенциональное отношение. Теперь становится ясно, что это понимание бытия сущего находится в связи с *пониманием мира,* и это служит условием опыта внутримирного сущего. Но поскольку понимание мира есть одновременно *понимание самого себя —* ведь бытие-в-мире составляет одно из определений Dasein, принадлежащее интенциональности понимание бытия охватыва­ет одновременно и бытие Dasein, и бытие несоразмерного Dasein внутримирного сущего.

А это означает, что, в-седьмых, это понимание бытия, охва­тывающее определенным образом все сущее, поначалу *индиффе­рентно;* мы привычно говорим обо всем, что выходит навстречу как сущее, что оно суще, не дифференцируя его в соответствии с различными способами быть. Понимание бытия индифферент­но, но всегда *дифференцируемо.*

В-восьмых, в то время как, казалось бы, недвусмысленное разведение res cogitans и res extensa осуществляется на путях рас­пространившегося в традиции понятия бытия — бытие равняет­ся наличию,— наш нынешний анализ показывает, что для этих двух видов сущего имеет место радикальное различие в бытий­ном строении. Онтологическое различие между бытийным строением Dasein и бытийным строением природы кажется настолько непримиримым, что поначалу представляется, будто эти два способа бытия несравнимы и их нельзя определить из едино­го понятия бытия вообще. *Экзистенция* и *наличие* еще более не­совместимы, чем, скажем, определения бытия Бога и бытия че­ловека в традиционной онтологии, поскольку оба эти сущие все еще понимаются как наличные. Так что следующий вопрос вста­ет с еще большей остротой: все ли еще есть надежда при столь ра­дикальном различии найти единое понятие бытия, которое оправдывало бы характеристику этих двух бытийных способов как способов *бытия?* Как нужно постигать единство понятия бытия в связи с многообразием способов бытия? В каком отно­шении к единству изначального понятия бытия находится ин­дифферентность бытия, как она обнажается в повседневном по­нимании бытия?

Проблема индифферентности бытия и его на первых порах универсальной значимости приводит нас к проблеме, которую мы рассмотрим в четвертой главе.

**ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ**

Тезис логики:

всякое сущее без ущерба для соответствующего

способа быть позволяет называть себя и говорить о себе

посредством копулы «есть». Бытие копулы

Обсуждая четвертый тезис, мы столкнулись с центральной про­блемой, постоянно дискутируемой в философии, хотя и в некото­ром суженном горизонте,— с вопросом о бытии в смысле «есть», т. е. копулы в высказывании, в логосе. «Есть» получило это имя — «копула» (или «связка») — в связи с его связующим поло­жением в предложении между субъектом и предикатом: S есть Р. В согласии с тем фундаментальным местом, в котором находится «есть»,— в логосе, в высказывании, и в соответствии с ходом раз­вития проблем античной онтологии, вопрос о «есть» как копуле разрабатывается в науке о логосе, логике. Поэтому случилось так, что совсем не случайная, а центральная проблема бытия была *вытеснена в логику.* Мы говорим «вытеснена», поскольку сама логика развилась в стоящую особняком дисциплину внутри философии, поскольку она превратилась в такую дисциплину, которая в наибольшей степени поддалась косности и отторже­нию от центральных проблем философии. Кант впервые вновь придал логике центральную философскую функцию, правда, от­части в ущерб онтологии, а главное — без всякой попытки вы­рвать школьную логику из состояния поверхностности и пусто­ты. Даже замахивающаяся на большее попытка Гегеля снова по­стичь логику как философию была, скорее, завершением работы над традиционными проблемами и переданным по наследству состоянием знания, чем радикально новым пониманием про­блемы логики как таковой. XIX век не сумел даже удержаться на уровне гегелевской постановки вопроса и вновь соскользнул в школьную логику, так что вопросы эпистемологической и психологической природы смешались при этом со специфически логическими проблемами. Среди самых значительных разработок в области логики в XIX столетии следует назвать труды Дж. Ст. Милля, Лотце, Зигварта и Шуппе. На логику теории познания Шуппе сейчас обращают слишком мало внимания. Для состоя­ния логики второй половины XIX столетия характерно, что че­ловек такого ранга, как Дильтей, всю свою жизнь довольствовал­ся тем, что читал лекции по скучнейшей школьной логике, разве что чуть согретой психологией. Только Гуссерль в своих «Логиче­ских исследованиях» (1900/01) снова проливает свет на логику и ее проблемы. Но и ему не удалось понять логику философски, он даже усилил тенденцию выстраивать логику как науку, стоящую особняком, отделенную от философии, как формальную дисци­плину. Хотя первые феноменологические исследования вырос­ли из круга логических проблем, сама логика не смогла идти в ногу с развитием феноменологии. Заслуживают всяческого вни­мания две работы Эмиля Ласка, относящиеся к новейшим вре­менам,— своевольные и обнаруживающие большую философ­скую энергию: «Логика философии» (1911) и «Учение о сужде­нии» (1912). И хотя Ласк по большей части подходит к предмету формально и в рамках понятийных схем неокантианства, тем не менее, он сознательно прорывается к философскому понима­нию логики и при этом под давлением самого содержания неиз­бежно возвращается к онтологическим проблемам. Все-таки Ласк не смог освободиться от свойственного его современникам убеждения, что именно неокантианство призвано обновить фи­лософию.

Этот беглый обзор судьбы логики должен дать понять, что проблема копулы, связки «есть», *поскольку* она разрабатывалась в логике, неизбежно должна была утратить свою связь с филосо­фией как наукой о бытии. Проблема до тех пор не сдвинется с места, покуда сама логика снова не станет частью онтологии, т. е. покуда Гегель, который, правда, наоборот растворил онтологию в логике, не будет понят, а это всегда означает — преодолен по­средством более радикальной постановки вопроса и тем самым усвоен. Преодоление Гегеля предстает как внутренне необходи­мый шаг в развитии западной философии, который она непре­менно должна сделать, если еще хочет оставаться в живых. Уда­стся ли снова превратить логику в философию, мы не знаем; фи­лософия не должна пророчествовать, но она не должна и спать.

Наша проблема заключается в том, чтобы ответить *на вопрос о связи «есть» как копулы с основными онтологическими проблема­ми.* Здесь следовало бы достаточно конкретно обозначить про­блему копулы в традиции, для чего потребовалось бы пройти ос­новные стадии истории логики. Необходимость экономить вре­мя в рамках лекционного курса не позволяет нам этого сделать. Мы выберем иной путь и разберемся в некоторых важнейших обсуждениях проблемы копулы, как они выходят на сцену в ис­тории логики. Сначала мы проследим возникновение этой про­блемы у Аристотеля, которого обычно называют отцом логики. Затем мы опишем некую крайнюю точку зрения в интерпрета­ции копулы у Томаса Гоббса. В дополнение к этому толкованию мы охарактеризуем дефиницию копулы у Дж. Ст. Милля, чья ло­гика имела решающее значение для XIX века. В заключение мы зафиксируем те проблемы, которые группируются вокруг копу­лы в том виде, в каком они представлены в логике Лотце. Мы научимся видеть, таким образом, как запутали с разных сторон эту, казалось бы, простую проблему связки «есть», так что для нас теперь встает вопрос о том, как различные попытки ее решения, т. е. попытки интерпретации связки «есть», следует понимать из­начально из единства онтологической постановки вопроса.

§ 16. Разработка онтологической проблемы копулы в связи с некоторыми характерными разъяснениями, предлагав­шимися по ходу истории логики

Бытие в смысле копулы, бытие как «есть» неоднократно встреча­лось в наших разъяснениях. Мы сослались на него однажды, ко­гда нужно было показать, что, несмотря на полное отсутствие понятия бытия, мы, тем не менее, всегда уже в повседневном вот-бытии понимаем нечто такое как бытие, поскольку в повсе­дневной речи с определенной долей понимания постоянно ис­пользуем выражение «есть» [как связку] и вообще вербальные выражения с различными флексиями. После этого в результате наших наблюдений в связи с обсуждением первого тезиса, в свя­зи с интерпретацией Кантом бытия как абсолютного полагания оказалось, что Канту известно лишь общепринятое понятие бы­тия. Он говорит: «Итак, нечто может мыслиться как положенное только соотносительным способом или, лучше,— только как от­ношение (respectus logicus) чего-то, понятого как признак, к не­которой вещи, и тогда бытие, т. е. полагание (Position) этого от­ношения, есть не что иное, как понятие связи в суждении»[[170]](#endnote-170). В со­ответствии с предшествующими разъяснениями мы должны сказать: бытие означает здесь в точности положенность отноше­ния субъекта и предиката, положенность связи [связки], положенной в формальном «я связываю», которое принадлежит вы­сказыванию.

***а) Бытие в смысле «есть» высказывания в связывающем мышлении согласно Аристотелю***

С этим значением бытия как связи субъекта и предиката столк­нулся уже Аристотель в сочинении Περί έρμηνείας, «De interpretatione», «О высказывании», а лучше — «Об истолковании». Тема этого сочинения — логос, точнее — λόγος άποφαντικός, такая речь, такая форма речи, функция которой состоит в том, чтобы показывать, (изъ)являть сущее так, как оно есть. Аристотель проводит различие между логосом вообще, т. е. речью, которая что-то значит, имеет некоторую форму и может быть, скажем, просьбой, приказанием или восклицанием-жалобой, [с одной стороны,] и [, с другой стороны,] λόγος άποφαντικός, речью, выполняющей специфическую функцию показывания (вы- или изъ-явления), речью, которая по-немецки называется Aussage, Satz — высказыванием, предложением — или Urteil — суждени­ем, хотя это последнее название вводит в заблуждение.

Этот λόγος άποφαντικός Аристотель определяет ближайшим образом как φωνή σημαντική, ής των μερών τι σημαντικόν έστι κεχωρισμένον[[171]](#endnote-171), оглашение в словах, которое в состоянии нечто обозначать и, конечно, так, что части этой [цельной] взаимосвя­зи слов, т. е. отдельные слова, сами по себе что-то значат — поня­тие субъекта и понятие предиката. Не каждый логос, не каждая речь есть речь показывающая, хотя каждая речь есть λόγος σημαντικός, т. е. значащая речь; однако не каждая речь выполня­ет функцию выявления сущего в том, как оно есть. Показывающей может быть только такая речь έν ώ τό άληθεύειν ή ψεύδεσθαι ύπάρχει[[172]](#endnote-172), которой присуще свойство быть истинной или ложной. Бытие-истинным (Wahrsein) — это некоторое определенное бы­тие. В логосе как высказывании в соответствии с его формой: S есть Р — уже заключено «есть», бытие как копула. С другой сто­роны, каждый логос как высказывание либо *истинен,* либо *ло­жен.* Его бытие-истинным или бытие-ложным находится в не­которой зависимости от «есть», тождественно ему или от него от­лично. Возникает вопрос: как соотносится бытие-истинным с бытием, которое также выражено в высказывании при помощи «есть», бытием в смысле копулы? Как нужно поставить пробле­му, чтобы вообще увидеть эту связь между *истиной* и *копулой* и истолковать ее онтологически?

Сначала дадим высказаться Аристотелю. Как он видит бытие копулы? Аристотель говорит: αύτά μέν ούν καθ’ αύτά λεγόμενα τά ρήματα όνόματά έστι καί σημαίνει τι, - ίστησι γάρ ό λέγων τήν διάνοιαν, καί ό άκούσας ήρέμησεν, - άλλ’ εί έστιν ή μή ούπω σημαίνει ού γάρ τό είναι ή μή είναι σημείόν έστι τού πράγματος, ούδ’ έάν τό όν είπης ψιλόν. Αύτό μέν γάρ ούδέν έστιν, προσσημαίνει δέ σύνθεσίν τινα, ήν άνευ τών συγκειμένων ούκ έστι νοήσαι[[173]](#endnote-173). В этом месте речь идет о глаголах, которые, как говорит Аристотель, заодно обо­значают время, и поэтому мы обычно называем их по-немецки Zeitworte («временн***ы***е слова»). Мы даем толкующий перевод этого места: Когда мы высказываем глаголы сами по себе, к при­меру, «ходить», «делать», «бить», тогда они суть имена и означают нечто — ходьбу, делание. Ведь тот, кто произносит подобные слова, ίστησι τήν διάνοιαν, останавливает свою мысль, т. е. он задерживается при чем-то, имеет при этом в виду нечто опреде­ленное. И соответственно: тот, кто слышит подобные слова — «ходить», «стоять», «лежать», тот приходит [на какое-то время] в состояние покоя, пребывает при чем-то, что понято с помощью этих слов. Все эти глаголы *подразумевают нечто,* но они не гово­рят *есть ли* подразумеваемое или *его нет.* Когда я говорю: «хо­дить», «стоять», то тем самым не сказано, *действительно* ли нек­то ходит или стоит. Бытие и небытие никогда не означает некую вещь, мы сказали бы — вообще не означает нечто такое, что само есть. Не означает даже тогда, когда мы выговариваем слово «су­щее, τό όν*,* совершенно изолированно, само по себе, поскольку определенность бытия в выражении «сущее» *есть ничто (не есть нечто),* т. е. бытие не есть сущее. Но, конечно, это выражение со-означает нечто, προσσημαίνει, а именно определенный синтез, σύνθεσίς, определенную связь, которую нельзя мыслить, если при этом уже не имеется или не мыслится связанное, соответственно,— связываемое. Только в мышлении связанного или связывае­мого можно мыслить синтез, связанность. Поскольку бытие под­разумевает эту связанность в предложении «S есть Р», бытие име­ет некоторое значение только в мышлении связанного. Бытие не имеет самостоятельного значения, оно только προσσημαίνει, «оз­начает сверх того», а именно сверх значения, сверх значащей мысли о том, что связано друг с другом. Здесь бытие выражает саму связь. προσσημαίνει δέ σύνθεσίν τινα, бытие выражает определенную связь. И Кант говорит: бытие есть понятие *связи.*

Мы не будем далее углубляться в этот отрывок и вообще — в трактат «De interpretatione», который таит в себе невероятные трудности для экзегезы. Уже древние комментаторы Аристоте­ля — Александр Афродисийский и Порфирий комментировали это место каждый в своем смысле. Фома толкует его опять же ина­че. Это не признак плохой передачи текста, в нашем случае текст абсолютно точен, но содержательной трудности самой проблемы.

Поначалу мы только установили, что «есть» означает бытие сущего, а не нечто наличное наподобие наличной вещи. В вы­сказывании «доска (есть) черная» и субъект — «доска», и преди­кат — «черная» подразумевают нечто наличное: вещь-доску и эту вещь как черную, иначе говоря, наличную в этой вещи черноту. Напротив, «есть» не подразумевает нечто наличное, нечто такое, что имелось бы в наличии как сама доска или чернота в ней. Об этом «есть» Аристотель говорит ού γάρ έστι τό ψεύδος καί τό άληθές έν τοίς πράγμασιν, οίον τό μέν άγαθόν άληθές τό δέ κακόν εύθύς ψεύδος, άλλ’ έν διανοία[[174]](#endnote-174), то самое, что подразумевает это «есть», не сущее, находящееся среди сущих, такое же наличное, как и они, но оно — έν διανοία, в мышлении. Это «есть» пред­ставляет собой синтез, а именно, как говорит Аристотель, σύνθεσις νοημάτων[[175]](#endnote-175), связанность мыслимого в мышлении. Ари­стотель ведет здесь речь о синтезе S и Р. Он говорит заодно в этом же месте ένδέχεται καί διαίρεσιν φάναι πάντα[[176]](#endnote-176), можно также тол­ковать все это — связь S и Р в предложении, связь, выраженную с помощью «есть», и как διαίρεσις. S = Р — не только связь, но и разъятие. Это замечание Аристотеля существенно для понима­ния структуры предложения, в которую мы еще будем вникать. В одном отрывке, перекликающемся с теми, что мы уже проци­тировали, Аристотель говорит: «есть» означает синтез, и поэтому оно έν συμπλοκή διάνοιας καί πάθος έν ταύτη[[177]](#endnote-177) — в соединении, которое осуществляет рассудок как связывающий, это «есть» подразумевает нечто такое, что не находится среди вещей, некое сущее, но такое сущее, которое как бы представляет собой со­стояние мысли. Оно не есть нечто έξω όν, сущее вне ума, не χωριστόν — некое самостоятельное для-себя-сущее. Но что это за сущее, которое имеет в виду «есть», остается темным. «Есть» должно подразумевать бытие сущего, которое не встречается сре­ди наличного, но представляет собой нечто такое, что находится в рассудке, т. е., грубо говоря,— в субъекте как субъективное. Долж­ным образом разобраться с этими определениями (сущее, обозначенное при помощи «есть» и «быть»,— не среди вещей, но зато в рассудке) можно только тогда, когда появится ясность в том, что означает здесь рассудок и субъект и как следует опреде­лять фундаментальное отношение субъекта к наличному, т. е. ко­гда будет прояснено, что означает истина и в каком отношении она находится к Dasein. Как бы ни толковали эти центральные, но трудные проблемы, мы уже ближайшим образом видим внут­реннее родство в их понимании у Аристотеля и Канта. Согласно Канту бытие в смысле копулы есть respectus logicus, по Аристоте­лю,— синтез в логосе. Поскольку это сущее, это ens, не находит­ся среди вещей έν πράγμασιν, но пребывает έν διανοία, оно означает, как говорят схоласты, не ens reale, a ens rationis. Впрочем, это всего лишь перевод выражения όν έν διανοία.

***б) Бытие копулы в горизонте что-бытия (essentia) у Т. Гоббса***

Под влиянием Аристотеля и схоластической традиции находит­ся также *истолкование копулы и предложения,* которое дает Гоббс. Его понимание логики обычно приводят в качестве примера крайнего номинализма. Номинализм — это такое понимание логических проблем, которое в интерпретации мышления и по­знавания исходит из мысли, выговоренной в высказывании, причем, исходит из высказывания в той мере, в какой оно пред­стает в виде выговоренной взаимосвязи слов. Это понимание ис­ходит из слов и имен — отсюда «номинализм». Все проблемы, которые возникают в связи с предложением, в том числе — про­блема истины и вопрос о копуле, номиналистическая постанов­ка вопроса ориентирует на взаимосвязь слов. Мы видели, что во­прос о предложении и познании с самых ранних времен у греков был ориентирован на логос, и поэтому осмысление познания стало логикой. Вопрос состоит только в том, в каком направле­нии тематизируется логос, под каким углом зрения рассматрива­ется. Уже в античной логике во времена Платона и Аристотеля, а именно в софистике, номинализм был широко распространен, а позже, в Средние века, пробудились различные стили этого на­правления мысли, прежде всего в английской францисканской школе. Крайним представителем позднесхоластического номи­нализма был Оккам; постановка вопроса в духе номинализма имела значение для его богословских проблем, но также и для богословской постановки вопросов и имманентных трудностей у Лютера. Совсем не случайно, что Гоббс выстроил крайний ва­риант номинализма. Он дает разъяснение копулы наряду с разъ­яснением предложения, propositio, в «Логике», первой части своего учения «О теле»[[178]](#endnote-178). Мы будем обсуждать гоббсово понятие копулы и высказывания намеренно подробно не только потому, что оно мало известно, но потому, что эта крайне номиналисти­ческая формулировка проблемы проведена здесь с непревзой­денной ясностью, а в этом, независимо от надежности результа­тов, дает о себе знать определенная философская сила.

«Есть» представляет собой некую простую составляющую предложения: S есть Р. Стало быть, свое более подробное опреде­ление это «есть» получает из понятия предложения, высказыва­ния. Как Гоббс определяет propositio? Он отправляется, явно примыкая при этом к Аристотелю, от возможных форм речи, oratio. Он перечисляет: precationes, просьбы, promissiones, обе­щания, optiones, желания, iussiones, повеления, lamentationes, жалобы, и говорит обо всех этих формах речи, что они суть affectuum indicia, знаки душевных движений. Уже здесь дает о себе знать характерная интерпретация. Он исходит *от характера слов*, составляющих эти формы речи: они суть *знаки* чего-то, от­носящегося к душе. Но он не интерпретирует эти формы речи в их структуре точнее, ведь это и по сегодняшний день заключает в себе основную трудность для интерпретации. О той форме речи, которая только и задает меру логике, о propositio, он говорит: Est autem Propositio oratio constans ex duobus nominibus copulatis qua significat is qui loquitur, concipere se nomen posterius ejusdem rei nomen esse, cujus est nomen prius; sive (quod idem est) nomen prius a posteriore contineri, exempli causa, oratio haec homo est animal, in qua duo nomina copulantur per verbum Est, propositio est; propterea quod qui sic dicit, significat putare se nomen posterius animal nomen esse rei ejusdem cujus nomen est homo, sive nomen prius homo con­tineri in nomine posteriore animal[[179]](#endnote-179). — Утверждение (Behauptung) же есть речь, составленная из двух имен, посредством которой говорящий показывает, что он понимает, что последующее имя, а именно, предикат, именует ту же вещь, что и предыдущее; или, что то же самое: он понимает, что предшествующее имя, субъект, содержится в последующем. Возьмем, к примеру, такую речь: «человек есть живое [существо]», в которой два имени связаны посредством глагола «есть». Эта речь представляет собой пред­ложение. — Здесь следует отметить, что Гоббс в этой дефини­ции заранее понимает субъект и предикат как два имени и ви­дит предложение совершенно внешним образом: два имени, S есть Р. Р — последующее, S — предыдущее имя, а «есть» — связь предыдущего и последующего. В этом определении вы­сказывание представляется ему последовательностью внезапно появившихся слов, а целое последовательности слов есть при­знак того (significat), что тот, кто эти слова употребляет, нечто понимает. Копула «есть» представляет собой признак того, что говорящий понимает, что оба имени в предложении относятся к одной и той же вещи. Живое [существо] имеет в виду то же, что и человек. Соответственно, est, «есть», представляет собой некое signum, знак.

Если рассматривать происходящее чисто внешним образом, [можно сказать, что] в этой интерпретации предложения, propo­sitio, заключен тот же подход, что и у Аристотеля. Аристотель на­чинает свои объяснения в трактате «De interpretatione» с общей характеристики: "Εστι μέν ούν τά έν τή φωνή τών έν τή ψυχή παθημάτων σύμβολα, καί τά γραφόμενα τών έν τή φωνή[[180]](#endnote-180). «Итак, оглашение в слове есть σύμβολον, символ, signum, опознаватель­ный знак состояний души, и точно так же написанное есть сим­вол, signum оглашения». Так что и для Аристотеля имеет силу определенная связь написанного, выговоренного и помысленного: письмо, слово, мысль. Впрочем, у него путеводной нитью для толкования этой связи служит совершенно формальное и не разъясненное подробнее понятие σύμβολον, знака. У Гоббса зна­ковое отношение (Zeichen-Beziehung) становится еще более внешним. Только в новейшее время стали заниматься действительным исследованием проблемы знака. Гуссерль в первом «Логическом исследовании», озаглавленном «Выражение и значе­ние», дает существенные определения, относящиеся к знаку (Zeichen), признаку (Anzeichen), обозначению (Bezeichnung), и одновременно отличает все это от функции значения (Bedeuten). Знаковая функция написанного по отношению к сказанному со­всем иная, чем знаковая функция сказанного по отношению к значению, выраженному в речи, и опять же — иная по сравне­нию со знаковой функцией написанного, письма по отношению к тому, что при этом подразумевается. Здесь обнаруживаются многообразные символические отношения, которые очень не­легко ухватить в их элементарной структуре и которые заслужи­вают самых пространных исследований. Определенные допол­нения к исследованию Гуссерля можно найти в «Бытии и време­ни» (§ 17 «Отсыл и знак») — на этот раз в некоторой основопола­гающей ориентации. Сегодня символ стал ходячей формулой, но от серьезного исследования того, что при этом вообще имеется в виду, принято считать себя свободными, соответственно, о том, какие трудности таятся под этим модным заголовком, даже не догадываются.

Subjectum есть предшествующее слово в предложении, ргаеdicatum — последующее, «есть» — связка. Как точнее следует определять «есть» в качестве понятия связи в его знаковой функ­ции? Связь, говорит Гоббс, не обязательно должна быть выраже­на посредством est, посредством «есть», nam et ille ipse ordo nominum, connexionem suam satis indicare potest[[181]](#endnote-181),— ведь уже сам поря­док имен может в достаточной степени показать их сплетение. Знак связи как таковой, когда он выражен, будь то копула или некоторая изменяемая форма глагола, выполняет со своей сто­роны определенную функцию показа. Et nomina [а именно, nomina copulata] quidem in animo excitant cogitationem unius et ejusdem rei, имена, субъект и предикат, возбуждают мысль об одной и той же вещи. Copulatio autem cogitationem inducit causae propter quam ea nomina illi rei imponuntur[[182]](#endnote-182), — само связывание, соответ­ственно, его знак — копула — также приводят [на ум] некую мысль, в которой мыслится основание, в силу которого оба следующие друг за другом имени приложимы к одной и той же вещи. — Копула — не просто знак связи или понятие связи, но показывание того, в чем основывается связанность, causa.

Как Гоббс разъясняет такое понимание копулы, которое в рамках его крайней номиналистической ориентации должно вызывать удивление? Возьмем один пример: corpus est mobile[[183]](#endnote-183); тело подвижно (есть подвижное). Мы мыслим посредством cor­pus и mobile rem ipsam — саму вещь, utroque nomine designatam[[184]](#endnote-184), обозначенную обоими именами. Но мы не просто мыслим с по­мощью этих двух имен дважды — раз за разом — одну и ту же вещь: тело — подвижное, non tamen ibi acquiescit animus, дух на этом не успокаивается, но продолжает спрашивать: что означает быть телом или быть подвижным, sed quaerit ulterius, quid sit illud esse corpus vel esse mobile?[[185]](#endnote-185) Гоббс возводит присущую копуле функцию показывания (Anzeige) к показу того, что есть сущее, подразумеваемое [обоими] nomina copulata (связанными имена­ми), к вопросу о том, что в *именуемой вещи* составляет те отличия, благодаря которым она именуется именно так, а не иначе. Спра­шивая об esse aliquid, мы спрашиваем о quidditas, о что-бытии су­щего. Теперь становится понятно, какой функциональный смысл Гоббс приписывает копуле. Как индикация мышления *ос­нования* связи имен она представляет собой *уведомление о том,* что в *propositio,* в высказывании, мы мыслим *quidditas,* что-бытие вещей. Propositio — это ответ на вопрос: *что есть* вещь? В номиналистической интерпретации это означает: каково осно­вание причастности двух различных имен одной и той же вещи? Выговаривать «есть» в предложении, мыслить копулу означает мыслить основание возможной и необходимой идентичной со­отнесенности субъекта и предиката с одним и тем же. То, что мыслится в «есть», основание, представляет собой что-бытие (realitas). Тем самым «есть» свидетельствует об essentia или quid­ditas вещи, о которой высказывается высказывание.

Согласно Гоббсу, из такого толкования структуры propositio становится понятным фундаментальное разделение имен на nomina concreta и abstracta. Одно старое убеждение логиков состоит в том, что понятия развиваются из суждения и посредством суж­дения определяются. Concretum autem est quod rei alicujus quae existere supponitur nomen est, ideoque quandoque suppositum, quandoque subjectum Graece ύποκείμενονappelatur[[186]](#endnote-186). Concretum — это имя для чего-то, что мыслится как наличное. Поэтому вме­сто выражения concretum также употребляются suppositum, sub­jectum (ύποκείμενον). Таковы имена «тело» (corpus), «подвижное» (mobile) или «подобное» (simile). Abstractum est, quod in re supposita existentem nominis concreti causam denotat[[187]](#endnote-187), абстрактное имя обозначает в подлежащей вещи наличное основание кон­кретного имени. Абстрактные имена суть «телесность» (esse cor­pus), «подвижность» (esse mobile) или «подобие» (esse simile)[[188]](#endnote-188). Nomina autem abstracta causam nominis concreti denotant, non ipsam rem[[189]](#endnote-189), абстрактные имена обозначают основание конкретно­го имени, а не саму вещь. Quoniam igitur rem ita conceptam voluimus appelari corpus, causa ejus nominis est, esse eam rem extensam sive extensio vel corporeitas[[190]](#endnote-190), что мы, тем не менее, некое пред-лежащее конкретное тело называем именно так, имеет свое осно­вание в том, что данное нам [сущее] протяженно, т. е. определено через телесность. Имея в виду предложения, мы должны сказать: конкретные имена — более раннее, абстрактные — более позд­нее. Ведь, говорит Гоббс, абстрактных имен, выражающих quidditas, не могло бы быть, если бы не было копулы «есть». Они *возникают,* согласно Гоббсу, из *копулы.*

Мы должны удерживать эту характеристику копулы: копула показывает основание возможной идентичной соотнесенности субъекта и предиката с одной и той же вещью. Это показывание основания подразумевает что-бытие вещи, и поэтому копула, «есть», выражает что-бытие. Гоббс отрицает, что «есть» выражает в каком бы то ни было смысле нечто вроде «существует», «имеет­ся в наличии» и т. п. Но тогда мы сталкиваемся с таким вопросом: в каком отношении находится присущая копуле функция выра­жения к феномену (соответственно,— выражению) бытия-в-наличии или существования? Как все это связано с выражением что-бытия?

Копула представляет собой знак *основания,* в силу которого различные имена приложимы к самой вещи. Это определение нужно удерживать. «Есть» означает: имеется основание для этой не делающей различий соотнесенности имени субъекта и имени предиката с некоторой вещью. Это обстоятельство имеет даль­нейшие следствия для определения propositio. Мы уже указыва­ли, что в высказывании заключена истинность или ложность и что имеет место определенная взаимосвязь между бытием в смысле «есть» и истинностью. Возникает вопрос: как Гоббс по­нимает veritas, соответственно,— falsitas, истинность и ложность, принадлежащие propositio? Эта взаимосвязь, как Гоббс ее пони­мает, заявляет о себе в следующем предложении: Quoniam omnis propositio vera est... in qua copulantur duo nomina ejusdem rei, falsa autem in qua nomina copulata diversarum rerum sunt[[191]](#endnote-191), истинно вся­кое такое высказывание, в котором сочетание имен, субъекта и предиката относится к одной и той же вещи; ложно же высказы­вание тогда, когда связанные имена относятся к различным ве­щам. Гоббс видит истину суждения в правильном идентифици­рующем отношении членов предложения к одной и той же вещи как *единому* основанию связанности. Он определяет копулу в том же смысле, что и истину. «Есть» как копула представляет со­бой в то же время выражение истинности предложения. Мы не будем здесь вдаваться в обсуждение явной близости (несмотря на существенные различия) этого определения истины и аристо­телева. В соответствии с такой дефиницией истины Гоббс может сказать: Voces autem hae veram, veritas, vera propositio, idem valent[[192]](#endnote-192), эти слова: истинное, истина, истинное предложение озна­чают одно и то же. Гоббс говорит прямо: истина — это всегда истинное предложение. Veritas enim in dicto, non in re consistit[[193]](#endnote-193), ис­тина имеет место в сказанном как таковом, а не в вещах. Это на­поминает положение Аристотеля: άληθεύειν, бытие-истинным, не в вещах, έν πράγμασιν, но έν διανοία, в мышлении. В отличие от этого Гоббс говорит в согласии со своей позицией крайнего номинализма: [даже не в мышлении, но] в *выговоренном* мышлении, в предложении.

Характерен тот способ, каким Гоббс пытается доказать свой тезис. Nam esti verum opponatur aliquando apparenti, vel ficto, id tamen ad veritatem propositionis referendum est[[194]](#endnote-194), и хотя по време­нам истинное противопоставляют кажущемуся или фантастиче­скому, все же это понятие истинного следует возводить к истине в собственном смысле, т. е. истине предложения. Гоббс напоми­нает о том, что традиционно считается известным: что мы можем говорить, например, об «истинном» человеке. Здесь мы имеем в виду «действительного» человека в отличие от его изображения, изваяния, отражения в зеркале. Это «истинное» в смысле «дейст­вительное», говорит Гоббс, не «истинное» в первичном значе­нии, но восходит к истине propositio,— тезис, которого, по суще­ству, придерживался и Фома Аквинский, хотя он и иначе отно­сился к истине вещей, чем Гоббс. Гоббс настаивает на односто­роннем понимании: истина есть определение предложения, только несобственным образом мы можем говорить об истине *вещей.* Nam ideo simulachrum hominis in speculo, vel spectrum, negatur esse verus homo, propterea quod haec propositio, spectrum est homo, vera non est; nam ut spectrum non sit verum spectrum, negari non potest. Neque ergo veritas, rei affectio est, sed propositionis[[195]](#endnote-195), ведь то, что образ человека в зеркале (spectrum), его зеркальное отражение, είδωλον, есть истинный человек, отрицают потому, что *высказывание* «отражение есть человек» не истинно как вы­сказывание. Ведь то, что образ человека не есть истинный чело­век, нельзя отрицать. Мы называем *вещь* истинной лишь потому, что *высказывание* о ней истинно. Истинность вещей означает лишь вторичный способ говорить о них. Мы *называем* сущее истинным, например, *истинный* человек в отличие от кажущегося, поскольку соответствующее высказывание истинно. При помо­щи этого тезиса Гоббс хочет пролить свет на значение имени «ис­тина». Но тут же возникает вопрос: почему высказывание о су­щем истинно? Очевидно, потому, что то, *о чем* мы высказываем­ся, не кажимость, а действительный, истинный человек. Если даже мы не должны заходить слишком далеко и утверждать, что здесь налицо так называемый [порочный] круг,— ведь сейчас речь идет просто о разъяснении значения термина «истина» из истинности суждения: истина есть то-то и то-то, а именно, истинность суждения, совсем иное дело проблема подлинного *обоснования* чего-то истинного как [истинного] суждения — все же здесь несомненно обнаруживается загадочная взаимосвязь между действительностью сущего и истинностью суждения о действительном сущем — взаимосвязь, которая настойчиво да­вала о себе знать уже в интерпретации кантова тезиса: бытие рав­няется воспринимаемости, положенности.

Гоббс присоединяет к этим разъяснениям, в которых он реду­цирует истину вещей к истине предложений о вещах, характер­ное замечание: Quod autem a metaphysicis dici solet ens unum et verum idem sunt, nugatorium et puerile est; quis enim nescit, hominem, et unum hominem et vere hominem idem sonare[[196]](#endnote-196), то, что обыч­но говорится метафизиками: бытие сущим, бытие единым и бы­тие истинным — одно и то же, это ничтожная ребячья болтовня, ведь кто же не знает, что человек, один человек и действитель­ный человек имеет один и тот же смысл. Гоббс думает здесь о вос­ходящем к Аристотелю схоластическом учении о трансценденциях, о таких определениях, которые вообще присущи каждому «нечто» как «нечто», в соответствии с которыми каждое «нечто» в некотором смысле *есть,* т. е. есть ens, каждое «нечто» есть *одно* «нечто», и каждое «нечто» просто как сущее, т. е. как некоторым образом мыслимое Богом, *истинно,* verum est. Схоластика не го­ворит, однако, как это ей приписывает Гоббс, что ens, unum, verum, т.е. трансценденции, idem sunt, означают одно и то же, но она говорит только, что эти определения взаимозаменяемы, т. е. одно может быть подставлено вместо другого, поскольку все они равноизначально присущи каждому «нечто» как «нечто». При­чины, по которым Гоббс с необходимостью должен был остаться слеп в отношении фундаментального значения трансценденций, мы здесь подробнее разбирать не можем, тем более что и в самой схоластике не удалось добиться по этому поводу оконча­тельной ясности. Следует только обратить внимание на то, с ка­ким упорством Гоббс отвергает всякую истину вещей и припи­сывает определение истины только высказываниям.

Это толкование [истины] у Гоббса, имеющее особое значение для понимания современной логики, поскольку и она придер­живается упомянутого тезиса, становится еще более отчетливым благодаря следующему разъяснению, в котором наиболее тесно соприкасаются правильно увиденное и односторонне истолко­ванное. Intelligitur hinc veritati et falsitati locum non esse, nisi in iis animantibus qui oratione utuntur[[197]](#endnote-197), — отсюда становится понятно, что место истине и лжи есть только в таких живых существах, которые пользуются речью. Поскольку высказывание есть речь, связь слов, а место истины находится в высказывании, истина имеется только там, где есть живое существо, пользующееся вы­сказыванием. Etsi enim animalia orationis expertia, hominis simulachrum in speculo aspicientia similiter affecta esse possint, ac si ipsum hominem vidissent, et ob eam causam frustra eum metuerent, vel abblandirentur, rem tamen non apprehendunt tanquam veram aut falsam, sed tantum ut similem, neque in eo falluntur[[198]](#endnote-198), — и хотя живые существа, лишенные речи и языка, животные, глядя на подобие человека в зеркале, могут претерпеть то же воздействие, как если бы они увидели самого человека, и потому его испугаться или начать к нему ласкаться, но все же они не постигают это данное им *как* истинное или ложное, но только как подобное, и потому не подвержены обману. Здесь, между прочим, дает о себе знать серьезная трудность, состоящая в том, чтобы решить, что дано животным как живым существам и как данное им явлено. Гоббс говорит, что данное не явлено им как истинное или ложное, по­скольку они не могут говорить и не могут строить высказывания о том, что им дано. Но он должен, по крайней мере, сказать, что отражение в зеркале дано им как подобное. В таком случае нель­зя не спросить, в какой мере вообще животным может быть дано нечто *как* нечто. Мы приходим тогда к более общему вопросу: дано ли вообще животным нечто *как сущее?* Проблема заключа­ется уже в том, чтобы установить онтически, как животным не­что дано. При ближайшем рассмотрении становится ясно, что мы, говоря осторожно, не понимаем «мир» животных первично, поскольку мы сами — не просто животные. Но коль скоро мы как экзистирующие еще и живем — что представляет собой от­дельную проблему — для нас имеется возможность, отталкива­ясь от того, что дано нам как экзистирующим, редуктивно ре­шить вопрос о том, что может быть дано животным как только живым существам, которые при этом не экзистируют. Эту мето­дическую взаимосвязь использует всякая биология, но тут еще очень далеко до ясности. Правда, сегодня мы уже достигли такой точки, когда эти основные вопросы биологии в отношении фун­даментальных определений живого и его мира попадают в струю [современных исследований]. Это обстоятельство указывает на то, что биологические науки вновь открывают имманентную им философию. Гоббс не довольствуется тем, что говорит: у живот­ных нет языка, поэтому данное не дано им как истинное или ложное, а только *как* подобное. Quemadmodum igitur orationi bene intellectae debent homines, quicquid recte ratiocinantur; ita eidem quoque male intellectae debent errores suos; et ut philosophiae decus, ita etiam absurdorum dogmatum turpitudo solis competit hominibus[[199]](#endnote-199), — точно так же, как для людей [тем самым Гоббс заост­ряет основополагающую характеристику языка] хорошо понятая речь может стать тем, чему они обязаны всем разумно познан­ным, точно так же речи и языку, понятым плохо, они обязаны всеми своими заблуждениями. Только людям свойственна как красота философии, так и уродство бессмысленных догм. Habet enim oratio (quod dictum olim est de Solonis legibus) simile aliquid telae aranearum; nam haerent in verbis et illaqueantur ingenia tenera et fastidiosa, fortia autem perrumpunt[[200]](#endnote-200), язык и речь подобны паути­не, что говорилось также о законах Солона. Умы слабые и изнеженные запутываются в словах и увязают в них, умы же сильные прорывают их. Deduci hinc quoque potest, veritates omnium primas, ortas esse ab arbitrio eorum qui nomina rebus primi imposuerunt, vel ab aliis posita acceperunt. Nam exempli causa verum est hominem esse animal, ideo quia eidem rei duo ilia nomina imponi placuit[[201]](#endnote-201), — отсюда можно заключить, что первые истины возникли из сво­бодного суждения тех, кто впервые дал имена вещам или полу­чил их от других как уже данные. Ведь, например, предложение: человек есть живое существо — потому истинно, что оба эти имени подходят одной и той жевещи.

Вот и все о толковании Гоббсом высказывания, истины и во­обще языка. Из того, что сказано под конец о языке, стало ясно, что Гоббс воспринимает высказывание как чистую последова­тельность слов. Но в то же время из процитированных выше от­рывков мы видели, что точка зрения номинализма не может быть проведена до конца. Ведь Гоббс не может оставаться при высказы­вании, понятом как простая последовательность слов. Он с необ­ходимостью вынужден связывать эту последовательность слов с вещью, хотя и не занимается при этом сколько-нибудь подробной интерпретацией этой специфической связи имени и вещи и усло­вием ее возможности, т. е. присущим именам характером значения. Несмотря на номиналистический подход к проблеме, для Гоббса «есть» означает больше, чем просто феномен голоса или письма, который некоторым образом втиснут между другими [по­добными феноменами]. Связка как связь слов уведомляет о мыш­лении основания идентичной соотносимости двух имен с одной и той же вещью. «Есть» подразумевает что-бытие вещи, о которой сделано высказывание. Таким образом, за пределами чистой по­следовательности слов обнаруживается еще многое другое, что принадлежит высказыванию вообще: идентифицирующее отно­шение имени к вещи, схватывание что-бытия вещи в этом иден­тифицирующем отношении, мышление основания этого иденти­фицирующего отношения. Гоббс, принуждаемый самими феноменами, интерпретируя высказывания как последовательность слов, все больше отказывается от своего собственного начинания. Такова характерная черта всякого номинализма.

***в) Бытие копулы в горизонте что-бытия (essentia) и бытия-действителъным (existentia) у Дж. Ст. Милля***

Попытаемся теперь коротко охарактеризовать теорию выска­зывания и теорию связки у Дж. Ст. Милля. Здесь мы встречаем­ся с новой проблемой, касающейся копулы, так что ведущий вопрос о связи бытия и истинности еще более усложняется. Дж. Ст. Милль (1806-1873) развил свою теорию высказывания и теорию связки (копулы) в своей главной работе «Система дедук­тивной и индуктивной логики. Изложение основоположений теории доказательства и методов научного исследования» (1-ое издание, 1843, 8-е издание, 1872, мы цитируем по немецкому пе­реводу Гомперца, 2-е издание, 1884). Существенным образом от­носящиеся к нашему вопросу разделы находятся в первом томе, первой книге, четвертой главе «О предложении» и пятой главе «О содержании предложения». Дж. Ст. Милль как философ сло­жился под влиянием английского эмпиризма, Локка и Юма, да­лее, Канта, но прежде всего, под влиянием работы своего отца Джеймса Милля (1773 -1836) «Анализ феноменов человеческого духа»[[202]](#endnote-202). Логика Милля приобрела во второй половине XIX века большое влияние. Она определила, по существу, всю работу в об­ласти логики, как во Франции, так и у нас [в Германии].

Логика Милля, построенная в целом в соответствии с лежа­щим в ее основе убеждением, долженствующим быть номинали­стическим, хотя и не таким крайним, как у Гоббса, никоим обра­зом не однородна. Если в первой книге, развивающей теорию номинализма, мы должны признать за Миллем номиналисти­ческую позицию, то в четвертой книге, в интерпретации мето­дов науки, когда Милль на практике проводит свои теоретиче­ские убеждения, сказывается нечто противоположное этой тео­рии, т. е. совсем не номиналистическое восприятие вещей, так что, в конце концов, он в самой острой форме выступает против всякого номинализма и, конечно, против Гоббса. Милль начи­нает свое исследование о предложениях с общей характеристики этой формы речи: «Предложение... есть отрезок речи[[203]](#endnote-203), в котором утверждается или отрицается некий предикат о субъекте. Предикат и субъект – это все, что необходимо, чтобы построить предложение; однако, поскольку из того обстоятельства, что мы просто видим два имени поставленными одно рядом с другим, невозможно заключить, что они суть предикат и субъект, т.е. что одно должно быть утверждаемо или отрицаемо относительно другого, требуется определенная форма, дабы выразить это намерение (Absicht, intention), некий знак, показывающий, что предикация должна отличаться от любого другого вида речи»[[204]](#endnote-204). Здесь вновь дает о себе знать подход, согласно которому субъект и предикат поставлены вместе как имена. Но требуется знак, показывающий, что это сочетание слов, поставленных рядом, представляет собой предикацию. «Иногда это может быть достигнуто посредством незначительного изменения в одном из слов, каковое изменение называют флексией; скажем, когда мы говорим: «огонь горит», изменение «гореть» в «горит» уведомляет о том, что мы хотим высказать предикат «гореть» о субъекте «огонь». Однако эта функция [уведомлять о предицировании] обычно выполняется словом *«есть»*, если намерение [говорящего] состоит в утверждении, или *«не есть»* в случае отрицания, или же некоторой другой формой глагола *«быть»*. Слово, которое служит цели быть знаком предикации, называют, как мы уже отмечали выше, *копулой.* Важно, чтобы наше представление о природе и определении[[205]](#endnote-205) копулы было свободно от всякой неточности; ведь путанные понятия касательно копулы входят в число причин, которые способствовали распространению мистицизма в области логики и превращению логических рассмотрений в логомахию (Wortkampf, logomachy).

Философы зачастую склонны думать, что копула есть нечто большее, чем просто знак предикации, что она означает также существование [наличие]. Кажется, что в предложении «Сократ справедлив (*есть* справедливый)» содержится не только то, что качество «справедливый» может быть высказано утвердительно (ausgesagt, affirmed) о Сократе, но также сверх того, что Сократ *есть,* т.е. что он существует. Но это показывает только, что некая двусмысленность заключена в самом слове «есть» - слове, которое выполняет не только функцию (Aufgabe, function) копулы в утвердительном высказывании, но имеет еще и собственное значение, в силу которого оно само может служить предикатом в предложении. Что употребление этого слова как копулы не обязательно заключает в себе утверждение существования, явствует из такого положения, как: «Кентавр есть выдумка поэтов», в котором никак не может подразумеваться, что кентавр существует, поскольку само предложение явно утверждает, что эта вещь не имеет никакого действительного (wirkliche, real) существования.

Можно заполнить множество томов досужими спекуляциями о природе бытия (τό όν, ούσία, ens, entitas, essentia, и т.п.), которые проистекают только из того, что авторы этих рассуждений проглядели двойной смысл (Doppelsinn, double meaning) слова «быть» и решили, что, когда оно означает «существовать» и когда оно означает «*быть* некоторой так-то и так-то именуемой (специфицируемой) вещью», как, например, *быть* человеком, *быть* Сократом, *быть* видимым, *быть* предметом разговора, *быть* иллюзией или даже *быть* не-сущим, то и здесь в основе своей оно должно соответсоввать тому же представлению, и что для него должно отыскаться значение, которое подходило бы во всех упомянутых случаях. Туман, который возник от этого маленького пятнышка, распространился в ранний период на всю округу метафизики. Но нам не подобает торжествовать над такими великими умами, как Платон и Аристотель, поскольку ныне мы в силах предохранить себя от многих заблуждений, в которые они, вероятно, с неизбежностью, впадали»[[206]](#endnote-206). Здесь отчетливо видно, как трезвый англичанин разделывается с мировой историей. Из приведенной цитаты мы видим, что Милль начинает разрабатывать проблему в том же направлении, что и номинализм вообще. Предложение есть последовательность слов, которая нуждается в специальном знаке, чтобы в ней можно было распознать предикацию. Следующий момент, которому толкование копулы у Милля дает предварительную характеристику, заключается в том, что, как полагает Милль, в связке, в «есть», лежит некая двусмысленность, поскольку она, с одной стороны, выполняет *функцию связывания*, соответсвенно, функцию знака [предикации], но заодно означает то же, что и *существование.* Милль подчеркивает, что попытка свести воедино эти два значения копулы – ее функцию связывания, ее знаковый характер, и ее значение как выражение существования, загнало философию в мистицизм. Мы увидим по ходу наших разъяснений, как обстоят дела в этом вопросе и в какой мере копула двусмысленно, возможно даже – многомысленна, многозначна. Но именно потому неизбежным становится проблема поиска *единого основания этой многозначности.* Ведь многозначность одного и того же слова никогда не бывает случайной.

Начинание Милля выглядит так, будто он пытается отделить высказывание как последовательность слов от самих вщей, о которых нечто высказано, или, как это принято в английском эмпиризме, рассмотреть высказывание не столько как совокупность слов, сколько как совокупность представлений, которые связываются исключительно в субъекте. Однако [на самом деле] он со всей остротой возражает против толкования суждения как связи представлений или же просто слов. Он говорит: «Конечно, верно, что всякий раз в случае суждения, когда мы судим, например, что золото (есть) желтое, в нашем сознании (Bewuβtsein, mind) происходит некий процесс. Мы должны обладать представление золота и представлением желтого, и эти идеи должны быть собраны в нашем сознании (Geist, mind) воедино»[[207]](#endnote-207). Милль здесь в определенном смысле присоединяется к характерной для эмпиризма интерпретации мышления: это собирание, сопоставление представлений в душе. «Но, во-первых, очевидно, что это только часть того, что имеет место [в суждении]»[[208]](#endnote-208); «но моя вера (Glaube, belief) [т.е., assensus, как говорит Декарт, выражение согласия, заключенное в суждении] относится не к представлениям, а к вещам. То, во что я верю [т.е. то, с чем я выражаю согласие, чему я в суждении говорю «да»], есть некий факт»[[209]](#endnote-209). Отсюда мы должны заключить, что «есть» в предложении выражает фактичность самой вещи, ее бытие-в-наличии, а не только представляет собой знак связи имен. С одной стороны, это означает, что предложение соотносится с фактическим положением дел, с другой стороны, сказано: «есть» представляет собой знак связи имен. Как устранить эту двусмысленность копулы?

Милль пытается сделать это, вводя членение совокупности вообще всех возможных предложений на классы. Он различает *существенные* и *случайные* предложения, в схоластических терминах – эссенциальные и акцидентальные предложения. Как он намерен это понимать, явствует из дальнейших обозначений, которыми он снабжает свою классификацию предложений. Существенные предложения Милль называет также *словесными* предложениями, а случайные обозначает как *действительные[[210]](#endnote-210).* Он предлагает и другую характеристику, посредством которой присоединяется к традиции и, как он полагает, к Канту. Существенные или словесные предложения называются *аналитическими*, а действительные или случайные предложения – *синтетическими.* Кант сделал это различение путеводной нитью для своей главной проблемы, поскольку для него вопрос стоял так: как возможны синтетические суждения a priori? В этом вопросе скрыто следующее: как возможна онтология как наука? Подразделение предложений на классы, введенное Миллем, не согласуется с кантовым, что, собственно, здесь безразлично. Существенное суждение всегда словесно, это означает, что существенное суждение просто разъясняет значение слова. Оно относится не к действительному положению дел, а к значению имен. По­скольку же значения имен вполне произвольны, то словесные предложения, точнее, предложения, разъясняющие значения слов, строго говоря, не истинны и не ложны. Для их истинности нет никакого критерия в самих вещах, здесь важно только соот­ветствие принятому словоупотреблению. Словесные, или существенные, предложения суть *дефиниции.* Простейшее и важней­шее понятие дефиниции — это, согласно Миллю, понятие пред­ложения, которое указывает значение слова, «а именно, или то значение, которое оно имеет в общепринятом употреблении, или то, которое говорящий или пишущий хочет с ним связать для частных целей своего изложения»[[211]](#endnote-211). Дефиниция — это номи­нальная дефиниция, разъяснение значения *слова.* Теория Милля о предложениях не совпадает с тем, что он позже практически проделывает в четвертой книге. Изложенное здесь лучше самой его теории. «Дефиниция имени... есть полная сумма всех суще­ственных предложений, которые могут быть образованы, так что это имя входит в них в качестве субъекта. Все предложения, ис­тина которых [хотя, собственно, Миллю не следовало бы так го­ворить] содержится в имени, все такие предложения, которые мы сознаем, просто слыша имя, включены в определение, если только оно полно»[[212]](#endnote-212). Все дефиниции относятся к именам, но — и тут положения теории, собственно, уже нарушены — «в некото­рых предложениях ясно видно, что они не преследуют иных це­лей, кроме определения имен, в то время как в других, помимо объяснения значения слова, подразумевают, *что имеется в нали­чии (vorhanden ist, exisits) некая вещь,* соответствующая слову. Но подразумевают это [т. е. выражения наличного бытия того, о чем высказываются] или нет, в каждом конкретном случае нельзя за­ключить только из формы выражения»[[213]](#endnote-213). Здесь обнаруживается слом номиналистического подхода. Милль должен выйти за пре­делы последовательности слов, вернувшись к взаимосвязи того, что эта последовательность слов подразумевает. «Выражения 'Кентавр есть существо, у которого верхняя часть туловища человеческая, а нижняя — лошадиная' и 'треугольник есть прямо­линейная фигура с тремя сторонами' с точки зрения формы совершенно одинаковы, хотя первое не подразумевает, что ка­кая-то вещь, которая могла бы сообразовываться (comformable) с термином, действительно существует [здесь сказано только, чт***о*** понимают под словом 'кентавр'], в то время, как во втором случае существование подразумевается»[[214]](#endnote-214). Милль говорит[[215]](#endnote-215), что критерий различия между двумя этими предложениями, имею­щими, на первый взгляд, один и тот же характер, состоит в том, что в первом предложении вместо «есть» можно подставить вы­ражение «означает». Вместо первого предложения я могу ска­зать: «Кентавр означает существо и т.д.», и я могу так сказать, не изменив смысла предложения. Во втором же случае: «треуголь­ник есть прямолинейная фигура с тремя сторонами», я не могу подставить вместо «есть» «означает», потому что тогда было бы невозможно из этой дефиниции, которая представляет собой не просто дефиницию слова, выводить какие бы то ни было истины геометрии, что, тем не менее, происходит. Во втором предложе­нии о треугольнике «есть» означает не то же самое, что «означа­ет», но таит в себе некоторое *экзистенциальное* суждение. За всем этим скрывается весьма трудная проблема: что следует понимать под математическим существованием и как обосновывать его аксиоматически. Милль использует возможность заменять «есть» на «означает» в различных предложениях как критерий для различения, с одной стороны, чистых дефиниций как объяс­нений слов и, с другой стороны, предложений, высказывающих существование. Отсюда видно, что он стремится толковать «есть» в так называемых словесных предложениях или эссенциальных[[216]](#endnote-216) высказываниях в смысле «означает». Эти предложения имеют своим субъектом слово-субъект. Слово-субъект как слово подлежит определению, откуда и происходит название *«словес­ные* предложения». Те же предложения, в которых «есть» выска­зано в смысле «существует», суть *действительные* предложения, поскольку они подразумевают действительность. Действитель­ность, как у Канта, равняется существованию.

С помощью упомянутой замены «есть» другим выражением в аналитических, т. е. существенных, предложениях, Милль пыта­ется избежать двусмысленности копулы и разрешить вопрос о различных значениях бытия в «есть». Но легко видеть, что даже при «замене» «есть» на «означает» в эссенциальных предложени­ях копула все еще присутствует, а именно во флексии соответст­вующей личной формы глагола «означать», введенного в качест­ве замены. Нетрудно показать, что в каждом *значении* имени заключено *отношение к вещи,* так что словесные предложения Милля не могут быть полностью отделены от вещей, которые они подразумевают. Имена, слова в широком смысле не имеют а priori фиксированной меры содержания своего значения (объе­ма). Имена, соответственно,— значения изменяются вместе с перестраивающимся знанием вещей, и значения имен и слов из­меняются всякий раз в соответствии с тем или иным преобла­дающим моментом значения, т.е. в соответствии с преобладани­ем определенного направления взгляда на вещь, которая так или иначе этим именем именуется. Все значения, в том числе, каза­лось бы, чисто словесные, происходят из вещей. Каждая терми­нология наперед предполагает некое знание вещей.

В отношении деления предложений у Милля на словесные и действительные нужно, стало быть, сказать следующее: Дейст­вительные высказывания, т. е. высказывания о сущем, постоян­но обогащают и модифицируют словесные предложения. Разли­чие, которое виделось здесь Миллю,— это различие между вос­приятием сущего, заявляющим о себе в расхожем понимании и мнении так, как оно уже заложено в любом языке, и членораз­дельным схватыванием и прослеживанием сущего, будь то в праксисе или в научном исследовании.

Разделение предложений на словесные и действительные нельзя провести в этом смысле, ведь все словесные предложения суть только следы упадка *действительных* предложений. Милль сам вынужден возражать против своего различения и опротестовывать свою теорию, ссылаясь при более подробном разборе де­финиций на то, что все словесные высказывания также находят­ся в зависимости от опыта вещей. «Как следует определять имя, может оказаться не просто исследованием, сопряженным с серьезными трудностями и осложнениями, но и потребовать рас­смотрений, проникающих глубоко в природу вещей, обозначае­мых этим именем»[[217]](#endnote-217). «Единственное адекватное определение имени — это [...] такое определение, которое устанавливает (аngibt, declares) факт, более того, всю совокупность фактов, вклю­ченных в значение имени»[[218]](#endnote-218). Здесь недвусмысленно сказано, что даже словесные предложения соотнесены с действительным по­ложением вещей. Но к тому же, можно легко углядеть, исходя из того наименования, которое Милль дает словесным предложе­ниям, называя их эссенциальными, что [словечко] «означает», которое Милль подставляет в словесных предложениях вместо «есть», тоже артикулирует некое высказывание бытия. Ведь они называются так, поскольку они высказывают эссенцию, *что-бытие* вещи. Гоббс сводил предложения вообще, propositiones, к предложениям о что-бытии.

Тем самым двусмысленность копулы становится еще отчет­ливее. Гоббс говорит, что все предложения высказывают что-бытие, т. е. — некий способ бытия. Милль говорит: если не считать словесных предложений, которые не должны, собственно, слу­жить высказываниями о сущем, предложение как действитель­ное высказывает нечто о существующем. Для Гоббса «есть», est, означает то же самое, что и *essentia*, дляМилля — *existentia.* Раз­бирая второй тезис, мы видели, что эти понятия бытия некото­рым образом зависят друг от друга и определяют каждое сущее. Мы видим, тем самым, как онтологическая теория бытия отли­вается в различные возможные логические теории связки «есть».

Нам не нужно здесь вдаваться в детали учения о действитель­ных предложениях и способа, которым их интерпретирует Милль, тем более, что он толкует их с помощью понятия сущест­вования (экзистенции), действительности, в некотором индиф­ферентном смысле и не видит здесь больше проблемы. Заметим только, что ему известны три различные категории, три области действительного: во-первых, чувства и состояния сознания, во-вторых, субстанции телесного и духовного свойства и, в-третьих, атрибуты. Мы также не можем заниматься здесь влия­нием теории предложения у Милля на его учение об индукции и умозаключении.

Мы должны запомнить: в теории Милля возникает особый упор на экзистенциальное значение «есть»: «есть» в смысле «су­ществует».

***г) Бытие копулы и учение Германа Лотце о двойном суждении***

В заключение обратимся к точке зрения Лотце по поводу копу­лы. Лотце с ранних пор занимался проблемами логики. Мы рас­полагаем двумя вариантами его работы — малой «Логикой» и большой «Логикой», которые он разрабатывал почти одновре­менно с малой и большой «Метафизикой». Малая «Логика» (1843) выросла из полемики с Гегелем, но, несмотря на это, в зна­чительной степени Гегелем определяется. Большая «Логика» (1874, 2-е издание, 1880) написана значительно пространнее и существенно самостоятельнее. Она ориентирована, прежде все­го, под сильным влиянием Милля, на научные теории.

В малой «Логике» Лотце говорит о «копуле, в такой же мере связывающей, как и разделяющей»[[219]](#endnote-219). Он продолжает здесь мысль, на которой настаивал уже Аристотель, что высказывание в такой же мере σύνθεσις как и διαίρεσις. Копулу он называет су­щественной фигурой суждения (Urteilsbild). Насколько опреде­ленно Лотце берет «есть» в качестве именно копулы, т. е. усмат­ривает в «есть» функцию связывания, и понимает копулу, подоб­но Канту, как понятие связи, обнаруживается из одного замеча­ния об отрицательном суждении: «S не есть Р», которое со вре­мен Платонова «Софиста» представляет собой существенную трудность для логики и онтологии. Здесь копула имеет характер «не есть», т. е. это как бы отрицательная копула. Лотце говорит: «Отрицательная копула невозможна»[[220]](#endnote-220), поскольку разъединение (негация) не есть способ связи. Когда я говорю: S не есть Р, и отри­цаю Р относительно S, то это не может означать, что я связываю Р с S, полагает Лотце. Эта мысль приводит его к теории, существенной для более поздней большой «Логики»: отрицание в отрица­тельном суждении представляет собой лишь новое, второе сужде­ние об истине первого, которое, собственно, всегда нужно мыс­лить как утвердительное. Второе суждение есть суждение об ис­тинности, соответственно, ложности, первого. Это приводит к тому, что Лотце говорит: всякое суждение есть как бы двойное су­ждение. «S равно Р» означает: S есть Р, да, это истинно. S не равно Р означает: нет, это не так, а именно, что S равно Р, причем по­следнее как утвердительное суждение всегда лежит в основе.

Прежде всего, не вступая в полемику, нужно спросить по по­воду учения Лотце: следует ли попросту полагать, что отрицание равно разделению? Что означает здесь разделение, коль скоро Лотце считает невозможной отрицательную копулу, т. е. разде­ляющую связку? Далее нужно спросить: состоит ли первичный смысл связки в связывании? Конечно, об этом говорит само имя. Но вопрос остается: можем ли мы, занимаясь проблемой «есть» и его онтологического смысла, ориентироваться на «есть» как ко­пулу; не получается ли так, что когда я беру «есть» как копулу, как связь, тем самым я уже заранее обречен на определенную интер­претацию «есть», которая, возможно, не позволяет проникнуть в центр проблемы.

Лотце, как мы уже подчеркивали, сумел развить свое учение об удвоении суждения и каждого высказывания еще дальше. Он называет это удвоение расщеплением на главную мысль и по­бочную мысль. Р-бытие S — это главная мысль, которая выража­ет содержание предложения. Привходящее «да, это так» или «да, это истинно» представляет собой побочную мысль. Мы снова видим, как в этом разведении главной и побочной мысли Лотце возвращается к тому, что подчеркивал уже Аристотель: «есть» означает, с одной стороны, *связь,* а с другой стороны, значит *истинность.* Лотце говорит в своей большой «Логике»: «Теперь уже ясно, что нам может быть дано столько существенно различных форм суждения, сколько дано существенно различных значений копулы, т. е. — различных побочных мыслей, которые мы обра­зуем, связывая субъект и предикат, и выражаем более или менее полно в синтаксической форме предложения»[[221]](#endnote-221). Относительно категорического суждения: S равняется Р, чаще всего избираемо­го в логике в качестве примера, Лотце замечает: «Что касается этой формы, то тут едва ли есть, что изучать, ее строение кажется совершенно простым и прозрачным; нужно только показать, что эта кажущаяся ясность совершенно загадочна, и что темнота, которая сгустилась вокруг копулы в категорическом суждении, будет еще в течение долгого времени представлять собой побуж­дающую причину последующих видоизменений логической работы»[[222]](#endnote-222). Лотце увидел здесь, в действительности, гораздо боль­ше, чем его последователи. Именно эта проблема копулы, чью историю мы проследили здесь только в виде отдельных намеков, по мере того, как работе, начатой Лотце, придавали все более же­сткую форму, не смогла найти должного признания. Напротив, некое своеобразное переплетение идей Лотце и теоретико-позна­вательного обновления кантианской философии привело к тому, что, начиная примерно с 1870 года, происходит еще большее от­торжение вопроса о копуле от онтологической проблематики.

Мы видели, что уже Аристотель определяет высказывание, логос, как то, что может быть истинным или ложным. Суждение есть носитель истины. Знание же имеет ту отличительную черту, что оно должно быть истинным. Стало быть, основная форма знания — это суждение, которое не просто исконно [претендует на истинность], но *единственно* только и может быть истинным. Тезис Гоббса «познавание есть образование суждений», мог бы быть переводом современной логики и теории познания. То, на что направлено познание, есть объект или предмет деятельности суждения. В соответствии с так называемым коперниковым пе­реворотом, совершенным Кантом в интерпретации знания, со­гласно которому не познание должно сообразовываться с пред­метами, но, наоборот, предметы — с познанием, истина знания, т. е. истина суждения, становится мерилом предмета, объекта или, точнее, предметности, соответственно,— объективности. Но, как показывает копула, в суждении всегда выражено *бытие.* Истинное суждение есть знание об объекте. Когда о чем-то ис­тинно судят, это определяет *предметность* предмета или *объек­тивность* познанных объектов. Объективность или предметность есть то, что достигается в познании в смысле суждения о чем-то, относящемся к сущему. Бытие сущего становится *тож­дественным предметности,* а быть предметом означает не что иное, как быть тем, о чем *истинно судят.*

Раньше других Гуссерль показал в «Логических исследовани­ях», что следует проводить различие в акте суждения (Urteilen) между деятельностью суждения и содержанием, о котором судят. То, о чем судят, то, что подразумевается в выполнении акта суж­дения, есть то, что *имеет силу,* или иначе — содержание предло­жения, смысл предложения или просто смысл. Смысл означает то, о чем судят в истинном суждении, как таковое. А это — то, что *истинно,* а то что истинно, образует не что иное, как предмет­ность. Быть тем, о чем истинно судят, означает то же самое, что быть предметом, *предметность* есть то же самое, что смысл. Та­кое толкование знания, которое ориентировано на суждение, на логос и поэтому стало *логикой познания* (это название носит глав­ная работы Германна Когена, основателя Марбургской школы), и эта ориентация [проблемы] истины и бытия на *логику* предло­жения и есть главная отличительная черта неокантианства. Точ­ка зрения на познание, состоящая в том, что оно — то же самое, что суждение, что истина равняется свойству быть предметом истинного суждения, равняется предметности, равняется имею­щему силу смыслу, стала настолько господствующей, что даже феноменология заразилась этим несостоятельным толкованием знания, как это обнаруживается при дальнейшем изучении ра­бот Гуссерля и прежде всего «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913). Однако нельзя безо­говорочно отождествлять его интерпретацию с неокантианской, хотя Наторп в своей детальной критике Гуссерля полагал, что по­зволительно отождествлять позицию Гуссерля с его собствен­ной. Под влиянием логического толкования знания в Марбург­ской школе и анализа суждения в «Логических исследованиях» Гусселя сформировались более молодые представители неокан­тианства, прежде всего, Хенигсвалд (Hönigswald), один из самых проницательных представителей этой группы.

***д) Различные интерпретации бытия в смысле копулы и отсутствие радикальной постановки проблемы***

В ходе обзора толкований «есть», которое называют копулой, мы видели, что в этом феномене переплелось множество различных определений: во-первых, что бытие есть что-бытие (Гоббс), во-вторых, что оно означает существование (Милль), далее, что «есть» представляет собой то самое, о чем судит побочная мысль в суждении и в чем фиксируется истинность суждения (Лотце), что, как сказал уже Аристотель, это бытие означает бытие-ис­тинным и что, далее, это «есть» выполняет функцию связыва­ния. Характерные определения копулы таковы: [1] «есть» выра­жает бытие как чтойность, essentia; [2] «есть» равно существова­нию, existentia; [3] «есть» означает «быть-истинным» или, как се­годня еще говорят, «иметь силу» (gelten), наконец, [4] «есть» вы­ражает бытие как функцию связи и, тем самым, представляет со­бой уведомление (Anzeige) о предикации.

Мы должны спросить: верно ли, что все эти различные ин­терпретации «есть» случайны, или они возникают из определен­ной необходимости? Почему же не удается не просто свести все эти определения воедино и унифицировать каким-то внешним образом, а понять их как необходимые, исходя из некоторой ра­дикальной постановки проблемы?

Давайте еще раз оглянемся на весь ход наших исторических реконструкций наиболее характерных способов работать с про­блемой связки. Мы видели, что Гоббс стремился предложить крайне номиналистическую интерпретацию предложения, соответственно, — высказывания, в то время как Милль распро­странял номиналистическую теорию только на предложения, которые он называл словесными предложениями, дефиниция­ми. В этих предложениях «есть» значит ровно следующее: «сло­во, играющее роль субъекта, означает...» «Есть», согласно Миллю, имеет значение бытия только в предложениях, названных акцидентальными, или действительными, высказываниями, в тех, что высказывают нечто о сущем. Но мы обнаружили, что и словесные предложения, разъясняющие значения, необходимо связаны со знанием вещей, а потому и с отношением к сущему. Предпринятое было Миллем разделение не удается провести до конца, он сам в ходе исследования вынужден выйти за пределы своего номинализма. Этот факт важен не только в отношении теории Милля, но и в отношении номинализма вообще. Здесь обнаруживается, что невозможно последовательно придержи­ваться номинализма как теории. Для теории копулы Лотце ха­рактерно, что ее автор пытается включить значение, подразуме­ваемое связкой «есть», в структуру предложения за счет того, что говорит: каждое суждение есть, собственно, двойное суждение, состоящее из главной и побочной мысли. Главная мысль фикси­рует содержание суждения, побочная мысль есть суждение о первом, причем в этом втором суждении высказывается, что первое истинно или ложно. Эта теория суждения Лотце переплетается с неокантианским толкованием познавания как деятель­ности суждения, и отсюда возникает определенное понимание объективности объектов, а вместе с ним и понимание «быть» как «быть содержанием истинного суждения». То, о чем судит сужде­ние, отождествляется с тем, с чем суждение соотносится, с пред­метом. Быть тем, о чем судят,— то же самое, что быть предметом; предметность, истинное суждение и смысл отождествляются.

Чтобы испытать наше понимание этой взаимосвязи, давайте устроим проверку следующим образом: возьмем на пробу не­сколько предложений и проинтерпретируем их в смысле разных теорий. Осуществляя эту проверку, мы должны иметь в виду, пре­жде всего, феноменологический анализ, который нам предстоит в следующих параграфах. Мы выбираем для этого совершенно тривиальные предложения.

«Небо (есть) голубое». Гоббс интерпретирует это предложение, согласно своей теории, так, что оба слова «небо» и «голубое» соот­носятся с одной и той же вещью. С помощью этой вещи, res, выра­жается возможность связывания этих слов, поскольку в этом «не­что», с которым слово-субъект и слово-предикат единообразно соотносятся, получает выражение *что-бытие.* «Небо голубое» с необходимостью интерпретируется Гоббсом так, что в этом пред­ложении высказывается что-бытие некоторого предмета.

Милль, напротив, настаивал бы на том, что в этом предложе­нии высказывается не только что-бытие в смысле содержатель­ного определения субъекта, но заодно также говорится: небо *есть* голубое, *есть* наличная вещь, если можно так выразиться, «небо налично таким-то и таким-то образом». Высказано не только что-бытие, essentia, но заодно с ним esse, в смысле бытия в наличии, existentia.

Следущий пример: «Солнце есть». Это предложение теория Гоббса вообще не позволяет интерпретировать, тогда как Милль ввел бы это предложение в качестве основного примера предло­жений, высказывающих существование, esse, existentia. «Солнце есть» означает: оно имеется в наличии, существует.

Предложение «Тело (есть) протяженное» Гоббс должен сразу же в соответствии со своей теорией интерпретировать как такое предложение, которое выражает что-бытие. Но и Милль увидел бы в нем эссенциальное предложение, которое ничего не гово­рит о существовании, о наличии тела, но выражает лишь следую­щее: сущности, идее тела необходимо принадлежит протяжен­ность. Но поскольку Милль рассматривал бы это эссенциальное предложение как словесное и в соответствии с этим оно означа­ло бы только одно: слово «тело» значит протяженность, нам сле­довало бы тут же спросить: в какой мере это значение «значит» нечто подобное? Что это — некоторая произвольная констата­ция? Происходит ли так, что я фиксирую некоторое значение и говорю, что оно имеет такое-то и такое-то содержание? Или же это словесное предложение говорит, согласно Миллю, нечто о некотором вещном содержании и при этом так, что безразлично, существует это содержание или нет? «Тело (есть) протяжен­ное» - в определенном смысле аналитическое суждение, но не словесное. Это аналитическое суждение, которое по поводу реальности тела, в смысле Канта, по поводу его realitas, дает неко­торое реальное определение. Здесь «есть» имеет значение esse в смысле esse essentiae, но никоим образом не выполняет только такую функцию, которую имеет в виду Милль, подставляя вме­сто «есть» «означает».

Четвертый пример, взятый из Милля, звучит так: «Кентавр (есть) выдумка поэтов». Согласно Миллю это предложение чис­то словесное. Для него оно — пример того, что имеются предло­жения, которые не высказывают никакого бытия в смысле суще­ствования. Если мы посмотрим поближе на это предложение, то окажется, что в нем, конечно, высказано нечто такое, что есть кентавр. Но это что-бытие, высказанное о кентавре, выражает именно некий способ его бытия. Наше предложение хочет сказать: такие вещи, как кентавр, имеются в наличии как вообра­жаемые. Это предложение — предложение о существовании. Бытие-в-наличии в самом широком смысле должно здесь подразумеваться, чтобы это предложение в его ограничивающей фор­ме и значении вообще могло быть понято. Оно хочет сказать: кентавры существуют не действительно, но суть лишь выдумки поэтов. Это предложение опять же не словесное; но «есть» в нем не означает и «существует» в смысле бытия-в-наличии [в узком понимании], оно выражает определенный модус бытия.

Каждое из этих предложений, которые мы привели в качест­ве примеров, содержит еще одно определение в своем «есть», по­скольку во всех предложениях как выговоренных заодно выска­зана и их *истинность.* В этом причина того, что Лотце натолк­нулся на теорию побочных мыслей. Как связана истинность с «есть», как единство высказывания собирает воедино различные значения «есть», должен выявить позитивный анализ предложе­ния в той мере, в какой мы можем провести его на этой стадии нашего рассмотрения.

Чтобы удержать совокупность различных интерпретаций копулы, сформулируем коротко [следующие положения]:

Первое: Бытие в смысле [копулы] «есть» не имеет самостоятель­ного значения. Это тезис Аристотеля: προσσημαίνει δέ σύνθεσίν τινα, оно значит нечто только в связывающем мышлении.

Второе: Это бытие означает, согласно Гоббсу, «быть основа­нием» связуемости объекта и предиката.

Третье: Бытие означает что-бытие («быть» значит «быть чем-то»), esse essentiae.

Четвертое: «Быть» в так называемых словесных предложени­ях тождественно «означать», или же, напротив, оно значит «су­ществовать» в смысле «иметься в наличии», esse existentiae (Милль).

Пятое: Бытие означает высказываемую в качестве побочной мысли истинность или ложность.

Шестое: Бытие-истинным — это, и здесь мы возвращаемся к Аристотелю, выражение сущего, которое есть только в мышле­нии, но не среди вещей.

Подводя итог, мы скажем: В «есть» заключено следующее: 1. *Быть этим-вот* (случайное), 2. *Быть-чем* (необходимое), 3. *Быть-как,* 4. *Быть-истинным. Бытие сущего* означает: *Что-бытие, как-бытие, бытие-истинным.* Поскольку каждое сущее определено посредством «что» и «как» и как сущее выявля­ется в *своем что-бытии и как-бытии,* копула с необходимостью многозначна. Эта многозначность, однако, не есть недостаток, но лишь выражение *в себе многообразной структуры бытия суще­го и, следовательно,— понимания бытия вообще.*

Вопрос о бытии в смысле копулы в нашем изложении ориен­тирован на высказывание и его истинность, точнее — на фено­мен связи слов. Характеристика «есть» как копулы — совсем не случайное наименование, но выражение того, что интерпрета­ция этого обозначенного как копула бытия, ориентирована на выговоренное, на высказывание, артикулированное в форме по­следовательности слов.

Следует спросить: соответствует ли эта характеристика «есть» как копулы *онтологическому смыслу бытия,* выраженного с помо­щью «есть»? Можем ли мы сохранить традиционный подход к вопросу о «есть», не коренится ли путаница, связанная с пробле­мой копулы, в том, что это «есть» с самого начала характеризуют как копулу и все дальнейшие постановки проблем направляют именно по этому пути?

§ 17. Бытие как копула и феноменологическая проблема вы­сказывания

***а) Недостаточное обоснование и очерчивание феномена высказывания***

Трудность и запутанность проблемы копулы заключается не в том, что постановка проблемы вообще исходит из логоса, но в недостаточном обеспечении и ограничении самого феномена логоса в целом. Логос подхватывают так, как он ближайшим об­разом навязывает себя в расхожем опыте вещей. Высказывание представляется наивному взгляду наличным сочетанием выго­воренных наличных слов. Подобно тому, как вокруг нас имеются деревья, дома, люди, точно так же имеются и слова, которые вы­строились в ряд друг за другом, и в этой выстроенности друг за другом одни слова стоят впереди других, как мы это отчетливо видели у Гоббса. Когда дано такое наличное сочетание слов, возникает вопрос, какие узы учреждают единство этой связи? Воз­никает вопрос о связывании, о связке-копуле. Мы уже указыва­ли, что попытку ограничить проблему высказыванием как чис­той последовательностью слов фактически не удается провести до конца. По существу, наряду с высказыванием, даже толкуемым как чистая последовательность слов, всегда понимается нечто та­кое, чего номиналистическая теория не хотела бы допускать.

Что к высказыванию относятся многообразные определения и что оно представляет собой не просто артикулированный звук и последовательность слов, обнаруживается уже в положениях, которые Аристотель предпосылает своему сочинению о логосе. Согласно сказанному здесь, логос не есть просто φωνή или некое фонетическое целое, но он посредством слов соотносится со значениями, которые мыслятся в мышлении, а мышление при этом мыслит *сущие* вещи. Цельному само-стоянию логоса при­надлежит слово, значение, мышление, мыслимое, сущее. То, что мы перечислили здесь как принадлежащее логосу,— не просто выстроено в ряд одно подле другого и имеется в наличии одно рядом с другим, так что из совместно-наличных слов, значений, мыслительных процессов, мыслимого и сущих вещей выявляют­ся определенные отношения между ними. Совершенно недоста­точно описывать эти отношения между словами, значениями, мыслью, мыслимым и сущим формально как отношение между знаком и означаемым. Уже отношение звучания слова к его зна­чению не может быть понято как некое знаковое отношение. Звучание слова не есть знак некоего значения, подобно тому как указатель пути есть знак направления. Какой бы ни была эта связь между словом и значением, связь между значением и тем, что мыслится в этом значении, в свою очередь, иная, чем между словом и мыслимым, а связь между мыслимым в некотором зна­чении и подразумеваемым в этом мышлении сущим — снова иная, чем отношение между звучанием слова, соответственно,— его значением и мыслимым. Никак нельзя обойтись только об­щей и формальной характеристикой взаимосвязи между словом, значением, мыслью и сущим. Мы видели уже у Гоббса и прежде всего у Милля, что номиналистическая теория предложения, ориентированная первично на последовательность слов, под давлением обстоятельств приближается к упомянутым феноменам *мыслимого* и *мыслимого сущего,* так что, по сути номиналисти­ческая теория тоже принимает во внимание нечто выходящее за рамки звучащих слов.

Однако остается решающий вопрос о том, *как нужно пони­мать первично то, что необходимо принадлежит логосу за предела­ми последовательности слов.* Могло бы быть так, что именно в силу выбора последовательности слов в качестве отправной точ­ки оставшиеся составные части логоса становятся жертвой лож­ного толкования. Можно показать, что так оно на деле и есть. Если предложение представляет собой последовательность слов, которая требует связывания, то тогда следующим друг за другом словам должны отвечать следующие друг за другом представле­ния, и для этих представлений тоже требуется некая связь. Соот­ветствующая последовательности слов последовательность представлений есть нечто психическое, наличное в мышлении. Мы имеем, таким образом, взаимосвязь представлений *в душе,* соответствующую взаимосвязи слов, которая должна соотно­ситься со взаимосвязью вещей *вовне.* Возникает проблема: как может взаимосвязь представлений в душе *согласовываться* с ве­щами вовне? Обычно это формулируют как проблему истины или объективности. Эта *в самом своем основании искаженная по­становка вопроса* мотивирована все же тем, что высказывание с самого начала берется как последовательность слов. Уже греки понимали логос подобным образом, хотя и не исключительно так. Этот подход перешел в традицию логической постановки вопроса, он и по сей день не преодолен.

Из сказанного становится ясно, что нам не только требуется в общих чертах обозначить, что относится к целостному понятию логоса, недостаточно сказать, что, мол, за пределами номина­лизма остаются принадлежащие логосу значение, мыслимое, су­щее, но самое главное — это выделение специфической *взаимо­связи* этих по сути принадлежащих целостности логоса феноме­нов. Эта взаимосвязь не должна выявляться задним числом, под давлением обстоятельств на пути некоего сополагания, но целое этих отношений слова — значения — мысли — мыслимого — сущего должно быть с самого начала исходным образом определе­но. Мы должны спросить: каким образом можно учредить план строительства этого целого так, чтобы внести в него специфическую структуру логоса? Спрашивая так, мы с самого начала осво­бождаемся от изолированной и изолирующей ориентации про­блемы высказывания на выговоренное сочетание слов. Оглаше­ние *может* принадлежать логосу, но не обязано ему принадле­жать. Если некоторое предложение и оглашается, то это возмож­но лишь потому, что первоначально оно есть нечто иное, чем связанная последовательность слов.

***б) Феноменологическое предъявление некоторых сущест­венных структур высказывания. Интенциональное отношение высказывания и его фундированность в бытии-в-мире***

Как нам понимать *логос в качестве высказывания?* Мы не можем надеяться втиснуть целое этойструктуры в несколько предложе­ний. Речь может идти только о том, чтобы суметь подметить не­которые существенные структуры. Подготовлены ли мы вообще к этому, благодаря предшествующим наблюдениям? В каком на­правлении мы должны смотреть, если логос как целое становит­ся нашей проблемой? Высказывание имеет характерное двойное значение, так как оно подразумевает *акт высказывания* и *высказанное.* Акт высказывания есть *интенциональное отношение Dasein.* Он по своей сути представляет собой высказывание *о* чем-то, т.е. в себе самом соотнесен с су*щим.* Даже когда то, о чем сделано вы­сказывание, должно выявиться как не-сущее, как ничтожная ка­жимость, в этом нет никакого посягательства на интенциональную структуру высказывания, а только ее подтверждение. Даже когда я сужу *о* кажущемся, я соотношусь с сущим. Это звучит для нас сегодня как нечто почти само собой разумеющееся, однако прошли столетия развития античной философии, покуда Платон не открыл эту само собой разумеющуюся истину и не увидел, что даже ложное и кажущееся есть сущее. Конечно, это такое сущее, которое есть не так, как следовало бы, сущее, которому чего-то недостает, это - μή όν*.* Кажущееся и ложное — не ничто, не ούκ όν, а μή όν, хотя и сущее, но с изъяном. Платон приходит в диало­ге «Софист» к признанию, что всякий логос как таковой есть λόγος τινός*,* всякое высказывание есть высказывание *о* чем-то. Это кажется тривиальным, но на самом деле здесь загадка.

Мы уже слышали раньше, что *каждое интенциональное отно­шение заключает в себе некое специфическое понимание бытия* то­го *сущего,* на которое направлено интенциональное отношение как таковое. Чтобы нечто могло стать возможным «о-чем» вы­сказывания, оно должно быть уже наперед дано как *выявленное* и доступное. Высказывание как таковое не выявляет первично, но оно, согласно своему смыслу, всегда соотнесено с тем, что наперед выявлено. Тем самым уже сказано, что высказывание как та­ковое не есть познание в собственном смысле. Сущее как выяв­ленное должно быть дано наперед, чтобы служить возможным «о-чем» высказывания. Но поскольку сущее наперед дано Dasein[[223]](#endnote-223) как раскрытое, оно носит, как мы показали ранее, харак­тер *внутримирности. Интенциональное отношение* (Verhalten), имеющее смысл *высказывания* о чем-то, основывается, согласно своей онтологической структуре, в фундаментальном устроении Dasein, которое мы охарактеризовали как *бытие-в-мире.* Лишь поскольку Dasein экзистирует как бытие-в-мире, для него вме­сте с его экзистенцией выявлено сущее, так что это выявленное может стать предметом высказывания. Dasein, поскольку оно экзистирует, всегда уже пребывает при некотором сущем, и это сущее некоторым образом в той или иной мере раскрыто. Здесь обнажается не только то сущее, при котором пребывает Dasein, но одновременно и сущее как само Dasein.

Высказывание может, но не обязательно должно выговари­ваться в словесной артикуляции. Язык находится в свободном распоряжении Dasein. Поэтому Гоббс прав в той мере, в какой он привлекает язык в его коренном значении для сущностного определения человека. Но это затрагивает только внешнюю сто­рону дела, покуда не поставлен вопрос, каким образом то сущее, способу бытия которого принадлежит язык, должно быть. Сами языки никогда не представляют собой нечто наличное, наподо­бие вещей. Язык никогда не совпадает с собранием слов, указан­ных в словаре. Но язык, в той мере, в какой он есть, есть так же, как Dasein, т. е. язык экзистирует, он историчен. Говоря о чем-то, Dasein выговаривает себя как экзистирующее *бытие-в-мире,* *пребывание при сущем и обращение с сущим.* Только то сущее, кото­рое экзистирует, т. е. *есть* как бытие-в-мире, понимает сущее. В той мере, в какой сущее понято, посредством этого понимания артикулируется нечто такое, как связи значений. А для них име­ется возможность выразить себя в словах. Дело обстоит не так, что сначала имеются слова, которые оттиснуты как знаки для своих значений, а наоборот, из вот-бытия, понимающего мир и самого себя, т.е. из некоторой уже выявленной взаимосвязи зна­чений, слово всякий раз [произрастает и] прирастает к этим значениям. Слова, если в них ухватывается то, что они означают со­гласно своей сути, никогда нельзя рассматривать как свободно парящие вещи. Относительно слов нельзя задавать вопроса о со­четании, которое они якобы образуют как свободно парящие слово-вещи. Такая постановка вопроса оказывается всегда недостаточной, если она нацелена на интерпретацию высказыва­ния и, тем самым, истины.

С помощью этих намеков мы только в общих чертах набросали план, в рамках которого отыщем структуру высказывания. Мы за­фиксировали ведущий для нас способ видеть то целое, которое нам необходимо усмотреть прежде, чем мы сможем обозреть взаи­мосвязь между словами, значениями, мыслимым и сущим. И это целое, которое находится в поле нашего внимания с самого нача­ла, есть не что иное, как само экзистирующее Dasein.

Первичная черта высказывания — это άπόφανσις, определе­ние, которое видел Аристотель, а по сути до него уже Платон. В дословном переводе это означает — по-казывание, изъ-явление — позволение-видеть нечто из него самого (άπο-φαίνεσθαι) так, как оно есть само по себе. Основная структура высказыва­ния — это показывание того, о чем высказывание высказано. То, о чем высказывается высказывание, то, что в нем первично под­разумевается, есть само сущее. Когда я говорю «доска черная», я не высказываюсь о представлениях, но о самом подразумевае­мом. Все прочие структурные моменты высказывания определя­ются посредством этой основной функции, его характером предъявления (Aufweisung). Все моменты высказывания опреде­ляются его апофантической структурой.

По большей части высказывание берут в смысле предикации, присоединения предиката к субъекту, или, если представить дело совсем внешним образом,— как связи последующего слова с предыдущим, или же, когда выходят за пределы ориентации только на слова,— связи одного представления с другим. Но не­обходимо удерживать первичный характер высказывания как предъявления. Только исходя из этого характера предъявления следует определять *предикативную структуру* высказывания. В соответствии с этим предикация представляет собой исходно расчленение (Auseinanderlegen) наперед данного, а именно,— *показывающее разложение.* Это разложение не имеет смысла расчленения данных наперед вещей и их вещественных частей, но оно апофантично, т. е. пред-(вы-)являюще. Оно показывает многообразные определения наперед данного сущего. В разложении данное наперед сущее одновременно сделано зримым, показано в единстве взаимной принадлежности показывающих определений. Показывание в смысле высказывания — расчленяюще-предъявляющее и как таковое *определяющее.* Разложе­ние и определение равноисходно и совместно принадлежат смыслу предикации, а она, со своей стороны, апофантична. То, что было известно Аристотелю под именем σύνθεσις и διαίρεσις, не следует интерпретировать внешним образом, как это проис­ходило уже в античности и сохранилось в последующее время, как если бы представления были поначалу разъяты, а затем вновь связаны. Напротив, это синтетическое и диэретическое отношение, принадлежащее высказыванию, логосу, само в себе — предъявляющее.

Но это расчленяющее определение как предъявляющее все­гда уже соотносится с выявленным сущим. То, что становится доступным в определяющем предъявлении, может быть в выска­зывании как выговоренном *сообщено.* Высказывание есть пока­зывание особой структуры расчленяющего определения, а это последнее может быть сообщением. Высказывание как выгово­ренное представляет собой сообщение. Характер сообщения также следует понимать апофантически. Сообщение не означает передачу слов от одного субъекта к другому, как если бы оно было процессом взаимного обмена между различными психиче­скими событиями в разных субъектах. Что Dasein, выговаривая себя, сообщает себя другим, означает: высказывая нечто, оно показующе сообщает другому Dasein то же самое понимающее отношение к сущему, о котором высказывается. В сообщении и по­средством сообщения Dasein вступает вместе с другим, с адреса­том, в то же самое бытийное отношение с сущим, о котором де­лается высказывание, о котором идет речь. Сообщения — не клад накопленных предложений. Их следует толковать как воз­можности, благодаря которым говорящий и слышащий совмест­но вступают в одно и то же глубинное отношение с сущим, выяв­ленное одним и тем же способом.

Из всего сказанного становится ясно, что высказывание во­все не выполняет в познании первичной функции, но лишь вто­ричную. Сущее уже должно быть выявлено, чтобы стало возмож­ным высказывание о нем. Конечно, не каждый разговор склады­вается как последовательность высказываний и соответствую­щих сообщений. В идеальном смысле таким должен бы быть на­учный обмен мнениями. Но уже философский разговор имеет иной характер, поскольку он не предполагает некоей положен­ной в основу произвольной установки по отношению к сущему, но требует еще более исконных определений экзистенции, в ко­торые мы здесь входить не будем. Занимаясь высказыванием, мы тематизируем лишь один вполне выраженный феномен, мы не должны, исходя из него, интерпретировать какое угодно предло­жение языка. Мы должны принять во внимание, что большинст­во предложений языка, даже если с точки зрения своего языко­вого и словесного устройства они имеют характер высказыва­ния, тем не менее, обнаруживают иную структуру, которая соот­ветствующим образом модифицирована по отношению к струк­туре высказывания, понятого в более узком смысле показыва­ния. Мы можем определить высказывание как *сообщающе-определяющее показывание.* В показывании зафиксирован первичный момент структуры высказывания.

***в) Высказывание как сообщающе-определяющее показыва­ние и «есть» копулы. Выявленность сущего в его бытии и дифференцированность понимания бытия как онто­логическая предпосылка для индифферентного «есть» высказывания***

Но куда девалась копула? Чего мы добились, охарактеризовав структуру высказывания, для понимания копулы? Поначалу только одного: мы не позволяем имени «копула» ввести нас в за­блуждение в той мере, в какой это имя теснит «есть» в направлении определенного толкования. Мы спросим теперь о «есть» в предложении, отвлекаясь пока от его копулятивного характера, навязанного нам внешним пониманием высказывания как по­следовательности слов.

«Есть» дается как выражение бытия. С каким сущим оно как принадлежащее высказыванию может и должно соотноситься? В какой мере само высказывание, которому принадлежит «есть», соотносится с сущим? Становится ли отсюда понятно, почему «есть», толкуемое внешним образом на основании порядка слов, выступает как многозначное, а это значит — индифферентное в своем значении? Нужно ли эту индифферентность значения, со­ответственно — многозначность [«есть»], воспринимать как изъ­ян, или эта многозначность (соответственно — индифферент­ность) «есть» отвечает его специфической выразительной роли в высказывании. Мы видели, что расчленяюще-определяющее предъявление того сущего, о котором в высказывании идет речь, уже предполагает его выявленность. В высказывании о чем-то с необходимостью должно выговариваться *понимание бытия,* в ко­тором уже экзистирует высказывающее, т.е. предъявляющее не­что, Dasein, поскольку оно как экзистирующее всякий раз уже понимающе соотносится с сущим. Но коль скоро первичное вы­явление сущего, которое способно стать возможным предметом расчленяющего высказывания, не совершается самим высказы­ванием, но уже совершено в изначальных способах выявления, высказывающий еще до высказывания понимает способ бытия того сущего, о котором он говорит. Понимание бытия того суще­го, о котором идет речь, не вырастает впервые благодаря выска­зыванию, но последнее выговаривает первое. «Есть» в своем зна­чении может быть индифферентно потому, что в первичном по­нимании сущего уже зафиксирован индифферентный бытий­ный модус.

Поскольку Dasein существенным образом принадлежит бытие-в-мире и заодно с ним Dasein выявляет само себя, каждое фактично экзистирующее, а это значит — говорящее и выгова­ривающее при этом себя — Dasein с необходимостью уже пони­мает многообразие различного сущего в его бытии. Индифферентность копулы — не изъян, она только характеризует вторич­ный характер высказывания. «Есть» в высказывании может как бы позволить себе неопределенность своего значения, посколь­ку оно («есть») как высказанное вытекает из выговаривающего *себя* Dasein, а оно уже так или иначе понимает подразумеваемое в «есть» сущее. «Есть» еще *до* того, как оно было выговорено в предложении, уже получило внутреннее различение в фактическом понимании. Поскольку в сообщении наперед фиксирова­но сущее, о котором идет речь, тем самым уже наперед дано по­нимание бытия сущего и фиксировано значение «есть»; так что, когда это значение выражено в некоторой языковой форме, будь то «есть» или изменяемая форма глагола, ему нет нужды выхо­дить за ее пределы. В понимании бытия латентно, до всякого вы­сказывания, всегда уже понято *что-бытие* выявляемого сущего и само это сущее в его *определенном модусе бытия,* например,— бытии-в-наличии. Если же, наоборот, выбирать в качестве отправной точки для разъяснения «есть» выговоренное предложе­ние, то нет никакой надежды понять всегдашнюю особую черту «есть», его специфическую индифферентность позитивно в ее истоке, в ее необходимости и возможности. Уже совершившееся в функции показывания, принадлежащей логосу, дифференци­рование значения «есть» может оставаться неопределенным в высказывании как сообщении, но именно потому, что само *по­казывание-предъявление предполагает выявленность сущего, а это значит* — *дифференцированность понимания бытия.* Если же ис­ходить их последовательности слов, то остается одна-единственная возможность — характеризовать «есть» как связку, связую­щее слово.

Но, скажут, пусть даже характер «есть» как связующего слова схватывается внешним образом, все же этот копулятивный ха­рактер не может оказаться совершенно случайным. Вероятно, в этом «есть» до всякой связности слов или представлений уже подразумевается связность в самом сущем, о котором сделано высказывание. Ведь мы сами говорили, что присущей высказы­ванию структуре показа принадлежат σύνθεσις и διαίρεσις, соби­рание и разъятие (расчленение) в смысле акта определения. Если σύνθεσις и διαίρεσις выполняют функцию *предъявления* сущего, то, очевидно, само это сущее как сущее, т. е. в отношении своего бытия, должно быть устроено так, чтобы оно, грубо говоря, нуждалось в таком связывании как соразмерной ему функ­ции показа. Расчленяюще-определяющее высказывание хочет сделать доступным расчлененное многообразие данного напе­ред сущего. Таким образом, определения самого сущего, т. е. того, о чем сделано высказывание, имеют характер *совместно­сти* (Beisammen), т. е., если смотреть на вещи внешним обра­зом,— характер связанного. Но тогда «есть», коль скоро выска­зывание высказывается о сущем, будет необходимо означать эту совместность. «Есть» будет необходимо выражать синтез, совер­шенно независимо от того, функционирует ли оно в своей сло­весной форме в качестве копулы в выговоренном предложении или нет. Тогда «есть» служило бы понятием связи не потому, что оно играет роль копулы в предложении, но, наоборот, оно пред­ставляет собой копулу, связку в предложении только потому, что его смысл в выражении сущего подразумевает [именно] сущее, а бытие сущего сущностно определено посредством совместности и связанности. В идее бытия, как мы увидим, заключено нечто такое, как связанность, если смотреть надело совершенно внеш­ним образом, и совсем не случайно, что «есть» получает характер копулы. Только тогда характеристика «есть» как копулы — вовсе не фонетическая и не словесная, но чисто онтологическая, по­нятая из того, о чем высказывается высказывание.

Чем ближе мы придвигаемся к этому «есть», тем загадочнее оно становится. Мы не должны думать, что уже справились с объяснением «есть» за счет того, что было сказано. Сейчас долж­но быть ясно только одно: определение «есть», отправляющееся от выговоренного предложения, не вводит в круг адекватной он­тологической проблематики. «Есть», индифферентное в составе языка, в живой речи всегда имеет дифференцированное значе­ние. Но высказывание никогда не выявляет первично, оно зара­нее предполагает выявленность сущего. Расчленяющее и предъ­являющее высказывание подразумевает, тем самым, *не только вообще некоторое сущее, но сущее в его выявленности.* Так возникает вопрос, не входит ли заодно в значение «есть» определение того, о чем идет речь в высказывании, т. е. сущее в его выявлен­ности, благодаря чему становится показанным бытие предмета высказывания. В этом случае в «есть» заключалось бы не только всякий раз уже дифференцированное — еще до высказывания — значение бытия в смысле наличия, значение esse existentiae или esse essentiae, или того и другого вместе, или значение бытия в каком-то ином бытийном модусе, но тогда значению «есть» при­надлежала бы еще и *выявленность* того, о чем сделано высказы­вание. В выговаривании высказывания мы часто имеем обыкно­вение подчеркивать «есть». Мы говорим, например [по-немец­ки]: «Die Tafel *ist* schwarz» («доска есть черная»). Это подчеркива­ние [связки] позволяет выразить то, *как* сам говорящий понима­ет свое высказывание, как он хочет быть понятым. Выделенное «есть» означает не что иное, как «доска действительно черная», «она поистине черная», «сущее, о котором я высказываюсь, *та­ково, как* я его высказываю». Подчеркнутое «есть» выражает *истинность (бытие-истинным)* выговариваемого высказывания. Точнее говоря, в этом встречающемся по временам подчеркива­нии мы видим только, что no-существу в каждом выговоренном высказывании подразумевается его истинность. Совсем не слу­чайно, что Лотце, отправляясь от этого феномена, пришел к сво­ей теории побочной мысли. Вопрос состоит в том, нужно ли по­зитивно относиться к этой теории,— в самом ли деле необходи­мо разлагать каждое высказывание на двойное суждение, нельзя ли это дальнейшее значение «есть», истинность, извлечь непо­средственно из идеи бытия.

Чтобы разъяснить эту проблему, мы должны прежде спро­сить: что означает истинность высказывания, которая по време­нам выражает себя и в звучащей речи посредством ударения на «есть»? Как соотносится это бытие-истинным высказывания с бытием сущего, о котором высказываются и бытие которого «есть» в смысле копулы первично подразумевает?

§ 18. Истинность высказывания, идея истины вообще и ее связь с понятием бытия

***а) Истинность как выявление. Раскрытие и размыкание как способы выявления***

Мы восприняли от Аристотеля один примечательный тезис об истинности логоса, высказывания, который с тех пор закрепил­ся в традиции. Согласно этому тезису, истинность высказыв ούκ έν πράγμασιν — не среди вещей, но έν διανοία, в рассудке, in intellectu, как говорит схоластика. Действительно ли этот тезис Аристотеля имеет силу и в каком смысле он оказывается состоя­тельным, мы сможем решить, только если получим прежде в свое распоряжение удовлетворительное понятие истины. Тогда мож­но будет показать, как возможно, что истина не есть сущее, встречающееся среди прочих наличных вещей. Если даже исти­на и не встречается как наличное [сущее] среди наличного, то тем самым еще не решено, не может ли она составлять некоторое определение бытия наличного, бытия-в-наличии. Покуда этот вопрос не прояснен, положение Аристотеля о том, что истин­ность не находится «среди» вещей, остается двусмысленным. Но в такой же мере двусмысленной остается и позитивная часть его тезиса, согласно которой истина должна находиться в рассудке. И здесь нужно спросить: что означает, что «истина *есть* в рассуд­ке»? Должно ли это означать, что она есть нечто наподобие пси­хического процесса? В каком смысле истина должна быть в рас­судке? Как *есть* сам рассудок? Выясняется, что мы вновь возвра­щаемся к вопросу о способе бытия рассудка, понимания как дея­тельного отношения Dasein, т.е. к вопросу об экзистенциальном определении самого Dasein. Без этого мы не сможем ответить на вопрос, в каком смысле истина *есть,* если она есть в рассудке, принадлежащем бытию Dasein.

Обе стороны аристотелева тезиса двусмысленны, так что воз­никает вопрос, в каком смысле этот тезис можно удерживать? Мы увидим, что ни негативная, ни позитивная часть тезиса в той форме, которую придает им наивная и привычная интерпрета­ция, несостоятельны. А тем самым сказано, что истина некото­рым образом принадлежит вещам, хотя она и не есть нечто [на­ходящееся] среди самих вещей как наличное. И наоборот, исти­на — не в рассудке, если под рассудком подразумевается некий процесс, относящийся к наличному психическому субъекту. От­сюда вытекает следующее: истина не налична среди вещей, од­нако она и не «случается» в некотором субъекте, но лежит, и это следует понимать почти дословно, посредине, «между» вещами и Dasein.

Если воспринимать тезис Аристотеля чисто внешне, как его обычно и воспринимают, то это приводит к невозможным постановкам вопроса. Ведь тогда говорят: истина — не в вещах, стало быть она не в объектах, а в субъекте. В итоге остается только ска­зать: истина в некотором смысле есть определение души, нечто, находящееся внутри, нечто имманентное в сознании. Возникает проблема: как может нечто имманентное, находящееся в созна­нии, соотноситься с трансцендентным вовне, в объектах. Такая постановка проблемы непоправимо вытесняется в сферу безна­дежных [ходов мысли], поскольку при такой постановке вопроса уже невозможно будет получить ответ, ведь сам вопрос постав­лен с ног на голову. Следствия этой безнадежной постановки во­проса обнаруживаются в том, что подобная теория вынуждена прибегать ко всевозможным выдумкам: видят, что истина не в объектах, но и не в субъектах, в результате приходят к некоему третьему царству смысла, к выдумке, которая столь же сомни­тельна, как средневековые спекуляции об ангелах. Если мы хо­тим избежать этой невозможной постановки вопроса, остается единственная возможность — поразмыслить над тем, что мог бы представлять собой этот субъект, «внутри» которого нечто такое, как истина, должно обладать собственным существованием.

Мы спрашиваем в первую очередь: что означает, что некото­рое суждение истинно? Чтобы найти ответ, нужно вернуться к определению высказывания, которое было уже дано: высказы­вание есть сообщающе-определяющее показывание. Черта, на­званная последней,— показывание — первична, и она означает следующее: высказывание позволяет видеть то, о чем в нем идет речь, посредством определяющей предикации; оно делает то, о чем идет речь, доступным. Это предикативное показывание но­сит общий характер выявляющего позволения встретиться [с су­щим]. Понимая сообщаемое высказывание, слушающий на­правлен не на слова, но и не на значения или психические собы­тия, происходящие в том, кто сообщает, но с самого начала — на сказываемое сущее как таковое, на сущее, которое должно пред­стать перед ним, понимающим высказывание, в своем специфи­ческом так-бытии, в той мере, в какой высказывание со своей стороны соразмерно вещи. Показывание имеет характер *выявле­ния,* и лишь поскольку показывание выявляет, оно может быть определением и сообщением. Это выявление, которое и есть *основная функция высказывания,* образует ту черту (Charakter), ко­торую обычно называют *истинностью.*

В соответствии с вещным *содержанием* сущего, о котором де­лается высказывание, и в соответствии со *способом бытия* пред­мета высказывания подчиненный ему способ выявления разли­чен. Выявление наличного, например, природы в самом широ­ком смысле слова, мы называем *раскрытием* (Entdecken). Выяв­ление того сущего, которое есть мы сами, мы называем не *рас­крытием,* но *размыканием, распахиванием* (Erschlieβen, Aufschlieβen). Терминология в определенных границах всегда про­извольна. Но дефиниция истинности как выявленности, откры­тости — вовсе не произвольное приватное изобретение, она лишь позволяет артикулировать ту вразумительность феномена истины, каким обладали еще греки, как в дофилософском, так и философском понимании, хотя, быть может, не во всех отношениях изначально и эксплицитно. Уже Платон явно говорит, что функция логоса, т. е. высказывания, есть δηλούν, делать откры­тым, выявлять; Аристотель, имея в виду греческое выражение для истины, говорит с большей проницательностью: άληθεύειν. Λανθάνειν означает быть скрытым, а подразумевает privativum, так что ά-ληθεύειν означает следующее: извлекать нечто из его сокрытости, делать открытым, явным. Истина означала для гре­ков: изымать из сокрытости, раскрывать, выявлять. Конечно, интерпретация этого феномена не во всех отношениях грекам удалась. Поэтому существенные начинания, связанные с этим пониманием истины, не смогли взять верх, но — в силу причин, в которые мы не станем вдаваться,— попали во власть преврат­ного толкования, так что сегодня в традиции исконный смысл греческого понимания истины совершенно скрыт.

Мы попытаемся внимательнее вникнуть в понимание фено­мена истины. Истинность означает выявленность. Тем самым мы охватываем как модус раскрытости, так и модус разомкнутости: выявление сущего, которое не вот-суще (daseiend), и выяв­ление сущего, которое есть мы сами. Мы схватываем истинность в совершенно *формальном смысле как выявление,* так что при этом она еще не скроена по мерке определенного сущего и его спосо­ба быть. Истинность как выявление оказывается *способом бытия самого Dasein,* его *экзистенции.* В той мере, в какой Dasein экзистирует, а это означает, согласно сказанному ранее, в той мере, в какой способ бытия сущего таков, что оно есть в мире, Dasein истинно, т.е. для него вместе с выявленным миром всегда выявле­но, распахнуто, раскрыто сущее. Раскрытость наличного коре­нится в том, что Dasein как экзистирующее всегда уже соотно­сится с миром, который разомкнут. Экзистируя, оно понимает нечто такое, как свой мир, и *вместе с разомкнутостью своего ми­ра* оно одновременно *выявлено для самого себя.* Мы уже слышали, что эта саморазомкнутость Dasein, его самопонятность, понача­лу приобретенная фактично, присваивается на пути самопони­мания, отправляющегося от вещей, вещей, некоторым образом уже открытых, при которых Dasein как экзистирующее пребыва­ет. Поскольку сущности Dasein принадлежит эта его разомкнутость и заодно с этим раскрытость внутримирового сущего, мы можем сказать: Dasein экзистирует *в истине,* т.е. в *выявленности самого себя* и *сущего,* с которым оно соотносится. Только потому, что Dasein, экзистируя, *по сути* уже пребывает в истине, оно мо­жет заблуждаться, и только поэтому возможно сокрытие, загора­живание и замыкание сущего.

Истинность есть выявление, выявление есть способ действия (Verhaltung) некоего Я, стало быть, как говорят, истинность есть нечто субъективное. Мы возразим: разумеется, «субъективное», но в смысле правильно понятого субъекта, субъекта как экзистирующего, т. е. Dasein, сущего в мире. Теперь мы понимаем, в ка­кой мере аристотелев тезис: истинность не находится среди ве­щей, но — в рассудке έν διανοία, справедлив. Мы видим и в ка­кой мере он не справедлив. Если рассматривать рассудок и мышление как психический процесс понимания в некоторой наличной душе, тогда невозможно понять, что должна означать фраза: истина случается в сфере субъективного. Если же, напротив, рассматривать διανοία так, как этот феномен и следует рассматривать,— в его апофантической структуре, как выяв­ляющее показывание чего-то, тогда видно, что рассудок — как выявляющее показывание чего-то — в самом себе, согласно своей структуре, определен истинностью как выявлением. Мысль как свободное дело (Verhaltung) человека, будучи выяв­лением, пребывает в возможности в полной мере дотянуться до уже данного наперед сущего или промахнуться. Истинность высказывания заключена в его структуре, поскольку высказы­вание само по себе есть дело Dasein, каковое как экзистирующее определено истинностью.

***б) Интенциональная структура выявления. Экзистенциаль­ный способ бытия истины. Выявленностъ как определе­ние бытия сущего***

Поскольку Dasein экзистирует как бытие-в-мире, оно всегда пребывает при сущем. Мы говорим «при сущем», а это значит, что сущее уже некоторым образом выявлено. Dasein как *выявле­нию* существенным образом принадлежит *выявленное* в его *выявленности,* т.е. сущее, с которым соотнесено выявление согласно своей интенциональной структуре. Выявлению, как каждому интенциональному отношению, принадлежит *понимание бытия* того сущего, с которым соотносится это отношение как таковое. В выявляющем высказывании Dasein направлено на некое су­щее, которое оно уже заранее понимает в его выявленности. Intentum, принадлежащее интенции выявляющего высказыва­ния, носит характер выявленности. Если мы отождествляем истинность (бытие-истинным) с άληθεύειν или, что то же самое, с δηλούν, и при этом [понимаем, что] выявление как интенциональное существенным образом, а не случайно соотносится с выявляемым, то [получается, что] понятию истины присущ мо­мент выявления и выявленности, с которой выявление согласно своей структуре соотносится. Выявленность же имеется лишь постольку, поскольку имеется выявление, т.е. поскольку Dasein экзистирует. *Истина* и *истинность* (бытие-истинным) как выявленность и выявление имеют *способ бытия Dasein.* Истина по своей сути никогда не имеется в наличии подобно вещи, но экзистирует. Таким образом, тезис Аристотеля в своей негативной части вновь обретает силу. Истинность, говорит Аристотель, не есть нечто среди вещей, она не налична. Тем не менее, аристоте­лев тезис нуждается в дополнении и более подробных определе­ниях. Ведь именно потому, что истина есть лишь в той мере, в ка­кой она экзистирует, т. е. имеет способ бытия Dasein, и посколь­ку ей одновременно принадлежит выявленность того, с чем она соотносится, истина, будучи *выявленностью* того, с чем соотно­сится высказывание, представляет собой *возможное определение* *бытия наличного,* хоть сама она и не налична. Истина есть опре­деление бытия наличного, поскольку оно выявлено, скажем, в некотором выявляющем высказывании.

Когда мы говорим, что [понятие] истины не подразумевает нечто такое, что налично среди вещей, наш способ выражаться все равно страдает некоторой двусмысленностью. Ведь истин­ность как выявление чего-то именно *подразумевает* всякий раз то сущее, с которым она соотнесена, подразумевает это налич­ное в его выявленности. Выявленность не есть, конечно, некото­рая *наличная же* определенность в наличном, не есть его свойство; она принадлежит экзистенции как выявляющей. Но, будучи, тем не менее, определением того, о чем сделано высказывание, она представляет собой определение бытия наличного.

В связи с аристотелевым тезисом оказывается, что истина *не* есть в рассудке, если этот последний берется как наличный субъ­ект. Истина — в вещах, поскольку они берутся как раскрытые, как раскрытые предметы высказывания, которое о них извещает. Истинность не *налична* ни в вещах, ни в душе. Но, с другой стороны, истина как выявление происходит в Dasein как определение его интенциональных отношений, и в равной мере она представляет собой определение сущего, наличного, в отношении его бытия как выявленного. Отсюда вытекает, что истинность есть нечто та­кое, что «лежит между» субъектом и объектом, если рассматри­вать «субъект» и «объект» в их привычном внешнем значении. Фе­номен истины находится во взаимной зависимости с глубинной структурой Dasein, названной *трансценденцией.*

***в) Выявленность что-бытия и действительности в «есть» высказывания. Экзистенциальный способ бытия истины и опровержение субъективистских лжетолкований***

Теперь мы уже в состоянии видеть проблему предложения отчет­ливее. «Есть» [в предложении] может подразумевать наличие не­коего сущего, existentia, или оно может подразумевать что-бытие наличного, essentia, или то и другое вместе. В предложении «А есть» «есть» означает бытие, например, наличие, а в предло­жении «А есть В» может означать, что об А сказывается В как определение его так-бытия, хотя при этом остается нерешен­ным, действительно ли А имеется в наличии или нет. Но «А есть В» может означать также, что А имеется в наличии и что В — его наличное определение. Так что в предложении «А есть В» может подразумеваться одновременно existentia и essentia сущего. «Есть» означает сверх того *истинность.* Высказывание как выяв­ляющее подразумевает сущее в его *выявленном,* т. е. *истинном,* так-бытии. Здесь не требуется прибегать к помощи так называе­мой побочной мысли и некоторого второго суждения внутри [исходного] высказывания. Поскольку «есть» в высказывании понято и выговорено, оно уже в себе самом означает *бытие* су­щего, о котором сделано высказывание, как *выявленного.* В выговаривании высказывания, т. е. в выговаривании показыва­ния-указания, это показывание как интенционально выявляю­щее отношение выговаривается о том, с чем оно соотносится. Это последнее по своей сути — выявленное. Поскольку выяв­ляющее отношение выговаривается о сущем, с которым оно со­относится, и определяет это сущее в его бытии, то ео ipso здесь заодно подразумевается выявленность того, о чем идет речь. В самом понятии бытия, подразумеваемом в высказывании, за­ключен момент выявленности. Когда я говорю «А есть В», я не имею только В-бытие А, но В-бытие А как выявленное. Оно уже понято в выговоренном «есть», так что я не должен задним чис­лом составлять еще одно суждение, имеющее своим содержани­ем тот факт, что первое суждение истинно. Теория Лотце возни­кает из искаженного понятия истины, пользуясь которым, не видят, что истина уже заключена в самом высказывающем себя отношении [с сущим], т. е. уже в первом суждении, в соответст­вии с его структурой. Само наличное сущее в определенном смысле истинно, но не как само по себе наличное, а как раскры­тое в суждении. Раскрытость не налична в самом наличном, но наличное выходит навстречу в мире Dasein, в мире, который для экзистирующего Dasein разомкнут. При ближайшем рассмотре­нии высказывание как сообщающе-определяющее показывание оказывается для Dasein способом приноравливаться к раскрыто­му сущему как раскрытому и его *себе усваивать.* Это усвоение су­щего в истинном высказывании о нем не есть онтическое вбира­ние наличного внутрь субъекта, как если бы вещи перемещались в Я. Но точно так же это — не субъективистское толкование су­щего, в котором вещи как бы обрастают определениями, почерпнутыми из субъекта и приписанными вещам. Все эти интер­претации искажают глубинную структуру самого акта высказы­вания, его апофантическую, показующую суть. Высказывание есть показывающее позволение видеть сущее. В показывающем усвоении сущего так, как оно пребывает раскрытым, этому рас­крытому сущему в соответствии со смыслом показывающего ус­воения членораздельно присваивается его всегдашняя содержа­тельная определенность. Мы снова сталкиваемся здесь со свое­образным отношением: обнаруживается, что выявляющее усвоение сущего в его так-бытии не есть «субъективирование» (Subjektivierung), но как раз наоборот — присвоение определе­ний сущему так, как оно есть само по себе.

Истина как выявление заодно с присущей выявленному выявленностью принадлежит Dasein; она экзистирует. Поскольку ей присущ способ бытия Dasein, которое по своей сути трансцендентно, она есть также возможное определение сущего, выходящего навстречу в мире. Это сущее, например, природа, ни­коим образом не зависит в своем бытии (в том, суще ли оно) от того, истинно ли, т. е. выявлено ли, оно и встречается ли оно Dasein как выявленное или нет. Истина, выявление и выявлен­ность имеются только тогда и постольку, когда и поскольку Dasein экзистирует. Если нет никаких «субъектов», а именно в правильно понятом смысле экзистирующего Dasein, то нет ни истины, ни лжи. Но тогда не становится ли истина зависимой от субъекта? Разве таким образом истина не субъективируется, хотя мы знаем, что она есть нечто «объективное», уклоняющееся от произвола субъекта? Утверждая, что истина экзистирует и что она есть лишь постольку, поскольку экзистирует Dasein, разве мы тем самым не отвергаем всякую объективную истину? Если истина есть лишь постольку, поскольку Dasein экзистирует, не отдана ли тем самым всякая истина на произвол Я, не подчинена ли его прихоти? Не следует ли с самого начала эту интерпрета­цию истины как чего-то такого, что сохраняется или рушится в зависимости от существования (экзистенции), соответственно, несуществования Dasein, отвергнуть как несостоятельную, по­скольку из нее вытекает невозможность обязывающего и долж­ного объективного решения и поскольку она отдает всякое объ­ективное познание на милость субъекта? Не должны ли мы, чтобы избежать этих следствий, ставящих истину в зависимость от субъекта, с самого начала предположить, что для науки и фило­софского познания имеется некая в себе пребывающая и, как го­ворят, вневременная истина?

Так в действительности, по большей части или даже повсеме­стно, и выстраивают возражение. При этом тайно взывают к по­мощи здравого смысла, работают с аргументами, которые не имеют под собой никакой содержательной основы и апеллируют к страхам обыденного рассудка, для которого мысль о том, что нет никаких вечных истин, была бы чудовищной. Для начала нужно сказать, что научное познание и философское познание вообще не заботятся о возможных следствиях, даже если они оказываются столь неудобными для сознания обывателя. Дело идет о трезвой и неослабевающей ясности понятия и признании того, что выступает как результат исследования. Все прочие следствия и [связанные с ними] настроения не имеют значения.

Истина принадлежит бытийному устроению самого Dasein. А поскольку говорят, что истина-де — нечто в себе вневремен­ное, то возникает проблема, в какой мере наша интерпретация свободна от толкования истины как субъективной, ведь при этом все истины уравнивались бы между собой как относитель­ные, а сама теория становилась бы легкой добычей скептицизма. Что дважды два равно четырем верно не с позавчерашнего дня и останется в силе не до послезавтра. Эта истина не зависит ни от какого субъекта. Как же тогда обстоят дела с положением: исти­на есть, только если есть и пока есть выявляющее, истинное, в истине экзистирующее Dasein? [Давайте посмотрим.] Законы Ньютона, ссылаясь на которые обычно строят доводы, интер­претируя истину, имеются не от века, они не были истинными, покуда не были открыты Ньютоном. Они впервые стали истин­ными, когда были открыты, ведь открытость и есть их истина. Отсюда не следует, ни, коль скоро они стали истинными после открытия, что до открытия они были ложными, ни что они ста­нут ложными, когда их открытость и их выявленность станет не­возможной, т.е. когда больше не будет существовать (экзистировать) Dasein. До открытия законы Ньютона не были ни истинны­ми, ни ложными. Это не должно означать, что и сущее, раскрытое вместе с выявленными законами, до того было не таким, ка­ким оно себя показало после своего раскрытия и каково оно есть в качестве так себя кажущего. Раскрытость, т. е. истина, выявля­ет сущее именно как то, чем оно уже было до того, независимо от своей раскрытости или нераскрытости. Как раскрытое сущее оно становится понятным как нечто, что есть *так,* как оно есть и как оно будет, независимо от какой бы то ни было своей откры­тости. Чтобы природа была тем, что она есть, она не нуждается ни в какой истине, т. е. ни в каком выявлении. То положение дел, которое подразумевается в истинном предложении «2 × 2 = 4», может оставаться в силе от века и до века и без того, чтобы на этот счет имелась какая бы то ни было истина. Поскольку на этот счет имеется истина, она понимает и то, что подразумеваемое в ней не зависит от нее в своем так-бытии. Но когда говорят, что име­ются вечные истины, это остается всего лишь произвольным предположением и безосновательным утверждением, поскольку не доказано, что от века и до века существует нечто такое, как че­ловеческое Dasein, которое в соответствии со своим бытийным устроением может выявить сущее и как выявленное усвоить. Предложение «2 × 2 = 4» как истинное высказывание истинно лишь покуда существует Dasein. Если же больше не существует никакого Dasein, это предложение не имеет силы не потому, что само предложение стало ложным, а 2 × 2 = 4 превратилось в 2 × 2 = 5, но потому, что раскрытость чего-то как истина может существовать (экзистировать) лишь наряду с раскрывающим экзистирующим Dasein. Нет ни малейшего основания считать пра­вомерным постулат о вечных истинах. Еще более ненужным кажется то, что мы вообще считаем необходимым нечто такое, как истина, постулировать. Излюбленная нынче теория познания полагает, что в ответ на скептицизм в отношении всякой науки и всякого знания мы должны постулировать, что имеется истина. Но это предположение излишне, ведь, поскольку мы экзистируем, мы пребываем в истине, мы выявлены сами для себя, и для нас выявлено заодно некоторым образом внутримирное сущее, которое не есть мы сами. Охват и граница выявленного в этом случае не имеет значения. *Нам* не нужно предполагать, что где-то имеется истина «в себе», как парящая где-то там трансцендентальная ценность или предвечный смысл, но сама исти­на, т. е. глубинное устроение Dasein, пред-полагает *нас,* истина есть предпосылка нашей собственной экзистенции. Истин­ность, выявленность служит фундаментальным условием того, что мы можем быть так, как мы экзистируем в качестве Dasein. Истина — это предпосылка того, что мы вообще можем нечто постулировать в качестве предпосылки. Ведь предпосылка, предположение есть, некоторым образом, выявляющее полагание чего-то как сущего. Предположение как таковое уже предпо­лагает истину. Нам не нужно заранее предполагать истину, чтобы познавать. Но что сущее, имеющее характер Dasein, т. е. сущее, которое по своей сути экзистирует в истине, необходимо, чтобы не сказать — вечно, никогда невозможно доказать. Можно верить в это, исходя из религиозных или других соображений, но о по­знании, которое могло бы иметь такую доказательную силу, чтобы хоть в отдаленной степени служить фундаментом научного зна­ния, в этой связи не может быть и речи. Разве хоть раз само фактично экзистирующее Dasein решило, что оно хочет или не хочет вступить в вот-бытие, разве хоть раз кто-то из нас как таковой, свободно исходя из себя самого, принял такое решение, разве ко­гда-нибудь экзистирующее Dasein сможет принять такое реше­ние? Никоим образом. Полагание вечных истин остается фантастическим утверждением, точно так же, как остается наивной ошибкой мнение, что истина, коль скоро она есть лишь постоль­ку, поскольку (и покуда) Dasein экзистирует, отдана на откуп реля­тивизму и скептицизму. Напротив, теории релятивизма и скепти­цизма возникают из отчасти оправданной оппозиции путанному абсолютизму и догматизму в отношении понятия истины, а они коре­нятся в том, что феномен истины берут внешним образом как опре­деление субъекта или объекта, или если и то, и другое не годится, как некое третье царство смысла. Если мы не хотим себя обманывать и тайно протаскивать в наше исследование какие-то потусторонние убеждения, нам должно быть ясно: выявление и выявленность, т. е. истина, основываются в *трансценденции* Dasein и существуют лишь постольку, поскольку существует (экзистирует) само Dasein.

***г) Экзистенциальный способ бытия истины и основной онтологический вопрос о смысле бытия вообще***

Но тут требуется еще один шаг вперед. Истина не есть нечто на­личное, но она вполне может быть определением бытия налич­ного в той мере, в какой это наличное раскрыто. Как может бы­тие некоего сущего, тем более бытие наличного, которое по сво­ей сути не зависит от экзистенции Dasein, быть определено через раскрытость? Если бытие некоего наличного сущего должно оп­ределяться через раскрытость, тогда бытие сущего или, точнее, способ бытия каждого сущего должен иметь бытийный характер истины. Однако можем ли мы тогда сказать: бытие имеет некий способ-быть? Сущее есть или имеет бытие, но само бытие не есть сущее. Но в предложении: «Бытие не есть сущее» мы уже выска­зываем «есть» о бытии. Что означает здесь «есть»? Что означает «есть», когда я говорю: «Бытие *есть* то-то и то-то»? Какой смысл имеет копула во всех высказываниях о бытии, которое не есть су­щее?[[224]](#endnote-224) Какое значение имеет копула во всех онтологических суж­дениях? Эта проблема — главная тайна, которую расследовал Кант в своей «Критике чистого разума», хотя это не лежит на поверхно­сти и не бросается немедленно в глаза. Нечто такое, как бытие, должно быть некоторым образом дано, если мы вправе о нем гово­рить и если мы соотносимся с сущим и понимаем сущее как сущее, т. е. в его бытии. Как «дано» бытие? Дано ли бытие только тогда, ко­гда существует (экзистирует) истина, т. е. когда экзистирует Dasein? Верно ли, что от экзистенции Dasein зависит, дано бытие или нет? Если да, то тем самым опять же не утверждается, что от экзистен­ции Dasein зависит, есть ли сущее, скажем, природа, или нет. Спо­соб, которым дано бытие, никоим образом не предрешает вопроса о том, есть ли сущее как сущее и как оно есть.

Проблема концентрируется в таком вопросе: как соотносит­ся существование (экзистенция) истины с тем способом, кото­рым дано бытие. Верно ли, что бытие и истина сущностно взаи­мосвязаны? Верно ли, что вместе с существованием (экзистен­цией) истины сохраняется или рушится существование (экзистенция) бытия[[225]](#endnote-225)? Так ли это, что сущее, поскольку оно есть, не зависит от истины о нем, но при этом истина есть только тогда, когда экзистирует Dasein, и наоборот, если нам позволено выра­зить это совсем кратко, верно ли, что бытие экзистирует?

Критическое обсуждение «есть» и его *многозначности,* прежде всего в отношении его *взаимосвязи с истинностью,* вновь приво­дит нас к основному онтологическому вопросу. Обсуждая четвер­тый тезис, мы видим то, что уже выяснилось по ходу разбора пре­дыдущих трех: понятие бытия вовсе не просто и в такой же мере оно не самоочевидно. *Смысл бытия —* нечто в высшей степени за­путанное, а основание бытия прячется в темноте. Необходимо распутать запутанное и прояснить темное. Можно ли сказать, что мы уже стоим на подступах к этой задаче, так что вот-вот сможем пролить на нее свет, и держим в руках кончик путеводной нити для ее проработки? Те наблюдения, которые были сделаны в пер­вой, теперь уже завершенной, части нашего лекционного курса, не просто позволили нам яснее увидеть многосмысленность и трудность казалось бы тривиального вопроса, но различные онтологические проблемы под давлением своего собственного содер­жания постоянно возвращали нас к вопросу о том сущем, которое есть мы сами. Таким образом, в рамках онтологической пробле­матики это сущее, которое есть мы сами, Dasein, выделено особо. Мы говорим, поэтому об *онтологическом главенстве Dasein.* По ходу наших рассмотрений мы видели, что повсеместно в филосо­фии, даже там, где она, казалось бы, представляет собой исходно и единственно онтологию природы, происходит возвращение к νούς, уму, ψυχή, душе, λόγος, разуму, res cogitans, сознанию, Я, духу, что на это сущее ориентируется всякое объяснение бытия.

В общих чертах мы уже обозначили основание этого онтоло­гического главенства Dasein. Оно состоит в том, что это сущее в с***а***мом собственном своем устроении конституировано так, что его экзистенции принадлежит понимание бытия, в силу которого вообще впервые становится возможным всякое отношение к сущему, к наличному, а равно и к самому себе. Если мы беремся за *основную проблему философии —* спрашивать о смысле и основе бытия сущего, то мы должны, если хотим избежать голых фанта­зий, методично придерживаться того, что открывает нам доступ к бытию,— придерживаться принадлежащего Dasein понимания бытия. Поскольку понимание бытия принадлежит экзистенции Dasein, доступ к понятому и подразумеваемому здесь бытию ста­новится для нас тем более изначальным и соразмерным, чем бо­лее изначально и соразмерно выходит на свет *бытийное устрое­ние Dasein* и *возможность понимания бытия.* Если самому Dasein в силу присущего ему понимания бытия принадлежит главенст­во в онтологической проблематике, то тогда требуется подверг­нуть его *подготовительному онтологическому исследованию,* ко­торое заложит фундамент для любой последующей онтологиче­ской проблематики, заключающей в себе вопрос о бытии сущего вообще и бытии различных областей сущего. Поэтому мы выде­ляем подготовительную онтологическую аналитику Dasein в ка­честве *фундаментальной онтологии.* Мы называем ее *подготови­тельной* потому, что она *впервые приводит к высветлению смысла бытия* и *горизонта понимания бытия.* Она может быть лишь подготовительной, поскольку ее цель — только заложить фундамент для радикальной онтологии. Поэтому ее нужно повторить на бо­лее высокой ступени, после того как установлен смысл бытия и горизонт онтологии. Почему этот путь не заключает в себе круга, или, говоря точнее, почему круг и причастность кругу всякой философской интерпретации отнюдь не есть нечто неслыханное и ужасное, чего следовало бы бояться, как по большей части и происходит, мы не можем здесь разбирать подробнее. Посредством фундаментальной онтологии то сущее, которое есть мы сами, смещается в центр философской проблематики. Можно назвать это антропоцентричной или субъективно-идеалистиче­ской философией. Однако эти вывески философских предприятий ничего не означают, они превращаются либо в беспочвен­ное восхваление какой-то философской позиции, либо в столь же беспочвенную и демагогическую подозрительность по отно­шению к ней. Что Dasein становится фундаментально-онтологической темой — не наш каприз, но, напротив, это вытекает из не­обходимости и самого содержания идеи бытия вообще.

Задача фундаментально-онтологической интерпретации Dasein, таким образом, в главных чертах понятна. Тем не менее, ее осуществление — дело отнюдь не из легких. Прежде всего, мы не должны поддаться обману и вообразить, что проработку этой задачи можно осуществить одним росчерком пера. Чем опреде­леннее поставлена проблема бытия, тем непреодолимее стано­вятся связанные с ней трудности, а тем более в лекциях, которые не могут заранее предполагать владения методом и достаточного знакомства с проблемой в целом. Здесь дело может идти только об ориентации в основной проблеме онтологии. Это уж во вся­ком случае, необходимо, коль скоро мы вообще хотим дать хоть сколько-нибудь удовлетворительное понятие философии, как она живет в нашей истории со времен Парменида.

**ЧАСТЬ ВТОРАЯ**

ФУНДАМЕНТАЛЬНО-ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ВОПРОС

О СМЫСЛЕ БЫТИЯ ВООБЩЕ.

ОСНОВНЫЕ СТРУКТУРЫ И ОСНОВНЫЕ СПОСОБЫ БЫТИЯ

Обсуждение пяти [онтологических] тезисов в первой части должно было всякий раз подводить нас к основной онтологиче­ской проблеме и именно так, чтобы все возникшие при этом че­тыре группы проблем обнаружили свое внутреннее единство и показали себя как проблемы, составляющие целое онтологиче­ской глубинной проблематики. В качестве четырех глубинных онтологических проблем выявились: во-первых, проблема *онтологической дифференции* — различия бытия и сущего; во-вто­рых, проблема *основной артикуляции бытия* — вещной содержа­тельности некоего сущего и его способа быть; в-третьих, пробле­ма *возможной модификации бытия* и *единства понятия бытия* в его многозначности; в-четвертых, *присущий бытию характер ис­тины.*

Разбору этих четырех глубинных проблем посвящены, *соот­ветственно, четыре главы этой второй части.*

**ГЛАВА ПЕРВАЯ**

Проблема онтологической дифференции

Проблема различия бытия вообще и сущего недаром стоит на первом месте. Ведь только объяснение этого различия должно позволить методично и недвусмысленно тематизировать и под­вергнуть исследованию нечто такое как бытие в отличие от суще­го. Возможность достаточно отчетливо осуществить это разли­чение бытия и сущего и, тем самым, возможность осуществить переход от онтического рассмотрения сущего к онтологической тематизации бытия – это вопрос жизни и смерти для онтологии, т.е. философии как науки. Разъяснения данные в этой главе, претендуют поэтому на преимущественный интерес с нашей стороны. Бытие и отличие его от сущего не могут быть фиксированы, если мы не примем в расчет понимание бытия как такового. Постичь понимание бытия означает, однако, понять в первую очередь то сущее, бытийному устроению которого принадлежит понимание бытия – Dasein. Выявление глубинного устроения Dasein, т.е. устроение его экзистенции, есть задача подготовительной онтологической аналитики строения экзистенции Dasein. Мы называем ее экзистенциональной аналитикой Dasein. Она должна быть направлена на то, чтобы вывести на свет основу, в которой кореняться глубинные структуры Dasein в их единстве и цельности. Правда, и в первой части, поскольку там нам постоянно требовались позитивные критические разъяснения, у нас был повод дать отдельные фрагменты такой экзистенциональной аналитики. Но мы не представили эту аналитику в ее систематике, и равным образом мы, собственно, не выделили глубинное устроение Dasein. Прежде чем мы разъясним основные онтологические проблемы, нам необходимо произвести экзистенциональную аналитику Dasein. Это, однако, невозможно сделать в рамках нашего лекционного курса, если мы вообще хотим добраться до постановки основных онтологических проблем. Чтобы найти выход, мы должны принять в качестве предпосылки существенные результаты экзистенциональной аналитики Dasein как обоснованный вывод [другого исследования]. Основные результаты того, что охватывает экзистенциональная аналитика, я представил в своем сочинении «Бытие и время». Результат экзистенциональной аналитики, т.е. выявление бытийного устроения Dasein, в своей основе звучит так: *бытийное устроение Dasein имеет своей основой временность.* Если мы предполагаем этот результат, это все же не значит, что мы можем довольствоваться услышанным словом «временность». Не проводя явного доказательства того, что глубинное устроение Dasein имеет своей основой временность, мы должны, тем не менее, найти путь, который позволит нам понять, что означает временность. Для этого мы выбираем такой путь, который *имеет своей основной точкой расхожее понятие времени.* Мы будем учиться видеть, каким образом то, что известно под именем «время» и что философия под этим именем только и проблематизирует, *само уже предполагает временность.* Нам надлежит увидеть, что время, понятое расхожим образом, принадлежит временности и из него возникает, и как это возможно. С помощью этого рассмотрения мы подготовим почву для [изучения] самого феномена времени и его основных структур. Что мы тем самым приобретаем? Ни много ни мало как *возможность усмотреть исходное бытийное устроение* *Dasein. Но коль скоро понимание бытия принадлежит экзистенции Dasein, оно тоже должно корениться во временности. Онтологическое условие возможности понимания бытия есть сама временность. Поэтому именно из временности должно быть извлечено то, исходя из чего мы понимаем нечто такое как бытие.* Временность берет на себя возможность понимания бытия и тем саамы возможность тематического истолкования бытия, его артикуляции и [различения] его многообразных способов, т.е. возможность онтологии. Отсюда возникает проблематика, связанная собственно с временностью. Мы обозначаем ее как *темпоральность.* Термин «темпоральность» [по своему значению] не совпадает с термином «временность», хотя одно – лишь перевод другого. Он подразумевает временность в той мере, в какой она сама тематизируется в качестве условия возможности понимания бытия и онтологии как таковой. Термин «темпоральность» должен извещать о том, что временность в экзистенциональной аналитике представляет собой горизонт, из которого мы понимаем бытие. То, о чем мы спрашиваем в экзистенциональной аналитике, экзистенция обнаруживает себя как временность, а она, в свою очередь, образует горизонт для понимания бытия, которое по сути принадлежит Dasein.

Следует видеть бытие в его темпоральной определенности и выявлять относящуюся к ней проблематику. Когда бытие станет видимым феноменологически, в его темпоральной определенности, мы будем также в состоянии отчетливее понять различие между бытием и сущим и зафиксировать основание онтологической дифференции. Тем саамы дан абрис первой главы второй части: время и временность (§ 19); временность и темпоральность (§ 20); темпоральность и бытие (§ 21); бытие и сущее (§ 22).

§ 19. Время и временность

Нужно пробиться сквозь расхожее понимание времени к той временности, в которой коренится бытийное устроение Dasein и которой принадлежит расхожее понимание времени. Сначала нам предстоит удостовериться в том, что представляет собой расхожий способ понимать время. Что подразумеваем мы под временем в естественном опыте и понимании? Хотя мы посто­янно считаем посредством времени или ему самому ведем счет, даже не измеряя его явно с помощью часов, хотя мы сами отданы во власть времени как неизбывной обыденности — при этом не­важно, потерялись ли мы в нем или оно нас теснит, хотя время для нас привычнее самого привычного в нашем существовании (Dasein), оно становится, тем не менее, чужим и загадочным, стоит нам только попытаться разъяснить его хотя бы в границах повседневного разумения. Известны слова Августина по этому поводу. Quid est enim 'tempus'? Quis hoc facile breviterque explicaverit? Quis hoc ad verbum de illo proferendum vel cogitatione conprehenderit? Quid autem familiarius et notius in loquendo conmemoramus quam 'tempus'? Et intellegimus utique, cum id loquimur, intellegimus etiam, cum alio loquente id audimus. — Quid est ergo 'tempus'? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio: fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus[[226]](#endnote-226). «Что же такое время, кто су­меет разъяснить это просто и кратко? Кто ухватил его мыслью, дабы вести о нем речь? Есть ли что-нибудь более знакомое и более привычное из того, что мы упоминаем в наших речах, чем время? И мы всякий раз понимаем его, когда бы мы о нем ни го­ворили; мы понимаем его также и тогда, когда слышим, как о нем говорит кто-то другой. Что же это такое — время? Если никто не выспрашивает у меня об этом, я знаю [ответ]; когда же я дол­жен разъяснить его спрашивающему, я не знаю. Однако я говорю с уверенностью: если бы ничто не преходило, то не было бы ника­кого прошедшего времени, если бы ничто не наступало, не было бы никакого будущего времени, если бы ничего не было в нали­чии, не было бы никакого настоящего времени». Симпликий, неоплатоник, говорит: τί δέ δήποτέ έστιν ό χρόνος, έρωτηθείς μόγις άν ό σοφώτατος άποκρίναιτο[[227]](#endnote-227). «Итак, что же такое время, на этот вопрос, пожалуй, и мудрейший едва ли смог бы найти от­вет». Было бы лишним искать дальнейших подтверждений труд­ности постижения и интерпретации времени. В этих трудностях нас убеждает любая предпринятая нами самими попытка прояс­нить, что мы в естественном понимании подразумеваем под вре­менем, [попытка] установить в чистоте и незамутненности, что под временем следует понимать. Поначалу мы оказываемся без всяких ориентиров. Мы не знаем, куда нам следует смотреть, где искать и находить то, что называют временем. Из этого затруд­нительного положения вызволяет, прежде всего, следующий ход. Расхожее понимание времени было в философии очень скоро высказано в понятиях. Стало быть, в отчетливых понятиях вре­мени мы получаем в свое распоряжение некий оттиск феномена времени. Феномен времени больше не ускользает от нас цели­ком и полностью, если только мы придерживаемся некоторой [его] понятийной характеристики. Однако, даже если время, схваченное в понятии времени, становится более постижимым, мы сохраняем за собой возможность не отказываться от всякого рода методической осторожности и критики в отношении этого завоевания. Ведь именно потому, что феномен времени так труд­но ухватить, вопрос о том, во всем ли соразмерна [самому] фено­мену времени та интерпретация времени, что кристаллизовалась в традиционном его понятии, остается нерешенным. Но даже если бы она и оказалась таковой, предстояло бы еще разобрать вопрос, постигает ли эта, пусть даже соразмерная, интерпрета­ция времени сам феномен в его исходном устроении или же рас­хожее и подлинное понятие времени схватывает лишь некий че­кан времени, который и в самом деле ему присущ, но не ухваты­вает время в его истоке.

Только если принять в расчет все эти оговорки, можно пору­читься, что из критического разбора традиционного понятия времени удастся извлечь пользу для понимания феномена вре­мени. Поскольку для понимания фундаментально-онтологического рассмотрения [предмета], решающее условие состоит в том, чтобы позволить увидеть феномен времени в его исходной структуре, не имело бы никакого смысла просто взять на заметку какое-то определение времени или несколько его определений, дабы с определением времени в руках дожидаться удобного слу­чая. Мы нуждаемся поначалу во всесторонней ориентации в фе­номене времени при помощи традиционных его понятий. Но потом следует спросить, каким образом те интерпретации вре­мени, из которых эти понятия возникли, сами отчетливо усмат­ривают феномен времени, в какой мере при этом исходный фе­номен времени предстает взору и в какой мере возможно совершить восхождение от этого ближайшим образом данного фено­мена времени к исходному времени.

Чтобы дать общее представление о предмете, мы разобьем § 19 на разделы: а) «Исторические указания относительно тради­ционного понятия времени и характеристика лежащего в его ос­нове расхожего понимания времени»; б) «Расхожее понимание времени и восхождение к исходному времени».

***а) Исторические указания относительно традиционного понятия времени и характеристика лежащего в его осно­ве расхожего понимания времени***

Когда, оглядываясь назад, мы рассматриваем исторические по­пытки овладеть временем в понятии, обнаруживается, что ан­тичность уже установила то существенное, что составляет содер­жание понятия времени. Обе важнейшие античные интерпрета­ции времени, задающие меру всему дальнейшему,— уже упомя­нутая, Августина, и первый большой трактат о времени, принад­лежащий Аристотелю,— представляют собой также в высшей степени богатые по охвату и действительно тематические иссле­дования самого феномена времени. Августин находится в согласии с Аристотелем в ряде существенных определений.

Трактат Аристотеля о времени включен в «Физику», ∆ 10, 217 b 29 — 224 а 17. Существенные дополнения к [этому] своему тол­кованию времени Аристотель дает в первых главах «Физики». Некоторые важные места можно найти также в «De anima», книга Г. В числе античных толкований времени определенное зна­чение имеет также толкование Плотина Περί αίώνος καί χρόνου («Эннеады» III, 7), «Об эоне и времени». Эон есть некая особая промежуточная форма между вечностью и временем. Эти объяс­нения по поводу эона играли большую роль в Средние века. Плотин предлагает, однако, скорее теософские спекуляции от­носительно времени, а не интерпретацию, которая строго придерживалась бы самого феномена и стремилась схватить этот фе­номен в понятии. Общий обзор, особенно полезный для ориен­тации в античном понятии времени, дает Симпликий в прило­жении, входящем в его большой комментарий к аристотелевой «Физике». В этом комментарии в конце толкования четвертой книги дается самостоятельное приложение, в котором Симпли­кий имеет дело со временем[[228]](#endnote-228). Среди схоластов наиболее обстоя­тельно занимались понятием времени Фома Аквинский и Франсиско Суарес, тесно при этом примыкая к аристотелеву толкова­нию. В новоевропейской философии самые важные исследова­ния времени следует искать у Лейбница, Канта и Гегеля, но и здесь в основе повсюду проглядывает аристотелева интерпрета­ция времени.

Из [работ] последнего времени следует назвать посвященные времени исследования Бергсона. Они наиболее самостоятель­ны. Существенные результаты своих исследований Бергсон из­ложил в «Essai sur les données immédiates de la conscience» (1888). Эти исследования расширены и раскрыты в более широком кон­тексте в его главном труде «L' évolution créatrice» (1907). Бергсон уже в первом своем сочинении делает попытку преодолеть ари­стотелево понятие времени и представить его как односторон­нее. Он пытается выйти за пределы расхожего понятия времени и отличает от так понятого времени, которое он называет temps, [нечто иное, названное] «длением», durée. В более позднем сочинении «Durée et simultanéité» (2 изд., 1923) он вступает в полеми­ку с теорией относительности Эйнштейна. Бергсоново учение о длении выросло непосредственно из полемики с аристотелевым понятием времени. Толкование, которое Бергсон дает расхожим образом понятому времени, основывается на неправильном по­нимании аристотелева учения о времени. Соответственно, по­нятие, противопоставленное расхожей картине времени, а именно, дление, в этом смысле оказывается ненадежным. Бергсону не удается с помощью этого понятия добраться до подлин­ного феномена времени. Тем не менее, исследования Бергсона ценны, поскольку они свидетельствуют о философском усилии выйти за пределы традиционного понятия времени.

Мы подчеркивали уже, что в обеих античных интерпретаци­ях времени, Аристотеля и Августина, сказано наиболее сущест­венное из того, что только может быть сказано о времени в гра­ницах расхожего его понимания. Аристотелевы исследования по сравнению с августиновыми понятийно строже и сильнее, но Августин видит особое измерение (Dimension) феномена време­ни исходнее. Любая попытка проникнуть в загадку времени не может уклониться от объяснений с Аристотелем, ведь он впер­вые и надолго установил для расхожего понимания времени от­четливое понятие, так что аристотелево истолкование времени соответствует естественному понятию времени. Аристотель был последним из великих философов, кто имел глаза, чтобы видеть, и, что еще важнее, энергию и твердость, дабы постоянно привя­зывать исследование к феноменам и увиденному, не обращая внимания на всевозможные дикие и ветреные спекуляции, как бы ни были они по сердцу здравому смыслу.

Мы должны отказаться здесь от обстоятельной интерпрета­ции аристотелева, а равно и августинова трактатов. Выберем лишь некоторые характерные положения, чтобы с их помощью проиллюстрировать традиционное понятие времени. В качестве дополнения мы привлекаем также некоторые важные мысли Лейбница, чьи разъяснения, касающиеся времени, как и все его существенные идеи, разбросаны по заметкам, статьям и пись­мам, написанным по случаю.

Разъяснению аристотелева понятия времени мы предпо­шлем краткое изложение аристотелева сочинения, посвященно­го этому предмету.

**α) Абрис аристотелева сочинения о времени**

Сочинение охватывает пять глав («Физика», ∆, гл. 10 — 14). *Пер­вая* из них (гл. 10) фиксирует в первую очередь саму постановку вопроса. Она движется в двух направлениях. Первый вопрос та­ков: πότερον τών όντων έστίν ή τών μή όντων[[229]](#endnote-229), относится ли время к сущему или к не-сущему? Есть ли оно нечто из себя самого наличное или же оно имеется в наличии, только со-наличествуя некоторому иному самостоятельному наличному? *Где* и *как* есть время? Второй вопрос звучит так: τίς ή φύσις αύτού[[230]](#endnote-230), какова при­рода, сущность времени? *каков способ бытия времени?* Разработ­ка этих двух вопросов — о способе бытия времени и о его сущно­сти — разнится по объему. Первый вопрос обсуждается менее подробно; позитивный ответ дан только в последней главе (гл. 14, 223 а 16 — 224 а 17). Остальные части сочинения посвяще­ны исследованию и разбору второго вопроса, что есть время. Де­сятая глава не только фиксирует обе эти проблемы, но в ней заод­но обсуждаются предварительным образом и трудности, которые кроются в обеих проблемах, и в этой связи даются указания на имевшие место ранее попытки их решения. Аристотель почти по­всеместно стремится проводить свои исследования именно в этой форме: исторические указания и обсуждение апорий. 'Απορία оз­начает буквально «непроходимость», «отсутствие пути». Упомя­нутые проблемы фиксируются поначалу таким образом, что воз­никает видимость, будто в этих вопросах невозможно дальней­шее продвижение. Благодаря этим историческим указаниям и обсуждению апорий становится возможным предварительное введение в содержание проблемы.

В отношении первого вопроса — есть ли время нечто имею­щееся в наличии или же оно не таково, а скорее представляет со­бой μή όν*,* в качестве ответа, как кажется, предлагается именно последнее определение. Каким образом может время в целом иметься в наличии, т. е. быть некоторой ούσία, если те части, ко­торые его образуют, не-сущи, и притом [не-сущи] различным способом. Времени принадлежит прошедшее и будущее. Перво­го больше уже нет, второго еще нет. Прошлое и будущее имеют характер ничтожности (Nichtigkeit). Время, как это сформулиро­вал однажды Лотце, имеет как бы две руки, простертые в различ­ных направлениях небытия. Прошлое, а равно и будущее, со­гласно своему понятию именно не есть. *Есть,* no-существу, все­гда только настоящее, только «теперь». Но, с другой стороны, время не составлено из некоторого множества имеющихся в наличии «теперь». Ведь в каждом «теперь» только оно и есть, дру­гих же «теперь» теперь уже нет или еще нет. «Теперь» никогда не есть одно и то же, единственное, но всегда иное, нечто не-то-же-самое и не-одно, нечто многообразное. Но самотожде­ственность и единство суть определения, которые с необходи­мостью принадлежат тому, что само по себе имеется в наличии. Если момент времени, о котором, пожалуй, только и можно ска­зать, что он есть, т.е. если момент «теперь» лишен даже этих определений, то, как кажется, время целиком и полностью отно­сится к не-сущему (μή όν). С помощью этой апории Аристотель, прежде всего, ставит вопрос о способе бытия времени, дабы обсудить некоторые традиционные воззрения относительно способа бытия, а также сущности времени.

Одно из таких воззрений отождествляет время с движением вселенной. 'Η τού όλου κίνησις[[231]](#endnote-231), целокупность сущего, которое движется, и есть само время. Время мыслится здесь в определен­ном смысле еще мифологически. Но мифология имеет свое ос­нование в определенном опыте и есть нечто иное, чем чистая по­эзия или вымысел. То обстоятельство, что в этом мифологиче­ском понимании время отождествляется с движением вселен­ной, не может быть чем-то случайным или произвольным. Вто­рой способ понимать время развивается в том же направлении, но он более определенный. Говорится: время есть ή σφαίρα αύτή[[232]](#endnote-232). Время здесь приравнивают к небесной сфере, которая, вращаясь по кругу, все объемлет и в себе удерживает. Чтобы понять это, мы должны иметь в виду античное представление о мире, согласно которому Земля представляет собой плавающий в океане диск, а вокруг нее — небесная сфера в целом. В ней друг над другом рас­полагаются различные сферы, и в каждой из них закреплены небесные светила. Самая внешняя небесная сфера такова, что она охватывает все, что в собственном смысле слова есть. Она и ее вращение отождествляются со временем. Основа подобного тол­кования, согласно Аристотелю, такова: έν τε τώ χρόνω πάντα έστίν καί έν τή τού őλου σφαίρα[[233]](#endnote-233); все сущее — во времени. Но все, что имеется в наличии, находится также и внутри вращаю­щегося небосвода, который есть не что иное, как внешняя гра­ница сущего. Время и внешняя небесная сфера суть одно и то же. Также и в этом толковании лежит нечто испытанное на опыте: время в его взаимосвязи с вращением небес и, заодно, время как то, *в чем* все сущее. В самом деле, мы говорим: все сущее есть *во* времени. И хотя от этого простодушного объяснения, говорит Аристотель, следует отказаться, все же некоторая оправданная очевидность свидетельствует в пользу того, что время есть нечто сходное с движением, κίνησίς τις. Мы рассуждаем о потоке вре­мени. Мы говорим: время проходит. О κίνησις Аристотель гово­рит также μεταβολή. Это наиболее общее понятие движения, до­словно — перемена (Umschlag). Но движение, согласно своей сущности, есть έν αύτώ κινουμένω, т.е. в самом движущемся или всегда там, где есть само движущееся, κινούμενον или μεταβάλλον. Движение всегда в движущемся, оно не есть нечто такое, что как бы парит над движущимся, но именно само движущееся движется. Однако время, несмотря на это, говорит Аристотель, ό δέ χρόνος όμοίως καί πανταχού καί παρά πάσιν[[234]](#endnote-234), есть *одинако­вым образом,* и повсюду, и *наряду* с каждым движущимся, при каждом движущемся. Тем самым фиксируется отличие времени от движения: движение всегда в движущемся и только там, где дви­жущееся остается движущимся; напротив, время — повсюду (πανταχού), не в некотором определенном месте, и оно не в самом движущемся, но наряду с ним, некоторым образом — при нем. Движение и время различаются тем, как они принадлежат движу­щемуся и тому, что есть во времени, тому, что мы называем внутривременным (das Innerzeitige). Тем самым уже рушится первое предварительное определение, которое напрашивалось раньше: время, мол, само есть некоторое движение. Само время не есть движение, őτι μέν τοίνυν ούκ έστιν κίνησις[[235]](#endnote-235). С другой стороны, нет времени без движения. Результат может быть, тем самым, сформулирован так: время ούτε κίνησις ούτ’ άνευ κινήσεως[[236]](#endnote-236), оно само, правда, не есть движение движущегося, но вместе с тем оно *не есть без* движения. Таким образом, получается, что время в некотором смысле зависит от движения, оно не есть κίνησις, но κινήσεώς τι, *нечто, относящееся к движению,* нечто, находящее­ся в связи с движением движущегося. Проблема, на которую на­целен вопрос о сущности времени, концентрируется вокруг сле­дующего вопроса: τί τής κινήσεώς έστιν[[237]](#endnote-237), что из относящегося к движению есть время?

Тем самым предначертан путь исследования. В главе 11 — *второй главе* сочинения о времени, которая представляет собой его центр, Аристотель достигает результата, т.е. ответа на во­прос, что есть время. Сейчас мы только зафиксируем этот ре­зультат, поскольку позже нам предстоит проследить за истолко­ванием сущности времени более детально. Он гласит: τούτο γάρ έστιν ό χρόνος, άριθμός κινήσεως κατά τό πρότερον καί ύστερον[[238]](#endnote-238): вот что есть время — нечто исчисляемое, что показывает себя в движении по отношению к... и во взгляде на «до» и «после». Или коротко: нечто, исчисляемое в движении, выходящем навстречу в горизонте более раннего и более позднего. Аристотель точнее указывает здесь, что заключено в опыте движения и в какой мере наряду с движением мы сталкиваемся и со временем. Он разъяс­няет, в какой мере и в каком смысле время есть άριθμός, некото­рое число, и как обнаруживается основной феномен времени — τό νύν*,* «теперь».

Это приводит его к необходимости в *третьей главе* (гл. 12) более обстоятельно определить взаимосвязь движения и време­ни и показать, что не только движение происходит во времени и измеряется посредством временем, но и наоборот — время по­средством движения. Так возникает основополагающий вопрос: что означает: нечто есть «во времени»? То обстоятельство, что су­щее — во времени, мы обыкновенно выражаем, называя такое сущее «временным». Впрочем, терминологически мы употреб­ляем выражение «временное» в некотором ином смысле, а для обозначения «бытия во времени» некоторого сущего мы избира­ем выражение *«внутривременность».* Нечто есть во времени, оно внутривременно. Посредством разъяснения понятия внутривременности проясняется также и характеристика времени как чис­ла. Поскольку покой представляет собой предельный случай движения, вместе с определением отношения времени и движения выясняется также отношение времени и покоя. В связи с по­нятием внутривременности оказывается также возможным про­лить свет на отношение времени к вневременному, к тому, что обычно обозначают как безвременное.

*Четвертая глава* (гл. 13) ставит вопрос о единстве времени в многообразии последовательно сменяющих друг друга «теперь». Аристотель хочет показать здесь, каким образом «теперь», τό νύν*,* образует собственно связность времени, συνέχεια, что озна­чает букв, «держаться вместе», латинское continuum, немецкое «Stetigkeit», «непрерывность». Это вопрос о том, в какой мере «теперь» удерживает и собирает в себе время как целое. Все определения времени соотносятся с «теперь». Аристотель присоединяет к объяснению συνέχεια интерпретацию некоторых опреде­лений времени — ήδη, «тотчас», и άρτι «только что», «вот как раз», и далее — πάλαι «некогда» или «однажды», а также έξαίφνης, «вдруг». «Тотчас», «только что», «однажды», «вдруг», «после», «прежде» суть определения, каждое из которых восхо­дит к «теперь». «Только что» увидено из некоторого теперь, когда взгляд направлен вспять, «тотчас» — из некоторого теперь, когда мы как бы смотрим вперед. Эти определения Аристотель не схва­тывает в их внутренней взаимосвязи, он только приводит примеры определений времени, без того чтобы распознать их систематику.

*Пятая глава* (гл. 14) снова возвращается к определению, ко­торое использовалось для дефиниции времени — τό πρότερον и ύστερον, раньше и позже. В ней объясняется *отношение* «раньше» и «позже» *к «до» и «после». —* После этих объяснений Аристотель вновь принимается за первую проблему: где и как есть время? Этот вопрос Аристотель уточняет в VIII книге «Физики», в кото­рой он ставит время в зависимость от вращения неба и от ума (νούς). Время не привязано к определенному движению и опре­деленному месту. В некотором смысле оно есть повсюду. И все же, поскольку по определению время есть нечто исчисляемое, оно может быть лишь там, где есть счет. Счет же есть определенный образ действия, присущий душе. Время в некотором смыс­ле — везде, и все же всякий раз — только в душе. Здесь мы снова сталкиваемся с трудной проблемой: что означает: время — в душе? Эта проблема соответствует вопросу, который мы разби­рали в связи с четвертым тезисом: что означает, что истина в рас­судке? Покуда у нас нет удовлетворительного понятия души, рассудка, т.е. — Dasein, нам трудно сказать, что это значит: вре­мя в душе. Когда говорят, что время есть нечто субъективное, тем самым ничего не добиваются, разве что возникает повод занять­ся совершенно превратно понятыми проблемами.

Возникает вопрос: как могут разное сущее и разное движу­щееся, которое есть во времени, будучи *разным,* быть в *одном и том же* времени. Как возможна одновременность различного? Мы знаем, что вопрос об одновременности, точнее, о возможно­сти интерсубъективной констатации одновременных событий, представляет собой одну из основных проблем теории относи­тельности. Философская разработка проблемы одновременно­сти зависит, во-первых, от определения понятия внутривременности, т.е. от вопроса, как *нечто* вообще есть *во* времени, и, во-вторых, от прояснения вопроса о том, *каким образом* и *где* есть само время, точнее говоря, есть ли время вообще, т. е. может ли оно быть названо сущим.

Поскольку для Аристотеля время — это нечто, относящееся к движению и движением измеряемое, все сводится к тому, чтобы найти наиболее чистое движение, которое измеряет время исход­ным образом. Первая и преимущественная мера для любого дви­жения есть вращение (κυκλοφορία) внешнего неба. Это — круговое движение. Время есть, тем самым, в определенном смысле круг.

Уже из этого краткого обзора видно, что Аристотель развора­чивает ряд центральных проблем, относящихся ко времени, и делает это не без разбора, а в соответствии с их содержательной взаимной скрепленностью. Все же нужно обратить внимание на то, что многие проблемы здесь только затронуты, и даже те из них, что разработаны более детально, вовсе не закрыты для даль­нейшего исследования и новой радикальной проблематизации. Но в целом Аристотелем затронуты все центральные проблемы, которые, так или иначе, обсуждались в ходе дальнейшего разви­тия философии. Можно сказать, что в последующее время так и не удалось выйти существенным образом за пределы аристотеле­вой разработки проблемы времени, за исключением, быть может, некоторых месту Августина и Канта, но и они, тем не менее, в основном придерживались аристотелева понятия времени.

**β) Истолкование аристотелева понятия времени**

После этого обзора аристотелева трактата о времени мы попыта­емся достичь более точного его понимания. При этом мы не ста­нем строго придерживаться текста, но, скорее, попытаемся в не­котором свободном разборе, а иногда и в интерпретации, иду­щей дальше [собственного содержания трактата], ближе позна­комиться с проблемой, как ее видит Аристотель. Мы исходим при этом из уже приведенной дефиниции времени: τούτο γάρ έστιν ό χρόνος, άριθμός κινήσεως κατά τό πρότερον καί ύστερον[[239]](#endnote-239). Вот что есть время: нечто, исчисляемое в движении, выходящем навстречу в горизонте более раннего и более позднего (т. е. когда внимание обращено на «до» и «после»). Поначалу хочется ска­зать, что, благодаря такому определению, феномен, вместо того, чтобы стать более доступным, становится, скорее, более непроницаемым. В этой дефиниции заключено, в первую очередь, следующее: время есть нечто такое, что мы находим в движении, т. е. в некотором движущемся как приведенном в движение ούτε κίνησις ούτ’ άνευ κινήσεως[[240]](#endnote-240). Возьмем простой пример. Указка в вертикальном положении движется по доске слева направо. Мы можем с тем же успехом позволить ей совершать вращательное движение, так что ее нижний конец представляет собой центр вращения. Время есть нечто, относящееся к движению и в дви­жении себя показывающее. Если мы представим себе, как дви­жется или вращается наша указка, то можно спросить: где здесь время, если оно должно относиться к движению? Ведь оно — не свойство указки, не нечто телесное, или обладающее тяжестью, или твердое, оно не есть нечто такое, что относится к протяженности или непрерывности (συνεχές) как таковой, оно [вообще] не есть нечто, оно — не составная часть многообразия точек указки, если мы мыслим указку как линию. Впрочем, Аристо­тель и не говорит, что время есть нечто относящееся к движу­щейся *вещи* как таковой, но к ее *движению.* Но что такое движе­ние указки? Мы говорим: изменение места, т. е. переход из одно­го положения в другое, будь то простой сдвиг или продолжающееся перемещение из одной точки в другую. Время есть нечто, относящееся к движению, а не к движущемуся. Когда мы следим за движением указки, будь то вращение или какое-то иное дви­жение, обнаруживаем ли мы в самом этом перемещении время? Если мы остановим движение, то время,— говорим мы,— все равно идет. Оно идет, пока движение стоит. Так что время не есть движение, и само движение указки не есть время. Впрочем, и Аристотель не говорит, что время есть κίνησις, но κινήσεώς τι, не­что, относящееся к движению. Но как? Движение есть в нашем примере переход указки из одного положения к другому. Движу­щееся как движущееся всякий раз находится в некотором поло­жении. Есть ли время *в* этом положении или, может быть, оно даже сами эти положения? Разумеется, нет: ведь если движущее­ся в своем движении пробегает различные положения, сами они как таковые все еще имеются в наличии как определенные мес­та. Но время, когда указка находилась в таком-то положении, уже прошло. Место остается, время проходит. Но тогда где и ка­ким образом время — *в* движении, примыкает к движению *(an* der Bewegung)? Мы говорим: в ходе движения движущееся нахо­дится в определенное время в определенном месте. Движение есть *во времени,* оно *внутривременно.* Не есть ли тогда время не­что вроде футляра, в который вложено движение? Но поскольку время всегда обнаруживается в движении, этот футляр должен быть чем-то таким, что движение как таковое всегда несет на себе, как улитка несет на себе свой дом. Но если указка покоит­ся, спросим мы вновь, где же тогда время? Неужели в покоящем­ся мы не находим ничего, относящегося ко времени? Или все же находим? Мы говорим: указка *временно* или *на время* оставалась в покое. Мы можем сколько угодно оглядываться на движущееся или на само движение как изменение места, но мы никогда не найдем здесь времени, если будем держаться того, о чем говорит Аристотель.

Конечно, не найдем, должны мы возразить сами себе. Ведь Аристотель не просто говорит нечто неопределенное: время есть нечто, относящееся к движению, но он говорит точнее: άριθμός κινήσεως, *число* движения или, как он формулирует это в одном месте: ούκ άρα κίνησις ό χρόνος άλλ’ ή άριθμόν έχει ή κίνησις[[241]](#endnote-241), время не есть само движение, но [время есть] поскольку движе­ние имеет число. Время есть некоторое число. Каким образом время должно быть числом? Выражение «число» (άριθμός) нуж­но понимать здесь, на этом явно настаивает сам Аристотель, в смысле άριθμούμενον. Время есть число не в смысле числа как та­кового, числа исчисляющего, оно есть число в смысле *исчисляе­мого.* Время как число движения есть исчисляемое в движении. Проделаем один опыт. Что я могу считать в движении указки? Разумеется, поскольку движение представляет собой изменение места, я могу считать отдельные места. Но сколько бы я ни под­считывал эти места, их сумма никогда не даст мне времени. Она составит пройденное указкой расстояние, часть пространства, но не время. Исчислять и численно определять мы можем ско­рость перехода указки от одного места к другому. Что есть ско­рость? Возьмем понятие скорости в физике с = s : t, так что ско­рость представляет собой пройденный путь, деленный на затра­ченное время. Из этой формулы предельно ясно, что в понятии скорости уже спрятано время, поскольку движение требует вре­мени. Но тем самым вовсе не разъяснено, что есть само время. Мы не приблизились ко времени ни на шаг. Что означает, что указка обладает некоторой скоростью? Это означает, кроме всего прочего, вот что: она движется во времени. Движение протекает во времени. Не загадка ли, что каждое движение *требует* време­ни, но все-таки времени не становится от этого меньше. Вообра­зим себе 1000 определенных движений между 10 и 11 часами. А теперь вообразим себе 100 000 движений, происходящих в то же время. Для всех этих движений требуется указанное время. Ста­нет ли его меньше во втором случае, когда оно требуется больше­му числу движений, или оно останется ровно таким же по вели­чине? Если время затрачивается на движение, растрачивается ли оно тем самым вообще? Если нет, то оно, очевидно, не зависит от движения. И все же оно должно быть чем-то исчисляемым в движении. Что время есть нечто, исчисляемое в движении, пред­ставляется голым утверждением Аристотеля. Даже если мы пой­дем так далеко, что будем маркировать изменение положений стержня с помощью счета, так что для каждого положения будет предусмотрено определенное число и тем самым во всяком пере­ходе движущегося от места к месту непосредственно обнаружит­ся нечто исчисляемое, все равно во всем этом мы не откроем вре­мени. Или откроем? Я извлекаю свои часы из кармана, слежу за изменением положения секундной стрелки и отсчитываю одну, две, три секунды, потом — минуты. Эта торопливая стрелка ука­зывает мне время, поэтому она и называется [по-немецки] Zeiger (стрелка, букв. — «указатель»). Я отсчитываю в движении стрел­ки время. Где же оно? Может быть, внутри часового механизма, так что, засунув часы обратно, я положу время в свой жилетный карман? Вы ответите — конечно, нет. Но вопрос остается, где же тогда время? Ведь неопровержимо установлено, что мы отсчиты­ваем время с помощью часов. Часы говорят мне, сколько сейчас времени, так что с их помощью я некоторым образом обнаружи­ваю время.

Мы видим, что Аристотель не так уж неправ, когда он гово­рит: время есть нечто, исчисляемое в движении. В качестве под­тверждения мы даже не нуждаемся в столь изощренной вещи, как современные карманные часы. Когда человек в своем естест­венном и повседневном бытии (Dasein) следит за движением Солнца и говорит: «Наступил полдень, наступил вечер»,— он ус­танавливает время. Так что время оказывается вдруг на солнце или на небесах и больше не в жилетном кармане. Ну, и как же за­стать это чудище у себя дома? Как вообще получается, что мы должны находить время повсюду, где нам приходится следить за движением. Как получается, что мы находим время в движении и что, напротив, его больше нет в наличии там, где движущееся останавливается. На что мы обращаем внимание, *на какой гори­зонт глядим,* когда — не будем отступать от нашего простого при­мера — на закате солнца говорим: «Наступает вечер», и тем са­мым определяем *время* суток. Глядим ли мы на окоем местности, на запад, или же встреча с движущимся, в нашем случае — с солнцем, происходит внутри некоторого другого горизонта?

Дефиниция времени, данная Аристотелем, настолько гени­альна, что она уже фиксирует тот горизонт, в пределах которого мы, говоря об исчисляемом в движении, не должны найти ниче­го иного, кроме времени. Аристотель говорит: άριθμός κινήσεως κατά τό πρότερον καί ύστερον. Мы переводим: Время есть нечто, исчисляемое в движении, с которым мы встречаемся, когда при­нимаем во внимание «до» и «после», в горизонте более раннего и более позднего[[242]](#endnote-242). Время есть не просто нечто, исчисляемое в дви­жении, но нечто, исчисляемое в движении, *поскольку* движение находится в поле внимания, направленного на «до» и «после», когда мы *следим за ним как за движением.* Искомый горизонт есть горизонт более раннего и более позднего. Πρότερον и ύστερον пе­реводится как «раньше» и «позже», но также — как «до» и «по­сле». Первое определение — πρότερον и ύστερον, взятые как «раньше» и «позже», кажется невозможным. «Раньше» и «позже» суть определения времени. Аристотель говорит: время есть не­что, исчисляемое в движении, встречающемся в горизонте вре­мени («раньше» и «позже»). Но ведь это означает: время есть не­что, что встречается в горизонте времени. Время есть исчисляе­мое время. Когда я говорю, что время есть то в движении, что по­казывает себя, когда я слежу за ним как за движением в горизон­те его «раньше» и «позже», дефиниция времени превращается, как кажется, в пустую тавтологию: время есть «раньше» и «поз­же», т. е. *время есть время.* Стоит ли возиться с определением, у которого как бы на лбу написана грубейшая логическая ошибка? И все же мы не должны цепляться за слова. Конечно, «раньше» и «позже» суть феномены времени. Но остается вопрос — действи­тельно ли то, что они подразумевают, совпадает с тем, что подра­зумевается в субъекте определения: время есть время. Возмож­но, второе слово «время» говорит нечто иное и более исходное по сравнению с тем, что Аристотель имеет в виду в самом определе­нии времени. Возможно, аристотелево определение времени во­все не тавтология, просто оно изменяет внутренней взаимосвязи аристотелева феномена времени, т. е. расхожим образом понятого времени, ради более исходного времени, которое мы называем временностью. Время, как говорит Аристотель в своем толко­вании, может быть истолковано, если его само понимают, исходя из времени, т.е. — из *исходного* времени. И стало быть, нет необходимости переводить πρότερον и ύστερον в аристотелевом опре­делении времени через безразличные «до» и «после», так что при этом скрадывается их временной характер (хотя, конечно, и это содержательно оправдано), дабы избежать видимости, будто Аристотель определяет время, исходя из времени. Если ма­ло-мальски понимать сущность времени, то аристотелеву интер­претацию и дефиницию времени следует интерпретировать так, что в ней принятое в качестве времени истолковывается, исходя из времени.

Тот, кто хоть раз увидел эти взаимосвязи, должен как раз тре­бовать, чтобы *в определении времени вышло на свет происхождение расхожим образом понятого времени, т.е. такого времени, с кото­рым мы сталкиваемся ближайшим образом, из временности.* Ведь его происхождение принадлежит его сущности и тем самым тре­бует своего выражения в определении сущности.

Если даже оставить в определении времени [термины] «рань­ше» и «позже», тем самым вовсе еще не показано, в какой мере аристотелево определение затрагивает время, т. е. в какой мере исчисляемое в движении есть время. Что это означает — исчис­ляемое в движении, встреченном в горизонте более раннего и более позднего? Время должно быть чем-то, встречающим дви­жение в определенным образом направленном счете. Присущее такому счету определенное направление взгляда дает о себе знать с помощью κατά τό πρότερον и ύστερον. Что имеется при этом в виду, обнаружится, если мы поймем πρότερον и ύστερον поначалу как «до» и «после», а потом покажем посредством интерпретации, что при этом имеет в виду Аристотель, так что пе­ревод πρότερον и ύστερον как «раньше» и «позже» будет оправдан.

Время должно быть чем-то исчисляемым в движении, при этом — таким исчисляемым, которое кажет себя нам во взгляде на πρότερον и ύστερον. Что при этом имеется в виду, и каким обра­зом во взгляде на «до» и «после» мы проживаем опыт чего-то та­кого, что называется временем, нам и предстоит разъяснить. Время есть κινήσεώς τι, нечто, что встречается в движении. Дви­жению вообще, κίνησις или μεταβολή, принадлежит κινούμενον κινείται — движущееся движется, находится в движении. Наиболее общий характер движения — μεταβολή, т.е. перемена или пе­реход от чего-то к чему-то[[243]](#endnote-243). Простейшая форма движения или перехода, чаще всего привлекаемая Аристотелем для анализа движения, это φορά, переход от одного места (τόπος) к другому, перемена места, перемещение. Это то движение, которое мы знаем из физики. В таком движении κινούμενον (движущееся) есть не что иное, как φερόμενον — переносимое из одного места в другое. Другая форма движения это, к примеру, άλλοίωσις, становление-иным в том смысле, что одно качество изменяется в другое, один определенный цвет — в другой; при этом также со­вершается некоторый переход έκ τινος είς τι, от чего-то к чему-то. Но это «от чего-то к чему-то» не имеет смысла перехода от од­ного места к другому. Перемена цвета может происходить на том же самом месте. Сравнение с άλλοίωσις показывает, что это «от чего-то к чему-то» вовсе не обязательно понимать в пространственном смысле. Мы называем эту структуру движения его *изме­рением* (Dimension) и берем понятие измерения в некотором *со­вершенно формальном смысле,* для которого характер пространст­венноcти не является существенным. Измерение означает *протяжение,* причем протяженность (в длину, ширину, высоту) в смысле пространственного измерения представляет собой мо­дификацию протяжения. Соотносясь с определением έκ τινος είς τι, следует совершенно освободиться от пространственных представлений, что и проделал Аристотель. Увидеть это важно, поскольку в связи с этим определением в новейшее время, и пре­жде всего Бергсоном, аристотелево понятие времени было ис­толковано неправильно, именно в той мере, в какой Бергсон за­ранее истолковывает этот принадлежащий времени характер измерения, соотнося его с движением, как пространственную про­тяженность.

Протяжению принадлежит одновременно и определение, выраженное термином συνεχές, *в-себе-сплоченность,* continuum, *непрерывность.* Этот характер измерения Аристотель обозначает как μέγεθος. Протяженность или величина имеют *исходно не пространственный характер,* но характер протяжения. В понятии и сущности «от чего-то к чему-то» не заключено никакого разрыва (разлома, Bruch), это — сомкнутая в себе простертость. Когда мы схватываем движение в некотором движущемся, наряду с этим с необходимостью схватывается συνεχές*,* непрерывность, а в ней самой έκ τινος είς τι, измерение в исходном смысле, простер­тость (протяженность). В случае изменения места протяжен­ность относится к месту или пространству. Аристотель выражает это положение вещей в обратной последовательности, когда го­ворит: άκολουθεί τώ μεγέθει ή κίνησις[[244]](#endnote-244), движение следует за раз­мерностью (протяженностью) или сопровождает размерность (протяженность). Это предложение нельзя понимать онтически, его нужно понять онтологически. Оно не означает, что из протя­жения или непрерывности онтически проистекает движение, что измерение имеет движение своим следствием. То обстоятельство, что движение следует за непрерывностью или измере­нием, означает, что движению как таковому предшествует со­гласно его сущности размерность (Dimensionalität) и наряду с ней непрерывность. Протяженность и непрерывность уже заключены в движении. Они суть более раннее в смысле априор­ных условий самого движения. Где есть движение, там уже a priori наряду с ним мыслятся μέγεθος и συνεχές (συνέχεια). Это, одна­ко, не означает, что движение тождественно протяженности (пространству) и непрерывности; сказанное явствует уже из того, что не всякое движение есть перемещение, пространствен­ное движение, хотя всякое движение определяется через έκ τινος είς τι. Протяженность имеет здесь некий иной смысл по сравнению со специфически пространственной размерностью. Движение следует за непрерывностью, а эта последняя — за про­тяженностью. Глагол άκολουθεί выражает отношение *априорной фундированности движения* в *непрерывности* и *протяженности.* Аристотель и в других исследованиях употребляет термин άκολουθείν в этом онтологическом значении. Поскольку время есть κινήσεώς τι, нечто, относящееся к движению, это означает, что наряду с временем мыслится также движение или покой. Говоря по-аристотелевски: время сопровождает движение. Ари­стотель прямо говорит: ό χρονος άκολουθεί τή κινήσει[[245]](#endnote-245). Для пе­ремещения получается такая последовательность: многообразие мест — (пространственная) протяженность — непрерывность — движение — время. В обратном порядке, когда мы смотрим на это, исходя из времени, получается вот что: если время есть нечто, относящееся к движению, в нем мыслится заодно упомянутая коренная взаимосвязь, но это вовсе не означает, что время тождест­венно одному из феноменов, мыслимых наряду с ним.

До тех пор пока не схвачен онтологический смысл άκολουθείν, аристотелева дефиниция времени остается непонятной. Или же приходят к ложной интерпретации, как, например, Бергсон, го­воривший, будто время, как его понимает Аристотель, есть пространство. К такой несуразной интерпретации его склонило то обстоятельство, что он понял непрерывное в узком смысле — как пространственную величину. Аристотель не сводит время к про­странству и не определяет его с помощью пространства, как буд­то некоторое пространственное определение входит в дефини­цию времени. Он хочет лишь показать, что время есть нечто, принадлежащее движению, и установить, в какой мере это так. Но для этой цели необходимо обнаружить, что именно со-присутствует в опыте движения и каким образом в этом со-присутствующем становится зримым время.

Чтобы точнее увидеть, в каком смысле время сопровождает движение или его простертость, мы должны сделать для себя бо­лее внятным опыт движения. В опыте времени заодно мыслится движение, непрерывность, протяженность и, если речь идет о перемещении,— место. Если мы следим за движением, то встре­чаемся также и со временем, даже не схватывая его в собствен­ном смысле и не подразумевая явно. В конкретном опыте движе­ния мы удерживаем, в первую очередь, движущееся, т.е. φερόμενον ώ τήν κίνησιν γνωρίζομεν[[246]](#endnote-246), в нем и вместе с ним (движущимся) мы видим движение. Усмотреть движение в чистом виде и как таковое нелегко: τόδε γάρ τι τό φερόμενον, ή δέ κίνησις ού[[247]](#endnote-247), движущееся есть некоторое это-вот, нечто опреде­ленное, в то время как движение не имеет индивидуального, соб­ственным образом запечатлевающего себя характера. Движу­щееся дано нам в своей индивидуальности и «этости», но не движение как таковое. Мы удерживаем в опыте движения движу­щееся, мы видим движение *наряду, заодно* с движущимся, но не как таковое.

Чем отчетливее мы усматриваем движение в движущемся, тем отчетливее усматриваются также непрерывность в совокуп­ности элементов, составляющих непрерывное, континуум точек в многообразии точек некоторой линии. В опыте движения мы направляем взгляд на движущееся, на то место, которое оно вся­кий раз занимает и из которого переходит в некоторое другое. Следя за тем или иным движением, мы схватываем его в опыте, наряду со встречающейся нам последовательностью мест на некотором непрерывном пути. Мы схватываем движение в опыте тогда, когда видим определенное движущееся в его переходе от одного места к другому: как оно переходит оттуда сюда, из неко­торого «оттуда-вон» в некоторое «сюда-вот». Но это требует бо­лее точного определения.

Можно было бы сказать: перемещаться — значит пробегать некую непрерывную последовательность мест, так что я получаю движение, когда собираю воедино пробегаемые места — это «там» и другое «там», все вместе. Когда мы просто пересчитыва­ем отдельные места, т. е. сосчитываем эти единичные «там» вме­сте с единичными «здесь», у нас нет опыта движения. У нас есть опыт движения, т.е. перехода, когда мы видим движущееся в пе­ремене места — от «там» к «здесь», т.е. когда мы не просто берем места в их соседстве друг с другом, но берем это «там» как «то, откуда», а это «здесь» как «то, куда», т. е. не просто некоторое «там», а потом снова некоторое «там», но «оттуда» и «сюда». Мы должны видеть наперед данную совокупность мест, некоторое многообразие точек в горизонте «оттуда» — «сюда». Именно это Аристотель хочет в первую очередь сказать своим определением: πρότερον καί ύστερον. «Там» — не любое место; напротив, «то-откуда» есть нечто *предшествующее.* Равно и «то-куда» — не любое «здесь», но как ближайшее «то-куда» оно есть нечто *последующее.* Если мы, таким образом, видим многообразие мест в горизонте «оттуда — сюда» и в этом горизонте пробегаем отдельные места, то, поскольку мы видим движение, переход, мы удерживаем пре­жде пройденное место как «то-откуда» и находимся в ожидании последующего места как «того-куда». Удерживая предыдущее и ожидая последующее, мы видим переход как таковой. Когда мы, так удерживая предыдущее и ожидая последующее, следим за переходом и за отдельными местами (которые могут простирать­ся сколь угодно далеко) в пределах перехода как целого, мы боль­ше не фиксируем отдельные места как единичные точки или как произвольным образом противопоставленные друг другу «там» и «здесь». Чтобы схватить особое удерживание предыдущего и ожидание наступающего, мы говорим: «сейчас здесь, а до это­го — там, потом — там». Иначе говоря, каждое «там» в его взаимосвязи с «от чего-то — к чему-то» есть «теперь — там», «те­перь — там», «теперь — там». Мы всякий раз говорим, поскольку видим многообразие точек в горизонте πρότερον и ύστερον — по ходу движения некоего предмета: «теперь-здесь», «теперь-там». Лишь поскольку мы так молчаливо приговариваем, мы можем, глядя на часы, отсчитывать время. Когда мы смотрим на часы, то говорим вполне естественно и непринужденно: «теперь». И это — что мы говорим «теперь» — вовсе не разумеется само собой, но за счет того, что мы говорим так, мы уже наперед даем часам время. Его нет в самих часах, но тем, что мы говорим «теперь», мы напе­ред даем часам время, а они дают нам количество «теперь»[[248]](#endnote-248). То, что исчисляется в исчисляющем слежении за некоторым перехо­дом в горизонте έκ τινος είς τι, выговорено оно или нет, суть [различные] «теперь». Мы исчисляем некую последователь­ность «теперь», «тогда» и «потом». «Потом» — это «еще-не-теперь» или «теперь-еще-не», «тогда» — это «теперь-уже-не» или «уже-не-теперь». И «потом», и «тогда» имеют характер «теперь», связь с «теперь». Аристотель говорит в одном месте совсем ко­ротко, не проводя анализа в полном смысле этого слова (хотя без надлежащего анализа вся аристотелева интерпретация времени непонятна): τώ φερομένω άκολουθεί τό νύν[[249]](#endnote-249), «теперь» *следует* за движущимся, т. е. переходящим от одного места к другому. Это оз­начает, что «теперь» усматривается в опыте движения совместно с движением. Поскольку «теперь» *усматривается* совместно, это означает для Аристотеля, что оно в широком смысле совместно *исчисляется (при-числяется,* присчитывается). Это при-считываемое в следовании за движением, т. е. это при-говариваемое «те­перь», вот что такое время. Ηι δ’ άριθμητόν τό πρότερον καί ύστερον, τό νύν έστιν[[250]](#endnote-250). «Теперь» как исчисляемое само является ис­числяющим, исчисляющим места, поскольку движущееся пробе­гает их как места движения. Время как άριθμός φοράς есть исчис­ляемое — исчисляющее. Аристотелева интерпретация времени, когда он говорит: время есть нечто, исчисляемое в движении, по­скольку я вижу движение в горизонте έκ τινος είς τι, «от чего-то к чему-то», весьма точно отражает сам феномен.

О πρότερον и ύστερον Аристотель говорит в одном месте: τό δή πρότερον καί ύστερον έν τόπω πρώτόν έστιν[[251]](#endnote-251), предшествую­щее и последующее суть, в первую очередь, в месте, в последова­тельном изменении мест. Он думает здесь о «до» и «после» еще без всякой временной определенности. Аристотелево определе­ние времени можно предварительно понять так: время есть не­что, исчисляемое в движении, поскольку опыт движения дан в горизонте «до» и «после». Это исчисляемое обнаруживает себя, однако, как «теперь». Сами «теперь» сказываются и понимаются лишь в горизонте более раннего и более позднего. Но «по отно­шению к 'до' и 'после'» и «в горизонте более раннего и более позднего» — не одно и то же. Последнее есть интерпретация пер­вого[[252]](#endnote-252). Если мы возьмем πρότερον и ύστερον поначалу в смысле «до» и «после», как предшествующее и последующее, то генезис аристотелева определения времени становится более внятным. Если же мы сразу поймем πρότερον и ύστερον как «раньше» и «позже», это определение поначалу кажется нелепым, но это лишь свидетельствует о том, что в нем заключена центральная проблема: вопрос об истоке самого «теперь». Первый перевод дает дословное понимание, второй уже в значительной степени заключает в себе некую интерпретацию.

Мы умышленно перевели аристотелево определение време­ни так: нечто, исчисляемое в движении, поскольку оно увидено в горизонте более раннего и более позднего. Мы уже истолковали πρότερον - ύστερον в более узком смысле, который проступает только тогда, когда мы продвигаемся вперед в интерпретации «до» и «после». Но опыт «до» и «после» уже сам по себе заранее предполагает опыт времени, опыт более раннего и более поздне­го. Аристотель явно разрабатывает понятие «до» и «после» в кни­ге ∆ «Метафизики» (гл. 11, 1018 b 9 ff.). В сочинении о времени он колеблется в толковании значения πρότερον - ύστερον. По пре­имуществу он прямо берет в качестве такового «раньше» и «поз­же», а не столько «до» и «после». Он говорит так: они имеют άπόστασις πρός τό νύν[[253]](#endnote-253)*,* отстояние по отношению к «теперь»; в «после» всегда домысливается «теперь» как «теперь-еще-не», равно и в «тогда» [уже мыслится «теперь»] как «теперь-уже-не». «Теперь» есть граница проходящего и приходящего.

«Теперь», которые мы считаем, сами суть *во* времени, т. е. со­ставляют время. «Теперь» обладает некоей особой двуликостью, которую Аристотель выражает следующим образом: καίσυνεχής τε δή ό χρόνος τώ νύν, καί διήρηται κατά τό νύν[[254]](#endnote-254)*.* Благодаря «те­перь» время становится в себе сплоченным, т.е. специфическая непрерывность времени коренится в теперь, с другой стороны, время заодно и расчленяется по отношению к теперь, артикули­руется на «уже-не-теперь» — «раньше» и «еще-не-теперь» — «позже». Только по отношению к «теперь» мы схватываем «по­том» и «некогда», «раньше» и «позже». «Теперь», которое мы ис­числяем, следя за движением, есть всякий раз иное. Τό δέ νύν διά τό κινείσθαι τό φερόμενον αίεί έτερον[[255]](#endnote-255), «теперь» за счет передви­жения перемещающегося есть всегда иное, т.е. продвижение от одного места к другому. В каждом «теперь» «теперь» есть нечто иное, но каждое иное «теперь» есть, тем не менее, именно как «теперь», всегда «теперь». Всякий раз различные «теперь» суть *как различные* все же всегда в точности одно и то же, а именно — «теперь». Аристотель очерчивает эту особую сущность «теперь» и, тем самым, сущность времени — коль скоро он интерпретиру­ет время исключительно исходя из «теперь» — настолько точно, насколько это возможно только в греческом языке и едва ли вос­производимо по-немецки: τό γάρ νύν τό αύτό ő ποτ’ ήν, τό δ’ είναι αύτώ έτερον[[256]](#endnote-256), «теперь» есть то же самое в отношении того, чем оно всякий раз уже было,— т.е. в каждом «теперь» оно есть «теперь»; его essentia, его «что» есть всегда *то же самое* (ταύτό), и все же каждое «теперь» в каждом «теперь» согласно своей сути (Wesen) есть нечто иное, τό δ’ είναι αύτώ έτερον, быть «теперь» значит всякий раз *быть иным* (как-бытие — existentia — έτερον). Τό δέ νύν έστι μέν ώς τό αύτό, έστι δ’ ώς ού τό αύτό[[257]](#endnote-257), «теперь» в определенном смысле всегда то же самое, в определенном же смысле оно никогда не бывает тем же самым. «Теперь» артикули­рует и ограничивает время в отношении более раннего и более позднего. Оно есть, во-первых, всякий раз то же самое, но оно есть, во-вторых, всякий раз не то же самое. Поскольку оно — в ином и иное (представим себе смену мест), оно есть всякий раз нечто иное. Это составляет его текущее «теперь»- бытие, его инаковость. Но то, чем оно (как то, чт***о*** оно есть) всякий раз уже было, а именно — «теперь», вот это — то же самое.

Пока мы не хотим вдаваться в проблему самой структуры времени [как она мыслится], исходя из многообразия «теперь». Вместо этого мы спрашиваем: что кроется в том обстоятельстве, что Аристотель интерпретирует время как исчисляемое или как число? Что он хочет сделать явным в первую очередь, когда под­черкивает численный характер времени? Что дает характеристи­ка времени как числа для определения того, что мы назвали внутривременность? Что означает «во времени»? Как можно, ис­ходя из характеристики времени как числа, определить бытие времени?

Что важно в том, что Аристотель придает времени характер числа? Что он видит во времени? Время есть число как нечто, ис­числяемое в движении, в последовании мест, которые пробегает движущееся [тело], т.е. нечто, исчисляемое постольку, посколь­ку мы следим в движении за переходом как таковым и при этом говорим «теперь».

Тем не менее, вовсе недостаточно подчинить множество «те­перь» в качестве некоторой рядоположенной структуры много­образию точек, так что при этом «теперь» мыслятся как покоя­щиеся и неподвижно выстроившиеся в одну линию. Нельзя тол­ковать этот разговор о времени как последовательности «теперь» ложно, нельзя переводить его в разговор о *пространственном* в том смысле, что время есть-де некоторая линия, т.е. последова­тельность точек. «Теперь» есть исчисляемое, но вовсе не в счете одной и той же точки. Время — не многообразие пригнанных друг к другу теперь, поскольку каждое «теперь» в каждом «те­перь» больше уже не есть, поскольку, как мы видели ранее, времени принадлежит удивительная простертость в обе стороны не­бытия. «Теперь» не подчинено никакой неподвижной точке как [своего рода] точка и поэтому не может принадлежать точке, по­скольку оно по своей сути — начало и конец. В «теперь» как таковом уже заключено указание на больше-не и еще-не. Эти больше-не и еще-не не пристегнуты к «теперь» как нечто постороннее, они относятся к содержанию самого «теперь». «Теперь» в силу этого содержания, состоящего в некотором внутреннем измерении, имеет в себе *характер перехода.* «Теперь» как таковое есть уже нечто преходящее-переходное. Оно — не точка рядом с другой точкой, ведь для таких двух точек еще требуется некото­рое связующее опосредование, но «теперь» — в себе самом пере­ход. Поскольку оно имеет в себе особую простертость, мы можем схватывать ее в большей или меньшей мере. Глубина внутренне­го измерения некоего «теперь» различна: теперь в этот час, те­перь в эту секунду. Это различие в глубине измерения возможно лишь потому, что «теперь» в самом себе размерно. Время не спрессовано из «теперь» в качестве их суммы, но наоборот, толь­ко по отношению к «теперь» мы можем определенным образом артикулировать простертость времени. Подчинение многообра­зия «теперь» («теперь» взято как переход) некоторому многооб­разию точек (линии) не лишено определенной правоты лишь в том случае, если сами точки линии мы будем рассматривать как изображающие начало и конец, т.е. — как образующие переход в континууме, а вовсе не как имеющиеся в наличии — один рядом с другим — элементы. Из невозможности подчинить множество «теперь» изолированным точкам как элементам линии выявля­ется, что само *«теперь»* есть *континуум потока времени, а* не элемент континуума. Поэтому «теперь» в своем следовании движе­нию не могут разбить его в некоторую совокупность неподвиж­ных элементов, но в «теперь» нечто, совершающее переход, ста­новится достижимым и мыслимым в своем переходе, а непод­вижное — в своей неподвижности. Отсюда следует, в свою оче­редь, что само «теперь» не движется и не покоится, т.е. оно — не «во времени».

*«Теперь»,* а это значит — время, говорит Аристотель, *согласно своей сущности никогда не есть граница,* поскольку как переход и измерение (Dimension) оно открыто в сторону «еще-не» и «уже-не». Границей в смысле замыкания, завершения, некото­рого «дальше-не» «теперь» бывает только *случайным образом* — в отношении чего-то такого, что *в* некотором «теперь» или *к* опре­деленному моменту времени прекращается. Прекращается не «теперь» как «теперь». «Теперь», согласно своей сущности, уже есть «еще-не», уже привязано к наступающему как некое измерение, хотя сказываемое через «теперь» движение вполне может и прекратиться в этом «теперь». Я могу маркировать некоторую границу с помощью «теперь», но оно само, взятое в континууме времени, не имеет характера границы. «Теперь» — *не граница, но число,* не πέρας, но άριθμός. Аристотель явно выделяет смысл «теперь» как числа — άριθμός, в противовес его толкованию в ка­честве границы πέρας. Границы чего бы то ни было суть то, что они суть, только в единстве с сущим, которое они ограничивают. Для числа это неверно. Число вовсе не привязано к тому, что оно считает. Число может определять нечто и без того, чтобы, в свою очередь, зависеть от содержания и способа бытия исчисляемого. Я могу сказать: «десять лошадей» Здесь «десять» определяет именно лошадей, но в самой десятке нет ничего от лошадей или их способа бытия. Десятка не есть граница множества лошадей как лошадей, ведь я могу с ее помощью с таким же успехом давать численные определения кораблям, треугольникам или деревь­ям. Характерное свойство числа заключается в том, что оно так определяет (в греческом смысле, что также значит — ограничи­вает) нечто, что само число остается независимым от ограничи­ваемого. Время как число, охарактеризованное нами как исчисляюще-исчисляемое, не принадлежит самому сущему, которое оно исчисляет. Когда Аристотель говорит, что время есть нечто, исчисляемое в движении, он хочет подчеркнуть тем самым, что мы, именно исходя из «теперь», исчисляем и определяем движе­ние как переход и что поэтому это исчисляющее исчисляемое не относится к *вещному содержанию* движущегося или его *способу бытия* и также не привязано к движению как таковому. Тем не менее, время встречается в исчисляющем слежении за движени­ем как нечто исчисляемое. Тем самым обнаруживается некий особый характер времени, который позже у Канта был истолко­ван в некотором определенном смысле как форма созерцания.

Время есть число, а не граница, но как число оно способно также измерять то, по отношению к чему является числом. Вре­мя — не только исчисляемое, но как это исчисляемое оно само может быть исчисляющим в смысле меры. Лишь поскольку время есть число в смысле исчисленного «теперь», оно может стать чис­лом *как мерой,* т.е. может само исчислять в смысле измерения. Это различение в [понятии] «теперь» как числа вообще, как исчисляемого и как исчисляющего исчисляемого, а также отграничение времени как числа от границы составляет существенное содержа­ние того трудного места в аристотелевом трактате о времени, ко­торое мы сейчас разобрали только вкратце. Аристотель говорит: τό δέ νύν διά τό κινείσθαι τό φερόμενον αίεί έτερον[[258]](#endnote-258), «теперь», поскольку оно представляет собой нечто исчисляемое, относя­щееся к переходу, есть вместе с совершающим переход [телом] всегда иное»."Ωσθ’ ό χρόνος άριθμός ούχ ώς τής αύτής στιγμής[[259]](#endnote-259), поэтому время не есть число по отношению к одной и той же точ­ке как точке, иными словами, «теперь» не есть некий точечный элемент непрерывного времени. Напротив, хотя «теперь» подчи­нено некоторой точке, некоторому месту в движении, как переход оно всегда уже выходит за пределы точки. Как переход оно всегда смотрит и назад, и вперед. Оно не может быть подчинено некото­рой изолированной точке как своей собственной, поскольку оно есть начало и конец: őτι άρχή καί τελευτή, άλλ’ ώς τά έσχατα τής γραμμής μάλλον[[260]](#endnote-260). Время есть число некоторым образом так, что оно определяет самую внешнюю [позицию] точки[[261]](#endnote-261) по отношению к обеим сторонам окружающей ее протяженности как пере­ход. Это число относится к точке и само как «теперь» не есть *часть* времени, как если бы время складывалось из «теперь» как из час­тей. Но каждая часть имеет характер перехода, т.е. не является ча­стью в собственном смысле. Поэтому Аристотель прямо говорит: ούδέν μόριον τό νύν τού χρόνου, ούδ’ ή διαίρησις τής κινήσεως[[262]](#endnote-262), поэтому «теперь» — не часть времени, но всегда — само время, и, поскольку оно не есть часть, движение, будучи измерено време­нем, само тоже не распадается на части. Поскольку «теперь» есть переход, оно позволяет открыть доступ к движению *как движе­нию,* т.е. в его ненарушаемой переходности. То обстоятельство, что «теперь» есть граница в том смысле, в каком я могу сказать: «в некотором 'теперь' движение прекращается, здесь оно оста­навливается», есть нечто привходящее, συμβεβηκός, по отноше­нию к «теперь» и не затрагивает его сущности.

«Теперь» есть то, что оно есть, ή δ’ άριθμεί, постольку оно ис­числяет, т.е. служит числом. Время как «теперь» есть не граница, а переход, и как переход — возможное число, возможная число­вая мера движения. Оно измеряет движение или покой таким образом, что при этом фиксируется некоторое определенное дви­жение, некоторая определенная перемена или продвижение се­кундной стрелки от одной черточки к следующей, и этой числен­ной мерой измеряется все движение. Поскольку «теперь» есть переход, оно всегда измеряет некоторое «от — до», оно измеряет некоторое «как долго», некоторую длительность. Время как число выделяет определенное движение в некоторых границах. Так выделенное движение предназначено для того, чтобы промерить целиком то движение, которое предстоит измерять: μετρεί δ’ ούτος τήν κίνησιν τώ όρίσαι τινά κίνησιν ή καταμετρήσει τήν őλην[[263]](#endnote-263). Поскольку время есть δ’ άριθμός, оно есть также μέτρον. Эта измеренность движущегося относительно его движения, это μετρείσθαι, есть не что иное, как τό έν χρόνω είναι[[264]](#endnote-264), «бытие дви­жения во времени». «Вещи суть во времени» означает, согласно Аристотелю, не что иное, как «они измеряются временем в силу того, что время имеет характер перехода». *Внутривременность* вещей и событий нужно отличать от способа, которым «теперь», «раньше» и «позже» суть во времени. Έπεί άριθμός ό χρόνος, τό μέν νύν καί τό πρότερον καί őσα τοιαύτα ούτως έν χρόνω ώς έν άριθμώ μονάς καί τό περιττόν καί άρτιον (τά μέν γάρ τού άριθμοΰ τι, τά δέ τοΰ χρόνου τί έστιν) τά δέ πράγματα ώς έν άριθμώ τώ χρόνω έστίν. Εί δέ τοΰτο, περιέχεται ύπό χρόνου ώσπερ <καί τά έν άριθμώ ύπ’ άριθμού> καί τά έν τόπω ύπό τόπου[[265]](#endnote-265). Действитель­но, «теперь» сами суть некоторым образом во времени, посколь­ку они образуют время. Но движение и движущееся есть во вре­мени не в том смысле, что они принадлежат самому времени, но так, как исчисляемое есть в числе. В самих числах как таковых есть четное и нечетное, но в числах исчисляющих есть в опреде­ленном смысле также исчисленное. Как исчисленное есть в чис­ле, так движение есть во времени. То, что есть во времени, дви­жущееся, περιέχεται ύπ’ άριθμοΰ[[266]](#endnote-266) — охватывается исчисляющим числом. Время само не принадлежит движению, но *охватывает* его. Внутривременность сущего означает: *быть охваченным* вре­менем («теперь») как числом (исчисляемым). Когда подчеркива­ется момент περιέχεσθαι, быть-охваченным, то тем самым гово­рится, что само время не принадлежит сущему, которое есть *во* времени. Поскольку с помощью времени мы измеряем сущее, движущееся или покоящееся, мы возвращаемся от времени, из­меряющего и охватывающего движущееся, к тому, что должно служить мерилом. Время, если мы по-прежнему используем об­раз охвата, есть по сравнению с движениями и, вообще, сущим, движущимся или покоящимся, нечто такое, что лежит *дальше во­вне* (weiter drauβen ist). Время удерживает в своем охвате, *о-держивает* (umhält) движущееся и покоящееся. Мы именуем это с помощью выражения, о благозвучии которого можно спорить, мы го­ворим: время имеет характер *о-держания* (Um-halt), поскольку су­щее, движущееся и покоящееся, им одержимо. Правильно поняв суть дела, мы можем назвать время как одержание содержащим вместилищем (Behälter), если при этом мы берем «вместилище» не в буквальном смысле — как стакан или сундук — но лишь так, чтобы удержать формальный [смысл] среды одержания.

Поскольку сущее одержимо временем, требуется, чтобы *до* сущего, до движущегося и покоящегося само время, смыкаясь вокруг сущего, каким-то образом уже было. Кант называет вре­мя «то-внутри-чего (das Worinnen) некоторого порядка». Оно есть некий всеохватный горизонт, внутри которого уже-наперед-данное может быть упорядочено как [следующее] одно за другим.

Время измеряет, говорит Аристотель, в силу присущего ему характера перехода всегда только движущееся или — как пре­дельный случай движущегося — покоящееся. Μετρήσει δ’ ό χρόνος τό κινούμενον καί τό ήρεμοΰν, ή τό μέν κινούμενον τό δέ ήρεμοΰν[[267]](#endnote-267). Время измеряет движущееся и покоящееся, поскольку одно есть движущееся, а другое покоящееся. Время измеряет движение в движущемся: πόση τις[[268]](#endnote-268), *насколько велик* переход, т. е. *сколько* имеется *«теперь»* в некотором определенном переходе от чего-то к чему-то. Время измеряет движущееся ούχ άπλώς έσται μετρητόν ύπό χρόνου, ή ποσόν τί έστιν, άλλ’ ή ή κίνησις αύτοΰ ποσή[[269]](#endnote-269), оно измеряет движущееся не просто как находящееся в движении сущее, каковым оно является; если движется камень, время измеряет не камень как таковой в его специфической про­тяженности, но камень, поскольку он движется. Измеряется дви­жение, и только движение измеримо временем, поскольку время в соответствии со своим характером перехода всегда уже подразу­мевает нечто, совершающее переход, переменное или, соответст­венно,— покоящееся. Поскольку движение, соответственно,— покой, могут быть измерены временем, а быть измеренным вре­менем означает «быть во времени», движущееся и покоящееся и только движущееся и покоящееся суть во времени. Потому мы и говорим: геометрические отношения и факты являются вневре­менными, поскольку они не могут двигаться, а поэтому также и не покоятся. Треугольник не покоится, поскольку он не движется. Он по ту сторону покоя и движения, а потому — не охвачен и не охватываем временем, как его мыслит Аристотель.

Вместе с интерпретацией внутривременности сказано заод­но, *что есть* возможное внутривременное и, с другой стороны, каким образом есть вневременное. Так что становится все по­нятней, в какой мере время есть нечто исчисляемое в движе­нии. άμα γάρ κινήσεως αίσθανόμεθα καί χρόνου[[270]](#endnote-270), — заодно с дви­жением мы воспринимаем, глядя на движущееся, и время. Где происходит опыт движения, там открывается и время. Καί γάρ έάν ή σκότος καί μηδέν διά τοΰ σώματος πάσχωμεν, κίνησις δέ τις έν τή ψυχή ένή, εύθύς άμα δοκεί τις γεγονέναι καί χρόνος[[271]](#endnote-271). Вовсе не необходимо, что мы находим движение среди имею­щегося в наличии. Даже когда темно, т. е. когда темнота скрыва­ет от нас сущее, скрывает то, что имеется в наличии, если при этом мы обладаем опытом самих себя, т.е. действий (Verhaltungen) нашей души, то вместе с этим опытом εύθύς άμα, сразу же заодно всегда дано время. Ведь даже действия души подпадают под общее определение движения — движения в том широком смысле, в каком оно понимается у Аристотеля, не обязательно понятого как смена мест. Подобные действия сами по себе не пространственны, но они переходят одно в другое, одно сменяется другим. Мы можем, действуя так-то и так-то, удерживать себя при некотором [предмете]. Вспомним о том месте из *De interpretatione,* где сказано: ίστησι ή διάνοια[[272]](#endnote-272), мыш­ление неподвижно стоит при [своем предмете]. Так что и душа имеет характер движущегося. Даже если нам не дано в опыте че­го-либо движущегося в смысле имеющегося в наличии, все же в опыте самих себя раскрывается движение в самом широком смысле, и вместе с ним — время.

Отсюда возникает, однако, одна трудная проблема. Πότερον δέ μή ούσης ψυχής είη άν ό χρόνος ή ού[[273]](#endnote-273): если нет никакой души, то есть ли тогда время или его нет? Аристотель интерпретирует это точнее: άδυνάτου γάρ őντος είναι τοΰ άριθμήσοντος άδύνατον καί άριθμητόν τι είναι, ώστε δήλον őτι ούδ’ άριθμός. Άριθμός γάρ ή τό άριθμητόν. Εί δέ μηδέν άλλο πέφυκεν άριθμείν ή ψυχή καί ψυχής νοΰς, άδύνατον είναι χρόνον ψυχής μή ούσης, άλλ’ ή τοΰτο ő ποτε őν έστιν ό χρόνος, οίον εί ένδέχεταικίνησιν είναι άνευ ψυχής. Τό δέ πρότερον καί ύστερον έν κινήσει έστίν. Χρόνος δέ ταΰτ’ έστιν ή άριθμητά έστιν[[274]](#endnote-274). Время есть нечто исчисляемое. Если нет никакой души, то нет и счета, нет исчисляющего, но если нет ничего исчисляющего, то нет и ничего, что можно исчислять и нет исчисляемого. Если нет души, то нет и времени. Аристо­тель формулирует это в виде вопроса и в то же время **подчерки- чт*о[[275]](#endnote-275)*** оно есть, есть само по себе, подобно тому, как движение мо­жет существовать и без души? Но он также подчеркивает, что [структура] «до» — «после», представляющая собой конститу­тивное определение времени, есть *в* движении, и само время есть ταΰτα, т.е. «до» и «после» как *исчисляемые.* [Свойство] быть ис­числяемым, несомненно, принадлежит сущности времени, так что, если нет счета, то нет и времени, и наоборот. Аристотель не вдается в разбор этого вопроса, он только затрагивает названную проблему, и это ведет к вопросу, *как* есть само время.

Благодаря интерпретации «бытия во времени» мы видели, что время как всеохватное, как то, *в чем* происходят природные процессы, в некотором роде объективней, чем все объекты. С другой стороны, мы также видим, что оно есть лишь при усло­вии, *что есть душа.* Оно объективней, чем все объекты и вместе с тем — субъективно, в том смысле, что оно есть только тогда, ко­гда есть субъекты. *Что* же такое время и *как* оно есть? Есть ли оно только нечто субъективное или только нечто объективное, или оно — ни то, ни другое? Мы знаем уже из предшествующих разъяснений, что понятия «субъект» и «объект», как их сегодня употребляют, остаются онтологически неопределенными, и по­тому они недостаточны, чтобы определить, в первую очередь, то сущее, которое есть мы сами и которое подразумевают, говоря «душа» или «субъект». Мы с самого начала пойдем по ложному пути, если будем рассматривать вопрос о бытии времени в рам­ках такой альтернативы: принадлежит ли оно субъекту или объ­екту? Можно развивать бесконечную диалектику, так и не сказав ничего хоть как-то относящегося к делу, покуда не установлено, *каким образом* есть бытие самого Dasein; не обстоят ли дела так, что Dasein, поскольку оно экзистирует, есть нечто более внеш­нее, чем любой объект, и вместе с тем — более внутреннее (субъ­ективное), чем любой субъект, т.е. душа (поскольку временность как трансценденция есть открытость). Мы уже указывали ранее, что феномен мира свидетельствует о чем-то в этом роде. По­скольку Dasein экзистирует, а это значит — оно есть в некотором мире, всякое встречающее его наличное с необходимостью — внутримирное, т.е. — о-держимое миром. Мы увидим, что на деле *феномен времени,* понятый в некотором более исходном смысле, *связан с понятием мира* и тем самым — *со структурой вот-бытия как таковой.* Но поначалу мы должны обозначить наше затруднение, как его фиксирует Аристотель. Время есть «до» и «после», поскольку они исчисляются. Как исчисляемое оно не есть нечто само по себе наличное до исчисления. Времени без души нет. Хотя оно так зависит от счета чисел, отсюда не следует, что оно есть нечто психическое, нечто в душе. Одновремен­но — оно έν παντί, всюду, έν γή — на земле, έν θαλάττη — на море, έν ούρανώ — на небе[[276]](#endnote-276). Время — повсюду и все же — нигде, и все же — только в душе.

Самое существенное для понимания предшествующей ин­терпретации аристотелева понятия времени заключается в том, чтобы правильно осмыслить понятие άκολουθείν, следования. Оно подразумевает некоторое онтологическое отношение фун­дирования, имеющееся между временем, движением, непрерыв­ностью и измерением (Dimension). Из этого понятия фундиро­вания нельзя заключить, что Аристотель отождествляет время с пространством. Но, пожалуй, становится ясно, что он, ставя вре­мя в непосредственную связь с движением в смысле перемеще­ния, устанавливает процедуру измерения (Messung) времени так, как это предначертано в естественном понимании и естествен­ном опыте времени. Аристотель дает по этому поводу лишь одно явное толкование. Из способа взаимосвязи последовательности «теперь» с движением было видно, что само «теперь» имеет ха­рактер перехода, что оно как «теперь» всякий раз есть «теперь-еще-не» и «теперь-уже-не». На основании этой черты перехода оно приобретает особую способность измерять движение как та­ковое, как μεταβολή. Поскольку «теперь» никогда не есть просто точка, но — в себе самом переход, «теперь» по своей сущности никогда не есть граница, но число. Численный характер «теперь» и времени вообще постольку должен считаться существенным для основательного понимания времени, поскольку только из него становится понятным, что именно мы называем внутривременностью. Внутривременность означает, что каждое сущее есть во времени. Бытие во времени Аристотель интерпретирует как измеренность временем. Само время может быть измерено, по­скольку оно, со своей стороны, есть нечто исчисляемое и как ис­числяемое в свою очередь может исчислять, исчислять в смысле измерения, т.е. собирания вместе некоторого определенного «сколько».

Одновременно из численного характера времени вытекает та его особенность, что оно охватывает или о-держивает сущее, которое есть в нем, что оно по отношению к объектам есть не­что еще более объективное, чем они сами. Отсюда возникает вопрос о бытии времени и о связи времени с душой. Тенденция относить время к душе, которую мы находим у Аристотеля и впоследствии в еще более подчеркнутом виде у Августина, тен­денция, которая и дальше продолжает служить приметой обсу­ждения традиционного понятия времени, привела нас к сле­дующей проблеме: в какой мере время объективно и в какой мере субъективно. Мы видели, что в таком виде вопрос не толь­ко нельзя разрешить, но и поставить, поскольку оба понятия «субъект» и «объект» сами должны быть поставлены под вопрос. Мы увидим, почему нельзя сказать, ни что время есть не­что объективное в том смысле, что оно относится к объектам, ни что оно есть нечто субъективное, т.е. наличествует в субъек­те. Окажется, что такая постановка вопроса невозможна. Одна­ко оба ответа: время объективно и время субъективно, опреде­ленным образом найдут свое оправдание в более исходном по­нятии самой временности. Эту временность мы и попытаемся теперь определить точнее, исходя из времени, понятого расхо­жим образом.

***б) Расхожее понимание времени и восхождение к исходному времени***

Из аристотелевой интерпретации понятия времени выяснилось, что Аристотель характеризует время исходно как последователь­ность «теперь»; причем, следует обратить внимание, что «те­перь» не являются частями, из которых, как из кусков, составле­но целое времени. Уже сам способ, каким мы перевели — а зна­чит истолковали — аристотелево определение времени, должен был дать понять, что Аристотель определяет время как нечто, ис­числяемое в движении, исходя из времени же, коль скоро дефи­ниция времени дается по отношению к более раннему и более позднему. Вместе с тем, мы подчеркивали, что аристотелева де­финиция времени не заключает в себе никакой тавтологии, но что Аристотеля принуждает говорить так сама суть дела. Аристо­телева дефиниция времени вообще никакая не дефиниция в школьном смысле этого слова. Она характеризует время, опреде­ляя, каким образом к тому, что мы называем временем, *открыва­ется доступ.* Она представляет собой дефиницию или характе­ристику *доступа.* Вид того, что подлежит дефиниции, задается единственно возможным способом доступа к нему: исчисляю­щее восприятие движения как движения есть заодно и воспри­ятие исчисляемого как времени.

То, что Аристотель представляет как время, *соответствует расхожему донаучному пониманию времени.* Время, известное всем и каждому, указывает *в соответствии со своим собственным феноменологическим содержанием* на некое исходное время, на *временность.* Но здесь важно вот что: аристотелева дефиниция времени есть только *подступ* к его интерпретации. Характерные свойства времени, понятого расхожим образом, должны дать себя понять из исходного времени. Если мы ставим перед собой подобную задачу, то это означает: мы должны разъяснить, в ка­кой мере *«теперь» как «теперь» имеет характер перехода;* в какой мере время как *«теперь», «тогда» и «потом» о-держивает сущее* и как таковое одержание наличного есть нечто еще более объек­тивное и еще в большей степени наличное, чем все прочее (внутривременность); в какой мере время есть *no-существу нечто ис­числяемое* и каким образом ему принадлежит то, что оно *всегда выявлено.*

Расхожее понимание времени заявляет о себе явно и ближай­шим образом в употреблении часов. При этом безразлично, на­сколько эти часы хитроумно устроены. Мы видели и должны были убедиться в этом, глядя на употребление часов, что время встречается нам в исчисляющем слежении-следовании за неко­торым движением. Что это в точности означает, как это возмож­но и что отсюда следует для понятия времени, осталось не спро­шенным. Эту проблему не ставит ни Аристотель, ни последую­щая интерпретация времени. Что означает: употреблять часы? Мы разъяснили аристотелеву интерпретацию времени в отно­шении употребления часов, не истолковав при этом точнее само употребление часов. Аристотель, со своей стороны, не занимает­ся интерпретацией употребления часов и ни разу не упоминает о нем, но зато заранее предполагает этот естественный способ дос­тупа ко времени при помощи часов. Расхожее понимание времени схватывает лишь открывающееся в исчислении время как следование «теперь» друг за другом. Из этого понимания време­ни вырастает его понятие как некоторой последовательности «теперь», которую определяют точнее как направленную в одну сторону, необратимую последовательность [«теперь»], следую­щих одно за другим. Мы хотим удержать этот подход — отноше­ние ко времени в употреблении часов — и благодаря более точ­ной интерпретации этого способа соотноситься со временем и проживаемого при этом опыта времени проникнуть к тому, что делает возможным само [так проживаемое] время.

**α) Способ бытия, присущий использованию часов. Теперь, тогда и потом как самоистолкование отношений настоя­ния, ожидания и удержания**

Что означает отсчитывание времени по часам? Что означает «смотреть на часы»? Пользуясь часами, отсчитывая по часам время, мы, разумеется, смотрим на часы, но не сами они — пред­мет наблюдения. Мы заняты не часами как таковыми, не этим-вот определенным приспособлением, чтобы, скажем, от­личить его от монеты. Однако часы для нас также и не предмет в том смысле, в каком они предмет для часовщика. Часовщик как раз не употребляет их как вещь утвари, каковой они являются. В использовании часов мы, конечно, воспринимаем часы, но так и единственно так, чтобы позволить им привести нас к чему-то такому, чем сами часы не являются, но что они как часы показы­вают: а показывают они время. Но и здесь требуется осторож­ность. Нужно понять *использование часов в его исходном способе быть.* Когда я использую часы, чтобы отсчитывать время, я вовсе не направляю свое внимание на время как на собственный пред­мет зрения. Ни часы, ни время я не делаю темой своего наблюде­нии. Когда я смотрю на часы, я спрашиваю, например, сколько у меня еще осталось времени до заранее установленного срока окончания лекции. Я ищу не время как таковое, чтобы им и за­няться; напротив, я занят изложением определенного феноме­нологического материала. Для меня важно это изложение завер­шить. Определяя время, я пытаюсь установить, *сколько* сейчас времени, т. е. сколько времени еще остается до девяти часов, что­бы закончить то-то и то-то. Определяя время, я ищу, сколько времени остается *до такого-то и такого-то срока,* так что я вижу: у меня еще есть время, есть столько-то времени *для того, чтобы* исполнить то-то и то-то. Я сверяюсь с часами, намерева­ясь определить, сколько у меня еще времени, чтобы сделать то-то и то-то. Время, которое я всякий раз стремлюсь опреде­лить, есть «время-для», время для того, чтобы сделать то-то и то-то, время, которое мне требуется *для того, чтобы...* время, ко­торое я могу себе позволить *для того, чтобы* то-то и то-то осуще­ствить, время, которое я должен себе отвести *для того, чтобы* то-то и то-то исполнить. Смотрение-на-часы имеет своей осно­вой и своим истоком то обстоятельство, что мы отводим себе время. Но чтобы *отвести себе* время, я должен им как-то уже располагать. Если мы часто или почти всегда не располагаем вре­менем, то это лишь привативный модус *исходного располагания временем.* Отсчет времени в использовании часов фундирован в необходимости отводить себе время или, как мы еще говорим, в необходимости «считаться со временем». Мы не должны пони­мать здесь «считаться» в смысле «исчислять», но именно — «счи­таться со временем», принимать его в расчет, т.е. направлять на него расчетливое внимание. Измеряющий время расчет возникает в качестве модификации из исходного отношения ко време­ни — *направленности на время.* На почве этого исходного отно­шения ко времени понимание приходит к его измерению, приходит к тому, что мы изобретаем часы, чтобы устраивать наши счеты со временем более экономно в смысле затрат времени. Мы всегда уже считаемся со временем, еще до того, как, измеряя вре­мя, смотрим на часы. Если мы примем во внимание, что в использовании часов, при взгляде на часы мы всякий раз уже счи­таемся со временем, то это будет означать, что время нам дано еще до использования часов, что оно для нас некоторым образом выявлено и что только поэтому мы можем явно обращаться к нему, глядя на часы. Положение часовой стрелки определяет лишь некое «сколько?». Но «сколько» времени и «столько-то» времени позволяет понять время исходно как то, с чем я счита­юсь, как время для того, чтобы... Время, которое нам всегда уже *дано,* поскольку мы его себе отводим и *берем* в расчет, имеет ха­рактер «времени-для-того-чтобы»...

Когда мы, не рефлектируя, среди повседневных дел смотрим на часы, мы всегда приговариваем (явно или не явно): «теперь». Но это «теперь» — не просто голое, чистое «теперь», оно имеет характер «теперь настало время для того, чтобы...», «теперь еще есть время до...», «теперь еще довольно времени прежде, чем...». Когда мы смотрим на часы и говорим «теперь», наше внимание не направлено на «теперь» как таковое, но на то, *для чего* и *на что* теперь еще есть время, оно направлено на то, что нас занимает, нас торопит, что требует времени, на то, чему мы хотим уделить время. Dasein говорит «теперь» и тогда, когда оно, собственно, не измеряет время при помощи часов. Если мы просто чувству­ем, что здесь холодно, то в этом заключено: «теперь холодно». Нужно вновь настойчиво подчеркнуть: когда мы подразумеваем и высказываем «теперь», то мы не обращаемся при этом к че­му-то, имеющемуся в наличии. «Теперь»-сказывание имеет другой характер по сравнению с выговариванием фразы: «Это окно». Ведь тут я имею в виду тематически это-вот окно, сам предмет. Если, выговаривая «теперь», мы обращаемся не к че­му-то наличному, то не заговариваем ли мы тогда с тем сущим, каковое есть мы сами? Но ведь я сам не есмь «теперь»? Или все же в определенном смысле так оно и есть? Сказывание «те­перь» — не опредмечивающее заговаривание с чем-то, но, без сомнения, это — выговаривание чего-то. *Dasein,* которое всякий раз экзистирует так, что оно отводит себе время, *выговаривает* *себя.* Отводя себе время, оно всегда так выговаривает себя, что *всегда сказывает время.* Если я говорю: «теперь», то я подразуме­ваю не «теперь» как таковое, но свою мимолетность в сказывании «теперь». Понимая «теперь», я *нахожусь в движении* и оста­юсь, собственно, при том, *на что* у меня есть время, при том, *для чего* я определяю время. Мы говорим, правда, не только «те­перь», но еще «потом» и «прежде». Время всегда присутствует (ist da) таким образом, что во всех наших планах и предосторожно­стях, во всех действиях и любых предуготовлениях мы движемся в молчаливом приговаривании: теперь, лишь тогда, прежде, на­конец, однажды, перед тем... и т. д.

Теперь следует определить точнее, *откуда,* собственно, бе­рется то, что мы называем «теперь», но так, что оно при этом не становится нашим предметом. Если я говорю «потом», это озна­чает, что, говоря так, я *пребываю в ожидании* определенного со­бытия, которое само по себе произойдет или совершится, или же я нахожусь в ожидании того, что сам наметил сделать. Я могу сказать «потом», только находясь в ожидании каких-то событий, т. е. лишь постольку, поскольку Dasein как экзистирующее пре­бывает в ожидании. В «потом» всегда выговаривается такое пребывание-в-ожидании или просто — *ожидание.* Оно выговарива­ется так, что при этом в собственном смысле слова не имеется в виду, и все же изъясняет себя в этом слове — «потом». Если я го­ворю «тогда»[[277]](#endnote-277), то я могу сказать нечто подобное с пониманием лишь в том случае, если *удерживаю* нечто, бывшее прежде. Нет необходимости в том, чтобы я отчетливо нечто припоминал, достаточно, чтобы я некоторым образом удерживал это как прежнее. «Тогда» есть самовыговаривание такого *удержания* прежнего или некогда бывшего. Определенный модус удержа­ния состоит в *забвении.* Забвение — вовсе не ничто, но в нем по­казывает себя вполне определенный способ соотноситься с прошедшим; некий модус, состоящий в том, что я отгораживаюсь от прошедшего, так что оно от меня скрывается. И наконец, всякий раз, как я говорю «теперь», я соотношусь с имеющимся в наличии, точнее — с присутствующим в моем настоящем. Этот спо­соб соотноситься с присутствующим [как настоящим], когда я имею присутствующее вот-здесь, способ, который выговаривает себя в «теперь», мы называем *настоянием* чего-то [в смысле дела­ние настоящим, вовлечение в настоящее][[278]](#endnote-278).

Эти три определения, известные Аристотелю,— *«теперь»,* и его модификация — *«тогда»,* понятое как «теперь-уже-не», а также *«потом»* как «теперь-еще-не» суть *самоистолкования* тех самых *отношении,* которые мы охарактеризовали как ожидание, удержание и настояние. В той мере, в какой каждое «тогда» есть «теперь-уже-не», а всякое «потом» — «теперь-еще-не», во вся­ком ожидании и удержании заключено настояние. То, чего я ожидаю, я втягиваю взглядом в настоящее. Точно так же то, что я удерживаю, я удерживаю для некоторого настоящего, так что всякое ожидание и удержание обращают в настоящее. Тем са­мым выявляется *внутренняя взаимосвязь* не только выговаривае­мого времени, но и времени как *деятельного отношения* (Verhaltung), в качестве какового время и выговаривает себя. Если время выговаривает себя в своей определенности как «теперь», «тогда» и «потом», а эти определения, в свою очередь, выговари­вают некое ожидание, удержание и настояние, тогда ясно, что при этом выходит на передний план: это — *время в некотором бо­лее исходном смысле.* Мы должны будем спросить: каким образом то, что предстало перед нами в единстве ожидания, удержания и настояния, может по праву притязать на роль исходного време­ни. Это притязание будет оправдано прежде всего в том случае, если все существенные черты, присущие «теперь» — характер одержания, момент, делающий возможным внутривременность, характер перехода и характер исчисленности или выявленности времени,— можно объяснить в их возможности и необходимо­сти на основании этого более исходного феномена; единство этого феномена мы будем учиться узнавать как временность. Временность в свою очередь предоставляет горизонт для пони­мания бытия вообще.

Время в том виде, в каком его выводит на сцену Аристотель и как оно знакомо обыденному сознанию, представляет собой следование «теперь» из «теперь-еще-не» в «теперь-уже-не», по­следовательность «теперь», которая отнюдь не произвольна, но заключает в себе направленность из будущего в прошлое. Мы го­ворим еще: время проходит. Последовательность «теперь» сооб­разно этому следованию единообразно направлена из будущего в прошлое, и она необратима. Эту последовательность «теперь» называют бесконечной. Что время бесконечно, считается всеоб­щим законом.

Расхожее понимание времени заявляет о себе, в первую оче­редь, в употреблении часов, в измерении времени. Но мы изме­ряем время потому, что мы пользуемся временем, т.е. поскольку мы отводим себе время или позволяем себе его тратить; и при этом тот способ, которым мы пользуемся временем, регулирует­ся и обеспечивается с помощью определенного измерения вре­мени. Когда мы смотрим на часы, мы заранее снабжаем часы временем, поскольку само время не заключено в часах. Когда мы смотрим на часы, мы говорим: «теперь». Тем самым мы выгово­рили время, которое с помощью часов мы определяем только численно. Это сказывание «теперь» и выговаривание некоторого «тогда» или «потом» должно иметь определенный исток. Откуда мы черпаем «теперь», когда говорим: «теперь»? Разумеется, мы не подразумеваем при этом какой-то предмет, нечто имеющееся в наличии. В «теперь» настаивает на себе то, что мы называем настоянием, настоящим. В «тогда» выговаривает себя некое удер­жание, в «потом» — некое ожидание. Поскольку каждое «тогда» есть некое «больше-не-теперь» и всякое «потом» — «еще-не-теперь», в выговаривании «потом», соответствующего тому или иному ожиданию, заключено также и настояние [как обращен­ность к настоящему], т.е. сопутствующее понимание «теперь». Каждое из этих определений времени — «теперь», «потом», «то­гда» — выговорено из *единства* настояния — ожидания — удер­жания (соответственно, забвения). К ожидаемому мной в каче­стве ближайшего я обращаюсь, говоря *«тотчас».* То, что я в каче­стве ближайшего все еще удерживаю или вот только сейчас поза­был, выговаривается в *«только что».* «Только что» вместе со своими модификациями располагается в *горизонте более ранне­го,* относящегося к удержанию и забвению. «Тотчас» и «потом» расположены в *горизонте более позднего,* относящегося к ожида­нию. Все «теперь» располагаются в горизонте нынешнего, в го­ризонте настояния. Время, которое подразумевается, когда го­ворят «теперь», «потом» и «тогда», это — время, с помощью кото­рого считает отводящее себе время Dasein. Но откуда отводит оно себе время, с помощью которого оно считает и которое вы­говаривает в «теперь», «потом» и «тогда»? Мы все еще отклады­ваем ответ на этот вопрос. Но скоро станет понятно, что этот от­вет есть не что иное, как разъяснение истока «теперь», «потом» («теперь-еще-не») и «тогда» («теперь-уже-не»), т.е. [происхож­дения] времени как последовательности «теперь» (следующих друг за другом) из исходного времени.

**β) Структурные моменты выговариваемого времени: значи­мость, приуроченность, протяженность, публичность**

Вопрос состоит вот в чем: Как мы должны определить точнее сами эти [отношения] — настояние, ожидание и удержание, вы­говаривающие себя в «теперь», «потом» и «тогда»? Мы можем сделать это, только если убеждены, что уже увидели целостную структуру того, что аристотелева интерпретация времени знает в качестве последовательности «теперь». Однако, если принять во внимание тот способ, каким Аристотель и вся последующая тра­диция характеризуют время, [приходится признать, что] это не так. Следует, прежде всего, точнее уловить особенности структу­ры выговариваемого времени — «теперь», «потом» и «тогда».

Один существенный момент отсчитываемого на часах време­ни и, тем самым, вообще — любого времени, которое мы себе от­водим или оставляем, мы уже затронули, хотя и не отнесли его явно к «теперь» в качестве структуры последнего. Каждое «те­перь», которое мы отсчитываем на часах, представляет собой время для..., «время для того, чтобы сделать то-то и то-то», т.е. — *подходящее или,* соответственно, *неподходящее время.* Время, которое мы отсчитываем на часах, есть всегда такое время, которо­му противостоит «не-время», «не-вовремя», в том смысле, в каком мы говорим, что сейчас не время для того-то и того-то, что кто-то пришел не вовремя или, наоборот, вовремя. Этот своеоб­разный характер времени мы различили уже в другой связи, ко­гда разбирали понятие мира и видели, что в нем подразумевается некая целостность отношений, имеющих характер «для-тогo-чтобы». Мы назвали эту целокупность отношений — «для-того-чтобы», «ради-того-чтобы», «для этого», «к тому» — значимо­стью. Время как правильное время и не-время имеет *характер значимости, т.* е. такой характер, который вообще характеризует мир как мир. Поэтому мы и обозначаем время, с помощью кото­рого мы считаем, *как мировое время.* Тем самым вовсе не говорит­ся, что время, отсчитываемое на часах, представляет собой нечто имеющееся в наличии как внутримировые вещи. Мы ведь знаем, что мир не есть нечто имеющееся в наличии, не есть природа. Мир есть то, что только и делает возможным раскрытость при­родного. Поэтому неуместно называть такое время, как это часто случается, природным временем или временем природы. Нет никакого природного времени, поскольку любое время по сути относится к Dasein. Но вполне можно сказать, что имеется миро­вое время. Мы называем время мировым, поскольку оно имеет характер *значимости,* который упущен из виду в аристотелевой дефиниции и вообще в традиционных определениях времени.

Следующий момент наряду со значимостью времени — его *приуроченность* (Datierbarkeit). Каждое «теперь» выговаривается в некотором настоянии в его единстве с ожиданием и удержани­ем. Если я говорю «теперь», я всегда приговариваю при этом, не выговаривая членораздельно, «теперь-вот то-то и то-то». Если я говорю «потом», я подразумеваю всегда «потом, когда...». Если я говорю «тогда», я имею в виду «тогда, когда...». Каждому «те­перь» принадлежит некое «вот»: «теперь-вот то-то и то-то». Мы называем эту структуру отношения, присущую «теперь», поня­тому как «теперь-вот», «тогда», понятому как «тогда, когда», и «потом», понятому как «потом, когда», приуроченностью. Каж­дое «теперь» приурочено к чему-то, поскольку «теперь-вот то-то и то-то происходит, совершается или имеет место». Даже если я более не могу точно и однозначно определить «когда» некоего «тогда, когда», все равно «тогда» заключает в себе это отношение приуроченности. Только потому, что это отношение сущност­ным образом принадлежит [каждому] «тогда», «теперь» и «по­том», времена и сроки могут оказаться неопределенными, рас­плывчатыми и ненадежными. Срок сам по себе не обязан быть календарной датой в узком смысле этого слова. Календарная дата представляет собой только особый модус повседневной приуроченности. Неопределенность срока не означает отсутст­вие приуроченности как сущностной структуры «теперь», «то­гда» и «потом». Такая структура должна быть им присуща, чтобы они могли стать неопределенными сроками или размытыми да­тами. Мы говорим, к примеру: тогда, когда французы были в Гер­мании, и при этом речь идет о «времени французов». Приуроченность как датирование в календарном смысле может быть не­определенной, но, несмотря на это, она определяется благодаря определенному историческому событию или какому-то другому происшествию. Неважно, как далеко, как надежно и определен­но датируется всякий раз «теперь-вот», «тогда, когда...» и «потом, когда...», сущностному устроению «теперь», «тогда» и «по­том» принадлежит структурный момент приуроченности. «Те­перь-вот», «тогда, когда...» и «потом, когда...» в соответствии со своей сутью соотнесены с сущим, которое и задает срок приуро­ченному. Время, которое понимают расхожим образом как по­следовательность «теперь», нужно толковать как такое отноше­ние приуроченности или датируемости. Это отношение нельзя упускать из виду или утаивать. Тем не менее, расхожее понима­ние времени как последовательности «теперь» так же мало знает о черте докалендарной приуроченности, как и о черте значимо­сти. В меру такого понимания, «теперь» мыслятся как свободно парящие, безотносительные, в самих себе друг с другом сцеплен­ные и в самих себе друг за другом следующие. Вопреки этому нужно уметь видеть, что каждое «теперь», каждое «тогда» и каж­дое «потом» в соответствии со своей структурой приурочено, т.е. всегда к чему-то привязано и в своем выговаривании чего-то [с ним соотнесенного] более или менее определенно датирова­но. То обстоятельство, что в традиционных теориях времени упускают из виду существенный момент приуроченности «те­перь», «теперь-уже-не» и «теперь-еще-не», служит еще одним свидетельством того, как далеко от [традиционного] понятия ле­жит именно само собой разумеющееся. Ведь что может быть оче­виднее того факта, что во всяком «теперь» мы подразумеваем: «теперь-вот то-то и то-то имеет место или происходит»? Почему в традиционном понятии времени такие элементарные временн***ы***е структуры, как значимость и приуроченность, могли остать­ся скрытыми, почему традиционное понятие их проглядело и должно было проглядеть? Все это мы будем учиться понимать, исходя из самой [исходной] структуры временности.

Ожидая, Dasein говорит «потом», настаивая на настоящем [, в настоянии], оно говорит «теперь», удерживая, оно говорит «то­гда». Всякое «потом» сказано как «еще-не» в понимании «те­перь», т. е. в некотором настоянии. В ожидающем выговарива­нии «потом» некое *«вплоть до...»* всегда уже понято из «теперь». В каждом «потом» неявно подразумевается уже понятое «теперь-вплоть-до». Посредством самог***о*** «потом» артикулирована простертость «теперь» вплоть до некоторого «потом». Отноше­ние «отныне вплоть до» не устанавливается между «теперь» и «потом» лишь задним числом, но оно заключено уже в ожидаю­щем настоянии, которое выговаривает себя в «потом». Если я го­ворю «потом», исходя из некоторого «теперь», я всегда имею в виду некий *промежуток* вплоть до тех пор. В этом промежутке лежит то, что мы называем *длением,* некое *«в продолжение», «в продолжение* такого-то времени». Как некоторой характерной черте времени этому его определению вновь присуща выделен­ная ранее структура приуроченности: в промежутке, т.е. «в про­должение происходящего». Этот промежуток может быть, в свою очередь, определен точнее и разделен на части посредством подходящих «от и до», которые артикулируют промежуток. В арти­кулированном промежутке, в артикулированном «в продолже­ние» открывается доступ собственно к продолжительности. Ста­новится внятным то обстоятельство, что подразумеваемое в «отныне вплоть до» время простирается. То, что артикулируется в этих характеристиках [времени] как промежутка, как «в продол­жение» и «вплоть до», мы называем *протяженностью* (Gespanntheit) времени. Говоря «в промежутке», «в продолжение», мы име­ем в виду некоторое временное протяжение (eine Spanne Zeit). Это тот самый момент, который уже Аристотель по праву приписыва­ет «теперь», когда говорит, что «теперь» имеет определенный ха­рактер перехода. Время в самом себе протяженно и простерто. Каждое «теперь», «потом» и «тогда» не только имеет некоторую дату, но в себе протяженно и простерто: «теперь, в течение лекции», «теперь, в течение перерыва». Никакое «теперь», никакой момент времени не может быть сведен к точке. Каждый момент времени в себе протяжен, причем сама мера протяженности — переменная величина. Она изменяется, в числе прочего, в соответствии с тем, к чему приурочено [соответствующее] «теперь».

Но значимость, приуроченность и протяженность (простертость) не охватывают полной структуры «теперь», «тогда» и «по­том». В качестве последней характеристики времени в смысле ис­числяемого и выговариваемого времени мы назовем *публичность* времени. «Теперь» всегда выговорено, независимо от того, озвуче­но это выговаривание или нет. Когда мы говорим «теперь», то имеем в виду: «теперь-вот то-то и то-то происходит». Приурочен­ное «теперь» обладает определенной простертостью. Выговаривая приуроченное и простертое «теперь» *в бытии-друг-с-другом,* один понимает другого. Когда один из нас говорит: «теперь», мы все это «теперь» понимаем, хотя, возможно, каждый из нас приурочил это теперь к некоторой иной вещи или иному событию: «те­перь-вот профессор говорит», «теперь-вот студенты записывают» или «теперь, утром», «теперь, в конце семестра». Нам вовсе не тре­буется согласованности в том, к чему приурочено выговоренное «теперь», чтобы понять его как «теперь». Выговоренное «теперь» в бытии-друг-с-другом понятно каждому. Хотя каждый сказывает всякий раз свое «теперь», тем не менее, оно — «теперь» для любого. Доступность «теперь» для любого, без ущерба для различия в приуроченности, характеризует время как публичное. «Теперь» доступно всем и, вместе с тем, не принадлежит никому. На основании этой черты времени ему приписывают некоторую своеоб­разную объективность. «Теперь» не принадлежит ни мне, ни ко­му-либо иному, но оно некоторым образом — вот. Время дано, оно имеется в наличии, хотя мы и не можем сказать, как и где оно есть.

Точно так же непосредственно, как мы постоянно [специаль­но] отводим себе время, мы его и теряем. Мы не спеша проводим время за каким-то занятием, причем именно так, что время при этом не присутствует (nicht da ist). Теряя время, мы его отдаем. Но потеря времени есть некое особенно беспечное и неспешное вре­мяпрепровождение, т.е. некоторый способ, которым мы распола­гаем временем в беспамятном и бездумном проживании жизни.

Мы обнаружили ряд характеристик того времени, которое имеет в виду Аристотель, когда определяет время как исчисляе­мое. Время, которое мы себе отводим и которое мы выговарива­ем в «теперь», «потом» и «тогда», имеет структурные моменты приуроченности, простертости и публичности. Время, с помо­щью которого мы считаем, если понимать счет в широком смыс­ле, приурочено, протяженно, публично и имеет характер значи­мости, т.е. принадлежит самому миру. Но в какой мере эти мо­менты сущностным образом присущи времени? В какой мере возможны сами эти структуры?

**γ) Выговариваемое время и его исток в экзистенциальной временности. Экстатический и горизонтальный характер временности**

Только если не упускать из виду полную структуру последова­тельности «теперь» в соответствии с указанными ее чертами, можно спросить конкретно: откуда проистекает время, которое мы знаем *ближайшим образом,* которое мы *единственно* и знаем? Можно ли понять эти структурные моменты времени, а вместе с тем и само время, как оно себя выговаривает, исходя из того, *что* выговаривается при помощи «теперь», «потом» и «тогда», т.е. ис­ходя из настояния, ожидания и удержания? Когда мы находимся в ожидании некоторого события, мы в нашем вот-бытии (Dasein) всегда так или иначе вступаем в отношение с нашей собст­венной способностью быть (Seinkönnen). Пусть то, чего мы ждем, — некоторое событие или происшествие, в любом случае, ожидая само это событие, мы всегда наряду с ним и при нем на­ходимся в ожидании нашего собственного вот-бытия. Dasein по­нимает само себя из собственной способности быть, в ожидании которой оно находится. В той мере, в какой оно ставит себя в по­добное отношение к своей собственной способности быть, оно всегда — *впереди самого себя.* В ожидании некоторой возможно­сти, я подступаю, исходя из этой [проступающей] возможности, к тому, что есмь я сам. В ожидании своей способности быть, Dasein *подступает к самому себе.* В таком ожидающем некоторой возможности к-себе-подступании Dasein в исходном смысле есть *будущее-наступающее* (zukünftig). Это заключенное в экзи­стенции Dasein подступание-к-самому-себе из с***а***мой собствен­ной возможности, подступание, для которого всякое ожидание представляет собой некоторый определенный модус, и есть *пер­вичное понятие будущего (наступающего).* Это экзистенциальное понятие будущего-наступающего служит предпосылкой для рас­хожего понятия будущего в смысле «еще-не-теперь».

Удерживая или забывая нечто, Dasein всегда некоторым об­разом вступает в отношение с тем, чем оно само уже было. Оно есть — как оно всякий раз фактически есть — только таким спо­собом, что оно всякий раз уже было тем сущим, которое оно есть[[279]](#endnote-279). Поскольку мы соотносимся с некоторым сущим как с про­шлым, мы его определенным образом удерживаем или забываем. В удержании или забвении наряду [с сущим] удерживается само Dasein. Оно удерживает само себя наряду [с сущим], удерживаясь в том, *чем оно уже было.* То самое, чем Dasein некогда уже было, его *бывшее,* также принадлежит его будущему. Это бывшее не означает первично, что Dasein фактически больше не есть; на­оборот, оно *есть* именно то, чем оно *было.* То, чем мы были, не прошло, в том смысле, что мы, как это еще принято говорить, можем отбросить наше прошлое, подобно тому, как мы сбрасы­ваем платье. Dasein точно так же не может избавиться от своего прошлого, как не может оно ускользнуть от своей смерти. В лю­бом смысле и в любом случае все то, чем мы были, есть сущностное определение нашей экзистенции. Пусть даже каким-то пу­тем, с помощью тех или иных ухищрений мне удалось заставить свое прошлое держаться от меня подальше, все равно забвение, вытеснение, сокрытие суть для меня способы быть моим быв­шим. Dasein есть, поскольку оно с необходимостью есть всегда бывшее. Оно может *быть* бывшим, лишь покуда оно есть. Имен­но тогда, когда Dasein больше нет, оно также уже не есть быв­шее[[280]](#endnote-280). Оно есть бывшее, оно было, только покуда оно есть. В этом заключено вот что: бывшее принадлежит экзистенции Dasein. Исходя из данной ранее характеристики момента будущего, можно сказать так: поскольку Dasein всякий раз более или менее явно соотносится с определенной способностью быть, принад­лежащей ему самому, т.е. *под-ступает* к самому себе, выступая из некоторой своей возможности, постольку оно заодно *от-ступает,* возвращаясь к тому, чем оно уже было. Будущему в исход­ном (экзистенциальном) смысле принадлежит равноисходно бывшее в экзистенциальном смысле. Бывшее заодно с будущим и настоящим только и делает возможной экзистенцию.

*Настоящее* (Gegenwart) *в экзистенциальном смысле* не тожде­ственно присутствию (Anwesenheit) или наличию (Vorhandenheit). Поскольку Dasein экзистирует, оно всякий раз удерживается при некотором наличном сущем. Оно владеет этим сущим в своем настоящем. Только как настаивающее на настоящем Dasein в особом смысле есть наступающее и бывшее. Находясь в ожидании некоторой возможности, Dasein есть всегда так, что оно, настаивая на настоящем, соотносится с чем-то имеющимся в наличии и держит это [сущее] как присутствующее в своем на­стоящем. К этому добавляется еще и то обстоятельство, что мы чаще всего теряем себя в этом настоящем, и все выглядит так, будто будущее и прошлое, точнее говоря — бывшее, затемняют­ся, будто Dasein в каждый момент вбрасывает себя в настоящее. Но это лишь кажимость, которая опять же имеет определенные основания и должна быть разъяснена, что мы, однако, в этом контексте опускаем. Здесь следует только в общих чертах угля­деть, что мы говорим о будущем (наступающем), бывшем и на­стоящем в некотором исходном (экзистенциальном) смысле и употребляем эти три определения в значении, которое предше­ствует расхожему времени. Исходное единство так описанных будущего, бывшего и настоящего представляет собой феномен исходного времени, которое мы называем *временностью.* Вре­менность *временит себя* во всегдашнем единстве будущего, быв­шего и настоящего. И это, так именуемое, отлично от «потом», «тогда» и «теперь». Последние определения времени суть только то, что они суть, в той мере, в какой они отвечают временности, когда она себя выговаривает. С помощью «теперь», «потом» и «тогда» выговаривают себя ожидание (будущее), удержание (бывшее) и настояние (настоящее). В самовыговаривании временность временит то время, которое только и известно расхо­жему пониманию.

Существенная черта будущего-наступающего заключена в *подступании-к-себе,* существенная черта бывшего — в *возвращении-к,* наконец, существенная черта настоящего — в *удерживании-себя-при, пребывании-при,* т.е. в бытии-при. Эти характеристики — «по-направлению-к», «назад-к» и «при» — открывают глубинное устроение временности. Поскольку временность определена с помощью этих «по-направлению-к», «назад-к» и «при», она есть *вне себя.* Время как будущее, бывшее и настоящее смещено в самом себе. Как наступающее Dasein *смещено по на-правлению к* своей сбывшейся способности быть, как бывшее — к своему бывшему, как вовлекающее в настоящее — *к* другому су­щему. Временность как единство будущего, бывшего и настоящего смещает Dasein [, и это происходит] не время от времени или от случая к случаю, но она сама как временность есть *исход­ное «вне-себя»,* έκστατικόν. Мы обозначаем этот характер отстра­нения терминологически, говоря об *экстатическом характере* времени. Время смещено не задним числом и не случайно, но бу­дущее как «по-направлению-к» смещено в самом себе, т.е. экс­татично. И то же самое верно для бывшего и настоящего. Поэто­му мы называем будущее, бывшее и настоящее тремя экстазисами временности, которые равноисходно взаимно принадлежат друг другу.

Дело заключается в том, чтобы точнее усмотреть этот экста­тический характер времени. В конкретном представлении про­извольных феноменов эту взаимосвязь можно углядеть, только если для этого имеется определенное руководство. Обозначение «экстатический» не имеет никакого отношения к экстатическим состояниям и тому подобному. Расхожее греческое выражение έκστατικόν означает выступание-из-себя. Между ним и терми­ном «экзистенция» есть определенная зависимость[[281]](#endnote-281). Говоря об экстатическом характере, мы интерпретируем экзистенцию, ко­торая, если рассматривать ее онтологически, есть исходное единство подступающего к себе, возвращающегося к себе, во­влекающего в настоящее и настаивающего на настоящем бытия вне себя. Экстатически определенная временность есть условие бытийного устроения Dasein.

Исходное время есть в самом себе — и это суть его временения[[282]](#endnote-282) — вне себя. Время и есть само это «вне-себя», т.е. оно не не­что такое, что поначалу имелось в наличии как некая вещь, а по­том стало вне себя, оставив себя позади себя. Напротив, исход­ное время есть в себе самом не что иное, как «вне-себя» просто и непосредственно. Поскольку эта экстатическая черта характе­ризует временность как таковую, в сущности каждого экстазиса, который временит себя лишь в единстве с другими, заключено *отстранение к..., по направлению к чему-то* в некоторое формаль­ном смысле. Каждое отстранение в себе *распахнуто.* Экстазису принадлежит своеобразная распахнутость, которая дана наряду с «вне-себя». То, в направлении чего каждый экстазис опреде­ленным образом распахнут, мы обозначаем как *горизонт этого экстазиса.* Горизонт — это распахнутая ширь, в направлении ко­торой отстранение как таковое есть вне себя. *Отстранение распахивает этот горизонт и держит его распахнутым.* Как экста­тическое единство будущего, бывшего и настоящего времен­ность имеет горизонт, определенный посредством экстазисов. Временность как исходное единство будущего, бывшего и настоящего в самой себе *экстатически-горизонтальна.* «Горизон­тальна» означает: «характеризуется с помощью данного наряду с самим экстазисом горизонта». Экстатически-горизонтальная временность не только делает возможным бытийное устроение Dasein, но и служит возможностью временения того времени, которое только и знает расхожее понимание и которое мы обще­принятым образом описываем как необратимую последователь­ность «теперь».

Мы не будем сейчас входить в подробности взаимосвязи *интенциональности* и экстатически-горизонтальной временности. Интенциональность — направленность на что-то и заключенная в ней взаимопринадлежность intentio и intentum — которая в феноменологии повсеместно считается предельным пра-феноменом, имеет в качестве условия своей возможности временность и ее экстатически-горизонтальный характер. Dasein лишь потому интенционально, что оно определено в своей сущности через временность. Точно так же с временностью связано и другое сущностное определение Dasein, состоящее в том, что оно в себе самом *трансцендирует.* В какой мере эти две характеристики — интенциональность и трансцендентность — связаны с времен­ностью, станет нам вскоре ясно. Заодно мы поймем, в какой мере онтология, поскольку она тематизирует бытие, представля­ет собой трансцендентальную науку. Прежде всего, поскольку мы, собственно, пока не истолковали время, исходя из Dasein, нам нужно ближе познакомиться с этим феноменом.

**δ) Происхождение структурных моментов «теперь»-времени из экстатически-горизонтальной временности. Способ бытия падения как основа для сокрытия исходного времени**

Восприятие времени как последовательности теперь не ведает о происхождении этого времени из исходного времени и упускает из виду все существенные моменты, которые присущи последо­вательности «теперь» как таковой. Время в своей расхожей понятности представляет собой свободнопарящую последователь­ность «теперь». Эта последовательность попросту — налицо, нужно только признать ее данность. Теперь, после того как мы охарактеризовали временность, правда, пока еще достаточно сыро, возникает вопрос, можем ли мы эксплицитно вывести по­следовательность «теперь», имея в виду ее существенные момен­ты — значимость, приуроченность, протяженность,— из исход­ного времени. Если время как последовательность «теперь» вре­менит себя из исходной временности, то эти *структуры должны стать онтологически понятными на основании экстатически-горизонтального устроения временности.* Более того, если времен­ность, в которой время временится как последовательность «те­перь», составляет бытийное устроение Dasein и при этом фак­тичное Dasein знает и проживает в опыте лишь расхожим образом понятое время, то временность Dasein должна позволить разъяснить, *почему* фактичное Dasein ближайшим образом знает время только как последовательность «теперь», и далее, *почему* в расхожей понятности времени такие его существенные структурные моменты, как значимость, приуроченность, протяжен­ность и публичность упускают из виду и понимают неадекватно. Если в самом деле возможно, если более того — необходимо, по­казать, что время, так как его знают все и каждый, возникает из чего-то иного, характеризуемого нами как временность, то тогда обозначение истока происхождения расхожего времени, как ис­ходного времени, становится оправданным. Ведь можно было бы спросить: почему, собственно, мы все еще называем време­нем единство будущего, бывшего и настоящего в этом исходном смысле? Не есть ли это нечто иное? На этот вопрос следует отве­тить отрицательно, коль скоро мы видим, что «теперь», «потом» и «тогда» суть не что иное, как временность, которая себя выго­варивает. Только поэтому «теперь» есть черта *времени,* только по­этому «потом» и «тогда» причастны *времени* (sind *zeit*haft*).*

Теперь вопрос звучит так: в какой мере время, понятое расхо­жим образом, имеет основание в самой временности — в какой мере время в расхожем смысле проистекает из временности или, спросим точнее,— в какой мере сама временность временит вре­мя, которое только и ведомо обыденному рассудку? Каждое «те­перь» есть в соответствии со своей сутью «теперь-вот». На осно­вании этого отношения приуроченности оно относится к неко­торому сущему, исходя из которого и датируется. Эта черта «те­перь», быть неким «теперь-вот-то-то-и-то-то», т.е. отношение приуроченности, возможно лишь потому, что «теперь» как опре­деление времени экстатически-распахнуто, т.е. проистекает из временности. «Теперь» принадлежит определенному экстазису — настоянию как вовлечению *чего-то* в настоящее. Вовлекая то или иное сущее в настоящее, настояние в себе самом экстати­чески соотносится с чем-то. Поскольку оно выговаривает себя как экстатически соотносящееся, поскольку в этом самовыговаривании оно сказывает «теперь» и подразумевает под этим «те­перь» настоящее, само это экстатически-горизонтальное, т.е. в самом себе экстатическое «теперь», *соотнесено с...* Это значит: каждое «теперь» есть (в качестве «теперь») «теперь-вот то-то и то-то». Вовлечение сущего в настоящее позволяет встретиться с ним так, что когда настояние, выговаривая себя, говорит: «те­перь», то это «теперь» в силу экстатического характера настоя­ния должно иметь черты настоящего: «теперь-вот то-то и то-то». Соответственно, каждое «тогда» есть «тогда, когда», и каждое «потом» есть «потом, когда». Поскольку я сказываю «теперь» и выговариваю его в некотором настоянии и в качестве такового настояния, сущее, вовлекаемое в настоящее, выходит навстречу как то самое, к чему приурочено выговариваемое «теперь». Поскольку мы всякий раз высказываем «теперь» в некотором во­влечении сущего в настоящее, т.е. исходя из настояния, так ска­занное «теперь» само в соответствии со своей структурой вовле­кает в настоящее. «Теперь» несет в себе отношение приурочен­ности, хотя при этом то, к чему оно фактически приурочено, вся­кий раз разное. «Теперь» и любое другое определение времени обладает соответствующим отношением приуроченности в силу экстатического характера самой временности. То обстоятельст­во, что «теперь» означает всякий раз «теперь-вот то-то и то-то», что всякое «тогда» представляет собой «тогда, когда», а всякое «потом» — «потом, когда», выявляет только одно: время как вре­менность, как настояние, удержание и ожидание, позволяет встретиться с сущим как уже открытым. Иными словами, расхо­жим образом понятое время, «теперь», как оно видится в своей приуроченности, есть лишь знак исходной временности.

Каждое «теперь» и каждое определение времени — протя­женно, имеет некое протяжение. Это протяжение переменно и отнюдь не образуется только в результате суммирования единич­ных и не имеющих [внутреннего] измерения (dimensionslos) «теперь»-точек. «Теперь» получает некоторое внутреннее простран­ство и объем не в силу того, что я складываю многие «теперь», но наоборот, каждое «теперь» изначально уже имеет в себе такую протяженность. Даже если я сведу «теперь» к миллионной доле секунды, оно все еще имеет протяжение: ведь «теперь» уже обла­дает протяжением по своей сути; оно не приобретает протяже­ние в результате суммирования и не теряет в результате дробле­ния. «Теперь» и всякое определение времени имеет в себе самом некоторую протяженность. И основание этого снова в том, что «теперь» есть не что иное, как «изречение» самой исходной временности сообразно ее экстатическому характеру. В каждом ска­занном «теперь» заодно сказана протяженность, так как в «те­перь» и остальных определениях времени выговаривает себя на­стояние, которое временит себя в экстатическом единстве — вместе с ожиданием и удержанием. В экстатическом характере временности уже заключена исходно некая простертость, кото­рая привходит в выговариваемое время. Поскольку каждое ожи­дание имеет характер «по-направлению-к-себе», а каждое удер­жание — характер «назад-к», пусть даже в модусе забвения, и при этом каждое «по-направлению-к-себе» есть в себе самом «на­зад-к», временность, будучи экстатической, *в самой себе про­стерта.* Временность как первичное «вне себя» есть сама про­стертость. Протяженность возникает не в результате того, что я сдвигаю вместе отдельные моменты времени, но наоборот, чер­ты непрерывности и протяженности, которыми обладает расхо­жим образом понятое время, имеют своим истоком исходную простертость самой временности как экстатической.

«Теперь» и всякое выговоренное определение времени *обще­доступно* в бытии-друг-с-другом для понимания каждого. Также и этот момент публичности имеет основание в экстатически-го­ризонтальном характере временности. Поскольку временность в себе есть «вне себя», она как таковая уже разомкнута в самой себе и для самой себя распахнута в направлении своих трех экстазисов. Поэтому всякое сказанное, всякое выговоренное «теперь» непосредственно как таковое ведомо каждому. «Теперь» не есть некая вещь, которую может отыскать только кто-то один, а дру­гой — нет, не что-то такое, о чем один, возможно, знает, а другой не знает. Напротив, в бытии самого Dasein с другими, т. е. в совместном бытии-в-мире, заключено уже единство самой вре­менности как некоторой для самой себя публично распахнутой.

Время в его повседневной понятности мы назвали, в силу его значимости, мировым временем. Мы уже разъясняли раньше, что основное бытийное устроение Dasein есть бытие-в-мире, и именно так, что для экзистирующего Dasein в его экзистенции речь идет об этом бытии, а это означает заодно — о бытии-в-ми­ре. Для Dasein речь идет о его самой собственной способности быть. Или, как мы еще говорим, Dasein радеет всякий раз о самом себе. Если оно как настояние выговаривает себя в «теперь», как ожидание — в «потом», и как удержание — в «тогда», если в этих определениях времени выговаривает *себя* временность, то выговариваемое время есть здесь еще и то, о чем Dasein радеет, то, *ради* чего оно само есть. В самовыговаривании временности выговоренное время понято как имеющее характер «ради» и «для-того-чтобы». Выговоренное время *в самом себе имеет миро­вой характер,* что можно обосновать также, приняв в расчет дру­гие сложные взаимосвязи, в которые мы сейчас не вдаемся. По­скольку Dasein радеет о самом себе, и при этом в «теперь» выго­варивается временность Dasein, выговоренное время есть всегда нечто такое, о чем для самого Dasein идет дело, т. е. время есть всегда подходящее время или [,наоборот,] не-время.

Из разъяснений структурных моментов [времени —] значи­мости, приуроченности, протяженности и публичности — мы увидели, что основные определения расхожим образом понятого времени проистекают из экстатически-горизонтального единст­ва ожидания, удержания и настояния и как это происходит. То, что мы обыкновенно знаем как время, в отношении своих вре­менных черт происходит из экстатически-горизонтальной вре­менности, следовательно, то, откуда происходит производное время, следует называть временем в первичном смысле: это вре­мя, которое временит себя и как таковое временит мировое вре­мя. Поскольку исходное время как временность делает возмож­ным бытийное устроение Dasein, и это сущее (Dasein) есть таким образом, что оно себя временит, именно это сущее, относящееся к бытийному роду экзистирующего Dasein, должно быть исход­но и соразмерно [с его сутью] названо *временным сущим как та­ковым.* Теперь становится ясно, почему мы не называем некое сущее вроде камня, которое движется во времени или во време­ни покоится, временным. Бытие такого сущего не определено через временность. Dasein же не только и не столько внутривременно, оно не случается и не наличествует в некотором мире, но оно с самого начала в себе самом временно. Впрочем, в опреде­ленном смысле оно также есть во времени, поскольку в опреде­ленном отношении его можно рассматривать как имеющееся в наличии.

После того как мы вывели черты расхожего времени из ис­ходной временности и, тем самым, явно указали, почему мы с большим правом должны называть временем сам исток, а не то, что из него проистекает, пришло время спросить: как случилось так, что время в своей расхожей понятности ведомо только как необратимая последовательность «теперь», как случилось, что такие существенные черты последовательности «теперь», как значимость и приуроченность, здесь остаются скрытыми и что структурные моменты протяженности и значимости оказывают­ся, в конечном итоге, непонятыми, так что время воспринимает­ся как некое многообразие голых «теперь», которые не имеют никакой дальнейшей структуры, но всегда суть только «теперь», причем одно следует за другим из будущего в прошлое в беско­нечном последовании. Сокрытие специфических структурных моментов мирового времени, сокрытие их происхождения из временности, сокрытие ее самой имеет основание в присущем Dasein способе быть, который мы именуем *падением* (Verfallen). Не входя в подробности этого феномена, мы укажем на некото­рые его черты, исходя из того, что мы уже многократно так или иначе затрагивали. Мы видели, что Dasein ближайшим образом всегда ориентировано на сущее в смысле имеющегося в наличии, так что оно и свое собственное бытие определяет из способа быть, присущего сущему-в-наличии. Оно также именует Я, субъект, вещью — res, а также — substantia, subjectum. To, что об­наруживается здесь в теоретической области развитой онтоло­гии, представляет собой некоторое общее определение самого Dasein — тенденцию первично понимать себя, исходя из вещей, и черпать понятие бытия из наличного [сущего]. Для расхожего опыта обнаруживается следующее: сущее встречается во време­ни. Аристотель говорит: время есть κινήσεώς τι, нечто, *относя­щееся к* движению. И это означает, что время некоторым образом *есть.* Если расхожему пониманию времени известно бытие толь­ко как бытие-в-наличии, время, в той мере, в какой оно *наряду* с движением есть вот-здесь как общедоступное в своей публично­сти, необходимо предстает как нечто наличное. Поскольку вре­мя встречается Dasein, оно (время) само истолковывается как нечто каким-то образом имеющееся в наличии, тем более, что выявляется оно в определенной взаимосвязи именно с наличной природой. Время некоторым образом *со-наличествует,* будь то в объектах, или в субъекте, или повсеместно. Время, которое ведомо как «теперь» и как многообразие или последование «теперь», есть некоторая *наличная последовательность.* «Теперь» даются как внутривременные. Они появляются и исчезают, как всякое сущее, они приходят, как наличное, становясь больше-уже-не-наличным. Расхожий опыт сущего не располагает никаким иным горизонтом понимания бытия, кроме наличия. Определе­ния, подобные значимости и приуроченности, для такого пони­мания бытия закрыты. Время превращается в некое в себе сво­бодное течение последовательности «теперь». Это течение для расхожего восприятия времени всего лишь наличие, как про­странство. И отсюда оно приходит к убеждению, что время яко­бы бесконечно, не имеет конца, тогда как временность по сути своей конечна. Поскольку наблюдение времени в расхожем смысле направлено исключительно на наличное и не-наличное в смысле еще-не- и уже-не-наличного, «теперь» в их последова­нии остаются тем единственным, что для такого наблюдения ре­левантно. В самом присущем Dasein способе быть заключена [причина того], что оно знает последовательность «теперь» толь­ко в соответствии с этим выставленным напоказ образцом при­ставленных друг к другу «теперь». Только при таком предполо­жении возможна аристотелева постановка вопроса, когда он спрашивает: есть ли время нечто сущее или оно есть нечто не-сущее, и обсуждает этот вопрос в связи с прошлым и будущим в расхожем смысле уже-не-бытия и еще-не-бытия. В этом вопросе о бытии времени Аристотель понимает бытие в смысле бытия-в-наличии. Если принять этот смысл бытия, то тогда следует сказать: больше уже не наличное «теперь» в смысле прошлого и еще не наличное «теперь» в смысле наступающего не есть, т.е. не есть-в-наличии. Если видеть дело так, то во времени всегда *есть* только то «теперь», которое в каждом «теперь» имеется в нали­чии. Апория Аристотеля относительно бытия времени, которая и поныне является главной, проистекает из понятия бытия, тож­дественного бытию-в-наличии.

Из того же самого присущего расхожему пониманию време­ни способа смотреть на вещи происходит также и общеизвест­ный тезис о том, что время, якобы, бесконечно. Каждое «теперь» имеет характер перехода, каждое «теперь» есть по своей сути «еще-не» и «уже-не». В каждом «теперь», на каком бы я ни захотел остановиться, я стою в некотором «еще-не» и «уже-не». Вся­кое «теперь», в котором я пожелал бы, просто мысленно, положить конец [времени], было бы непостижимо в качестве «те­перь», если бы я только захотел обрезать его со стороны прошло­го или со стороны будущего, поскольку «теперь» отсылает за пределы самого себя. Из так понятой сущности времени вытека­ет, что его должно мыслить как бесконечную последовательность «теперь». Бесконечность как свойство времени выводится чисто дедуктивно из изолированного понятия «теперь». Но и это умозаключение о бесконечности времени, правомерное в опреде­ленных границах, возможно лишь при условии, что «теперь» бе­рется в смысле последовательности, разрезанной [на отдельные] «теперь». Можно явно показать, как это сделано в «Бытии и вре­мени», что [положение о] бесконечности расхожего времени только потому может прийти Dasein на ум, что временность сама в себе забывает свою собственную сущностную конечность. Лишь поскольку временность в собственном смысле конечна, несобственное время в смысле расхожего времени бесконечно. Бесконечность времени не есть нечто вроде его преимущества, но некий приватив, который характеризует негативный характер временности. Здесь невозможно входить в подробности положе­ния о конечности времени, поскольку она связана с трудной проблемой смерти, которую неуместно анализировать в этом контексте.

Мы подчеркиваем, что расхожему пониманию времени, соб­ственно, не ведомы такие черты «теперь», как значимость, при­уроченность, протяженность и публичность. Мы должны, впро­чем, снабдить это утверждение некоторыми оговорками по­стольку, поскольку уже аристотелева интерпретация времени показывает, что и тогда, когда время берется только как время, с помощью которого мы считаем, определенные черты времени попадают в поле зрения. Но их нельзя превратить в проблему в собственном смысле слова, покуда расхожее восприятие време­ни представляет собой единственную путеводную нить в его ин­терпретации. Аристотель приписывает «теперь» характер перехода; он определяет время, в котором встречено сущее, как чис­ло, которое охватывает (о-держивает) сущее; как исчисляемое время связано с исчислением, осуществляемым с его помощью, исчислением, в котором оно выявлено. Определения времени как перехода, одержания, выявленности суть ближайшие харак­теристики, при помощи которых время заявляет о себе как о по­следовательности «теперь». Эти черты вновь указывают, если разобраться точнее, на те моменты, с которыми мы познакоми­лись в другой связи.

Характер перехода присущ любому «теперь», так как времен­ность как экстатическое единство в себе самой протяженна. Экс­татическая взаимосвязь подступания-к-себе (ожидания), в кото­ром Dasein заодно отступает к самому себе (удерживает себя) в единстве с втягиванием в настоящее (настоянием), предоставля­ет условие возможности [такого положения вещей], что выгова­риваемое время, «теперь», заключает в себе внутреннее измере­ние будущего и прошлого, т.е. что каждое «теперь» в себе про­стерто в отношении «еще-не» и «уже-не». Характер перехода, присущий каждому «теперь», есть не что иное, как то, что мы охарактеризовали как протяженность времени.

То обстоятельство, что время потому одерживает сущее, что одержимое временем ведомо нам как внутривременное, возмож­но и необходимо в силу характеристики времени как мирового. В силу своего экстатического характера, время — более внешнее, чем любой объект, который встречается Dasein как временному [сущему]. Тем самым, каждое сущее, которое встречается Dasein, заранее уже объемлется временем.

Равно и исчисленность времени коренится в экстатически горизонтальном устроении временности. Одержание и мировой характер времени, так же, как и его сущностная открытость, в последующем изложении выйдут на свет еще отчетливее.

Покуда достаточно того, что мы в общих чертах увидели вре­мя, понятое как последовательность «теперь», в его происхожде­нии из временности и при этом узнали, что существенной струк­турой временности служит замкнутое в себе экстатически-горизонтальное единство будущего, бывшего и настоящего в смысле предшествующих разъяснений. *Временность есть условие воз­можности бытийного устроения Dasein.* Этому бытийному уст­роению принадлежит понимание, коль скоро Dasein в качестве экзистирующего вступает в отношение с сущим, которое не есть оно само и которое есть оно само. В соответствии с этим *временность* должна также служить *условием возможности принадлежа­щего Dasein понимания бытия.* В какой мере временность делает возможным понимание бытия вообще? В какой мере время как временность представляет собой горизонт для эксплицитного понимания бытия как такового, поскольку оно должно стать те­мой науки онтологии, т.е. научной философии. Мы называем временность, поскольку она служит условием возможности предонтологического, а равно и онтологического, понимания бытия, *темпоральностью.*

§ 20. Временность и темпоральность

Нужно показать, что временность есть условие возможности по­нимания бытия вообще; *бытие понимается и схватывается в по­нятии, исходя из временности.* Когда временность функциониру­ет в качестве такого условия, мы называем ее темпоральностью. Понимание бытия и выстраивание этого понимания в онтоло­гии, и тем самым — в научной философии, должно быть выявле­но в своей темпоральной возможности. Но что означает вооб­ще — *понимание бытия,* о темпоральной возможности которого мы спрашиваем? Обсудив четыре тезиса о бытии, мы, двигаясь разными путями, показали, что (и каким образом) экзистирующему Dasein принадлежит нечто такое, что названо пониманием бытия. Мы стоим перед тем фактом, что мы понимаем бытие, или, лучше,— мы стоим в самом этом факте.

***а) Понимание как основное определение бытия-в-мире***

В чем состоит различие между пониманием и постижением в по­нятии? Что вообще означает понимание и понятность? Хочется сказать: понимание есть определенный вид познающей деятель­ности. Сегодня принято, вслед за Дильтеем, отделять понимание как определенный вид познавания от другого вида познавания — объяснения. Мы не хотим здесь втягиваться в эту дискуссию о соотношении объяснения и понимания, не хотим потому, что эта дискуссия страдает неким фундаментальным изъяном, де­лающим ее неплодотворной. Изъян этот состоит в том, что ей не­достает хоть сколько-нибудь удовлетворительной интерпрета­ции того, что мы вообще понимаем под познаванием — ведь объяснение и понимание должны служить «видами» познавания. Можно было бы привести целую типологию видов познавания и тем самым потрафить обыденному рассудку, но с точки зрения философии это ничего не значит, покуда не прояснено, что за вид познавания представляет собой это самое понимание в отличие от вида познания, называемого объяснением. Как бы мы ни мысли­ли познавание, оно есть как то, что объемлет объяснение[[283]](#endnote-283) и пони­мание, истолкованные в привычном смысле, — *способ соотно­ситься (Verhalten) с сущим,* если пока оставить в стороне философ­ское познавание как отношение (Verhältnis) к бытию. Но и любой вид практически-технического обихода, обхождения (Umgang)[[284]](#endnote-284) с сущим есть также способ соотноситься с сущим. И в практически-техническом способе соотноситься с сущим заключено, по­скольку мы вообще обходимся с сущим как сущим, понимание бытия. В каждом способе соотноситься с сущим, будь то познава­ние в специфическом смысле, которое чаще всего обозначают как теоретическое, или же практически-техническое, заключено уже некоторое понимание бытия. Ведь только в просвете понимания бытия сущее может встретить нас *как* сущее. Если же понимание бытия всякий раз уже лежит в основе любого принадлежащего Dasein способа соотноситься с сущим, будь это теоретическое или практическое отношение, тогда, очевидно, понятие понимания не может быть определено достаточно полно, если я при этом ориентируюсь только на определенные виды познающего отно­шения к сущему. Значит, требуется найти некоторое, в надлежа­щей степени исходное понятие понимания, из которого только и можно основательно ухватить в понятии различные способы познавания — и не только их, но и всякое отношение (Verhalten), ко­торое зряче-осмотрительно соотносится с сущим.

Если *понимание* заключено в *понимании* бытия, а понимание бытия конститутивно для бытийного устроения Dasein, то ока­зывается, что *понимание* есть некоторое исходное определение *экзистенции Dasein,* независимо от того, занимается ли Dasein объясняющей или понимающей наукой. Более того, в конечном итоге понимание первично не есть некоторое познавание, но, коль скоро экзистирование есть нечто большее, чем простое по­знавание в привычном смысле наблюдения, и последнее пред­полагает первое, понимание это — фундаментальное определе­ние самой экзистенции. Так что мы на самом деле должны схва­тить понятие понимания.

Мы попытаемся охарактеризовать это понятие, пока еще не ссылаясь явно на то понимание, которое заключено в понятно­сти бытия (Seinsverständnis). Мы спрашиваем: в какой мере по­нимание присуще экзистенции Dasein как таковой, независимо оттого, занимается ли оно (Dasein) понимающей историей, или понимающей психологией, или чем-то совсем другим? Экзистировать означает по сути, если не исключительно — понимать. По поводу сущностной структуры экзистенции мы уже кое-что за­метили выше. Экзистенции Dasein принадлежит бытие-в-мире, а именно так, что для этого бытия-в-мире дело идет о самом этом бытии. *Дело идет об этом* бытии, т. е. этому сущему, Dasein, его собственное бытие определенным образом вручено, вручено в той мере, в какой оно так или иначе соотносится со своей спо­собностью быть, в той мере, в какой оно приняло решение в ее пользу или ей вопреки, за или против. «Для Dasein дело идет о собственном бытии» означает, более точно,— о собственной *спо­собности быть.* Dasein как экзистирующее свободно в отноше­нии определенных своих возможностей. Оно есть своя собствен­ная способность быть. Эти возможности самого Dasein — не просто логические возможности, которые лежат вне Dasein и в которые оно может себя вовлечь или от которых может отгоро­диться, но они суть сами по себе определения экзистенции. Если Dasein свободно в отношении определенных своих возможно­стей, в отношении своей способности быть, то оно *есть* в этом *свободобытии-для;* оно есть сами эти возможности. Каждая такая возможность *есть* только как возможность экзистирующего, как бы он сам к ней не относился. Возможность есть всегда возможность с***а***мого собственного бытия. Она есть как такая-то и та­кая-то возможность лишь постольку, поскольку в ней Dasein ста­новится экзистирующим. Быть самой с***а***мой-собственной-бытийной-способностью, взять ее на себя и удержаться в этой воз­можности, понимать самого себя в своей фактической свободе, иными словами,— *понимать себя самого в бытии с***а***мой собственной способности быть* — *вот в чем состоит исходное экзистенци­альное понятие понимания.* Его терминологическое значение вос­ходит к привычному словоупотреблению, когда мы говорим: некто «умеет справиться с делом», т.е. *понимает* в нем толк. По­скольку понимание — фундаментальное определение экзистен­ции, как таковое оно есть условие возможности всех возможных способов соотноситься [с сущим], присущих Dasein. Понимание есть условие возможности не только всех видов практического отношения, но также и познавания. Объясняющие и понимаю­щие науки — если вообще соглашаться с этим членением и счи­тать его оправданным — возможны лишь потому, что Dasein как экзистирующее в себе самом — понимающее.

Мы попытаемся разъяснить структуру понимания, консти­туирующего экзистенцию. Понимать — означает точнее — *на­брасывать себя в направлении некоторой возможности,* в *наброске* всякий раз в некоторой возможности удерживаться. Только в на­броске, в набрасывании, вбрасывании себя в некоторую способность-быть, эта способность-быть, эта возможность *как* воз­можность есть вот тут. Если же я, напротив, всего лишь рефлек­тирую по поводу какой-то пустой возможности, в которой я могу очутиться, и ее как бы забалтываю, тогда эта возможность не есть вот тут, именно как возможность, но она для меня, можно ска­зать, действительна. Характер возможности обнажается только в наброске и остается обнаженным, покуда возможность в набро­ске твердо удерживается. В феномене наброска заключена двой­ная структура. Во-первых: то, *в направлении чего* Dasein себя на­брасывает, есть принадлежащая ему самому способность быть. Способность быть раскрывается первично в наброске и благода­ря наброску, но так, что сама возможность, в направлении кото­рой Dasein себя набрасывает, не схватывается предметно. Во-вторых, этот набросок в направлении... есть всегда набрасы­вание *чего-то.* Поскольку Dasein набрасывает себя в направлении некоторой возможности, оно набрасывает себя в том смыс­ле, что обнажает себя как эту возможность-быть, т.е. в этом оп­ределенном бытии. Поскольку Dasein набрасывает себя в на­правлении некоторой возможности и в ней себя понимает, «по­нимать» означает — «становиться для себя открытым». Это вовсе не самонаблюдение в том смысле, что Я становится как бы предметом некоторого знания, напротив, набросок есть способ, ко­торым я *есмь* некоторая возможность, т.е. способ, которым я свободно экзистирую. Самое существенное в понимании заклю­чается в том, что в нем Dasein само себя экзистентно (existentiell) понимает. Поскольку набросок выявляет нечто, не превращая при этом выявленное как таковое в предмет наблюдения, в каж­дом понимании заключено для Dasein усматривающее *вглядывание* в себя самого. Но это усмотрение не есть некое ничем не связанное знание о самом себе. Присущее усматривающему вглядыванию знание лишь в той мере обладает подлинными чертами истины, т.е. лишь тогда соразмерно выявляет экзистенцию Dasein, которая для самого Dasein должна стать выявляющей, когда оно имеет первичный характер самопонимания. Понима­ние как самонабрасывание есть основной вид *события* вот-бытия (Geschehen des Daseins). В нем заключен, как мы могли бы еще сказать, самый собственный смысл поступания. Через по­нимание характеризуется событийность вот-бытия (Dasein) — его *историчность* (Geschichtlichkeit). Понимание — вовсе не вид познавания, но фундаментальное определение экзистирования. Мы обозначаем его также как экзистенциальное понимание, по­скольку в нем экзистенция временит себя как событие вот-бытия (Dasein) в его истории. В этом понимании и благодаря ему Dasein становится тем, что оно есть, а есть оно всякий раз только то, в качестве чего оно себя выбрало, т.е. в качестве чего оно понимает себя в наброске своей с***а***мой собственной способности быть.

Этого, пожалуй, достаточно, чтобы охарактеризовать поня­тие понимания в соответствии с его конститутивной ролью для экзистенции Dasein. Теперь, коль скоро понимание конституи­рует экзистенцию, встает задача пролить свет на саму возмож­ность понимания *исходя из временности;* заодно необходимо от­личить понимание вообще от такого понимания, которое мы на­зываем в более специальном смысле пониманием-бытия (Seins-verständnis). Присущее экзистенции понимание набрасывает Dasein в направлении его возможностей. Так как Dasein по сути есть бытие-в-мире, набросок раскрывает всякий раз некоторую возможность бытия-в-мире. Понимание в своей функции рас­крытия не привязано к некоей изолированной Я-точке, но — к фактично экзистирующей способности быть-в-мире. А это зна­чит, что вместе с пониманием всегда уже набрасывается то или иное *возможное бытие с другими* и то или иное *возможное бытие в направлении внутримирного сущего.* Так как основному устрое­нию Dasein принадлежит бытие-в-мире, экзистирующее Dasein есть всегда *совместное-бытие* (Mitsein) с другими как бытие *при* внутримирном сущем. Как бытие-в-мире оно никогда не есть сперва только бытие при внутримирно наличных вещах, которое только задним числом должно обнаружить среди этих вещей других людей, но как бытие-в-мире оно есть совместное бытие с другими независимо оттого, присутствуют ли (и как присутству­ют) фактически эти другие рядом. Однако с другой стороны, Dasein не есть ближайшим образом лишь совместное бытие с другими, так чтобы только в этой совместности впоследствии натолкнуться на внутримирные вещи, но совместное бытие с другими означает совместное бытие с другими в бытии-в-мире, т.е. совместное-бытие-в-мире. Насколько бессмысленно противопоставлять объектам некий изолированный субъект, не видя в структуре вот-бытия (Dasein) основного бытийного устроения — бытия-в-мире, настолько же бессмысленно полагать, что удастся-де посмотреть в корень проблемы и убрать ее с дороги, если заменить солипсизм изолированного Я неким солипсизмом вдвоем в отношении между Я и Ты. Как отношение между Dasein и Dasein оно становится возможным только на основании бы­тия-в-мире. Иначе говоря, бытие-в-мире есть равноисходно со­вместное бытие и бытие-при. Другой вопрос, как для единич­ных, фактично онтически-экзистентных возможностей единич­ного Dasein релевантно со-бытие некоего Ты. Но это вопрос конкретной антропологии[[285]](#endnote-285).

В самопонимании понято бытие-в-мире и, тем самым, пред­начертаны определенные возможности совместного бытия с другими и обхождения с внутримировым сущим. В понимании себя как способности быть в мире, равноисходно понят мир. Так как понимание в соответствии со своим понятием есть свобод­ное понимание себя из той или иной возможности собственного фактичного бытия-в-мире, за которую Dasein ухватилось, пони­мание в самом себе обладает способностью так или иначе себя откладывать. Этим мы хотим сказать, что фактичное Dasein мо­жет понимать себя первично из встречающего [Dasein] внутри-мирного сущего, оно может позволить определить свою экзи­стенцию, исходя не из самого себя, но из вещей и обстоятельств, а также исходя из других. Это такое понимание, которое мы на­зываем *несобственным пониманием.* Мы его уже разъяснили раньше, а теперь растолковали, исходя из принципиально важ­ного понятия понимания. «Несобственное» не означает здесь, что речь идет не о действительном понимании. Термин подразу­мевает такое понимание, в котором экзистирующее Dasein пер­вично понимает себя не из самых собственных, им самим ухва­ченных возможностей. Или иначе: набросок может совершаться из свободы с***а***мого собственного (eigenst) бытия Dasein и к нему возвращаться в качестве собственно-своего (eigentlich) понима­ния. Но этими свободными возможностями, лежащими в самом понимании, нам здесь больше заниматься не следует.

***б) Экзистентное понимание, понимание бытия, набросок бытия***

Мы усвоили, что понимание как уже описанное нами набрасыва­ние есть некоторое фундаментальное определение экзистирования Dasein. Оно связано с самим Dasein, т.е. с некоторым сущим, и поэтому представляет собой онтическое понимание. Поскольку оно связано с экзистенцией, мы называем его экзистентным (existentiell) пониманием. Однако, поскольку в этом экзистентном понимании Dasein как сущее набрасывает себя в направлении своей способности быть, постольку, тем самым, понято бытие в смысле экзистенции. В каждом экзистентном понимании вооб­ще заключено бытийное понимание экзистенции. Но поскольку Dasein есть бытие-в-мире, т.е. равноисходно с его фактичностью *разомкнут некий мир, а наряду с ним разомкнуто другое Dasein и встречено внутримирное сущее,* постольку *наряду с пониманием экзистенции равноисходно поняты экзистенция другого Dasein и бы­тие внутримирного сущего.* Ближайшим образом, однако, понима­ние бытия вот-сущего (von Daseiendem) и [понимание бытия] су­щего в наличии не разведены и не артикулированы в качестве определенных способов быть и как таковые не схвачены в понятии. Пусть экзистирование, бытие в наличии, бытие-под-рукой, со-бытие других не постигнуты всякий раз понятийно в их бытийном смысле, но они вполне понятны, хоть и неразличенно, в по­нятности бытия, что делает возможным и ведет за собой как опыт природного, так и самопостижение истории совместного бытия. В экзистентном понимании, в котором фактичное бытие-в-мире становится для себя усматриваемым и прозрачным, всякий раз уже заключена некая понятность бытия, которая касается не только самого Dasein, но и всякого сущего, фундаментальным об­разом выявленного вместе с бытием-в-мире. В понятности бытия заключено такое понимание, которое как набросок не только по­нимает сущее, исходя из его бытия, но, поскольку понято само бытие, *уже некоторым образом набросало бытие как таковое.*

В анализе структур онтического понимания мы наталкива­емся на лежащее в нем самом и делающее его возможным на­слоение набросков, которые как бы вставлены один перед дру­гим. «Наслоение» — это, конечно, рискованный образ. Мы уви­дим, что ни о каком линейном наслаивании набросков друг на друга, так что при этом один служит условием другого, и речи быть не может. Ближайшим образом в экзистентном понимании должно быть испытано в опыте собственное Dasein как сущее и, вместе с тем, понято бытие. Когда мы говорим, что в экзистент­ном понимании Dasein понимается бытие, и когда мы замечаем, что понимание есть набрасывание, то тем самым [сказано, что] в понимании бытия, в свою очередь, заключен некоторый набро­сок: бытие только тогда понимается, когда оно *набрасывается в направлении чего-то* [*, на что-то*][[286]](#endnote-286)*.* В направлении чего (на что) — это остается поначалу темным. Но тогда можно сказать, что этот набросок — понимание бытия в опыте сущего — в свою очередь набрасывается в некотором направлении, которое пока еще проблематично. Мы понимаем сущее только в той мере, в какой мы набрасываем его в направлении бытия; само же бытие должно при этом некоторым образом быть понято, т. е. бытие, в свою очередь, должно набрасываться в некотором направлении, на что-то. Нам сейчас не следует затрагивать вопрос о том, не от­крывает ли такое свед***е***ние одного наброска к другому некоторый progressus in infinitum. Мы ищем сейчас лишь *взаимосвязь между опытом сущего, пониманием бытия и набрасыванием-на... кото­рое, в свою очередь, заключено в понимании бытия.* Достаточно того, что мы видим различие между экзистентным пониманием Dasein как некоего сущего и пониманием бытия; последнее, бу­дучи пониманием бытия, должно — в соответствии со своим ха­рактером наброска — само бытие набрасывать в некотором на­правлении. Мы можем поначалу только косвенно понять, в на­правлении чего бытие, когда оно понято, должно быть разомк­нуто. Но тут мы не должны отступать, пока принимаем всерьез фактичность нашей собственной экзистенции и со-бытие с дру­гим Dasein, пока видим, что мир понят, видим, как мы понимаем мир, внутримирное, экзистенцию и сущее рядом Dasein (Mitdasein) в их бытии. Если Dasein в самом себе таит понимание, а вре­менность делает возможным Dasein в его бытийном устроении, *временность* также должна быть *условием возможности понимания бытия* и, вместе с тем, [условием возможности] *наброска бытия в направлении времени.* Вопрос в том, есть ли время на деле то самое, в направлении чего набрасывается само бытие, есть ли время то самое, исходя из чего мы понимаем то, что зовется бытием.

Чтобы предотвратить роковое недоразумение, нам понадо­бится одно короткое промежуточное замечание. Наше намере­ние состоит в том, чтобы основательно разъяснить возможность понимания бытия вообще. При этом интерпретация понимания бытия вообще, принимающая во внимание отношение к сущему, предоставляет лишь некоторое необходимое, но не достаточное условие. Ведь я могу соотноситься с сущим лишь тогда, когда само оно способно выйти навстречу в просвете понимания бы­тия. Это необходимое условие. С точки зрения фундаментальной онтологии это можно выразить еще и так: всякое понимание по сути сопряжено с некоторым само-расположением, присущим самому пониманию[[287]](#endnote-287). Расположение — формальная струк­тура того, что мы обозначаем как настроение, страсть, аффект и тому подобное. Все это конститутивно для всякого отношения к сущему. Но само по себе [расположение] еще не делает это отношение возможным, но всегда только заодно с пониманием, ко­торое дает свет (Helle) каждому настроению, каждой страсти, ка­ждому аффекту. Само бытие, коль скоро мы его понимаем, долж­но быть набрасываемо в направлении чего-то. Это не значит, что в наброске бытие должно быть схвачено предметно и как пред­метно схваченное истолковано и определено, т. е. постигнуто в понятии. Бытие набрасывается в направлении чего-то, откуда оно становится понятным, но *непредметно.* Оно понято пока до-понятийно, без логоса; поэтому мы обозначаем такое пони­мание как *до-онтологическое понимание бытия.* До-онтологиче­ское понимание бытия есть некий вид понимания бытия; он ни в коей мере не совпадает с онтическим опытом сущего, так как онтический опыт предполагает до-онтологическое понимание бы­тия в качестве своего существенного условия. К опыту сущего не относится никакая эксплицитная онтология, но, с другой сторо­ны, понимание бытия вообще — в до-понятийном смысле, ко­нечно, представляет собой условие того, что бытие может быть опредмечено, тематизировано. В опредмечивании бытия как та­кового совершается фундаментальный акт, в котором онтология конституирует себя в качестве науки. Существенная черта каж­дой науки, в том числе и философии, состоит в том, что она кон­ституирует себя в опредмечивании чего-то, уже некоторым обра­зом раскрытого, а это значит — данного наперед. Это пред-данное может быть пред-лежащим сущим, но пред-данным может быть и само бытие в своей до-онтологической понятности. Спо­соб пред-данности бытия в основе своей отличен от способа пред-данности сущего, но и то, и другое вполне может стать предметом. Но это так лишь постольку, поскольку и то, и другое *до* опредмечивания было *для* него (опредмечивания) некоторым образом раскрыто. С другой стороны, когда нечто становится предметом, и именно так, как оно себя само по себе дает, это опредмечивание не означает субъективного восприятия и толко­вания на свой лад того, что схватывается как предмет. Фундамен­тальный акт опредмечивания, будь то опредмечивание сущего или бытия, выполняет — и это не отменяет глубинного отличия одного от другого — определенную функцию, состоящую в чле­нораздельном набрасывании предданного в направлении того, в направлении чего оно *уже* набрасывалось в донаучном опыте или понимании. Коль скоро бытие должно стать опредмеченным,— коль скоро понимание бытия должно быть возможно как наука онтология,— коль скоро вообще должна иметь место фи­лософия, то в членораздельном наброске должно раскрыть себя то самое, в направлении чего бытийное понимание как понима­ние уже допонятийно осуществило набросок бытия.

Перед нами стоит задача не просто продвинуться вперед (или назад) от сущего к его бытию, но, если мы спрашиваем об условии возможности понимания бытия как такового, *мы должны задавать вопрос так, что он метит по ту сторону бытия, в том направлении, в каком оно само как бытие себя набрасывает.* Задавать вопрос, кото­рый метит по ту сторону бытия, кажется небывалым предприяти­ем; может статься, что оно проистекает из фатального затруднения, состоящего в том, что у философии иссякли проблемы; оно пред­ставляет собой, как кажется, лишь отчаянную попытку самоутверждения философии перед лицом так называемых фактов.

В начале этого лекционного курса мы подчеркивали: чем эле­ментарнее поставлены простейшие философские проблемы, чем меньше в них тщеславия, присущего нам, нынешним, мня­щим, что мы продвинулись дальше, чем меньше крохоборства в отношении наугад выхваченных побочных вопросов,— тем не­посредственнее мы сами собой вступаем в общение с подлин­ным философствованием. Мы видели с разных сторон, что во­прос о бытии вообще в явном виде попросту больше не ставится, но что он повсеместно требует своей постановки. Когда мы ста­вим его заново, мы одновременно понимаем, что философия в своем кардинальном вопросе не продвинулась дальше по срав­нению с тем, какой она была у Платона, и что в конце [времен] ее глубинная тоска — не столько о том, чтобы продвинуться даль­ше, т.е. прочь от самой себя, сколько о том, чтобы *прийти к са­мой себе.* У Гегеля философия, т.е. античная философия, в определенном смысле продумана до конца. И он мог по праву объя­вить, что отдает себе в этом отчет. Но в той же мере настаивает на себе законное требование начать заново, т.е. понять ограничен­ность гегелевской системы и увидеть, что Гегель вместе с фило­софией приходит к концу, поскольку он движется в кругу фило­софских проблем. Это кружение в кругу не позволило ему отпра­виться к центру круга и пересмотреть его, начиная от основания. Вовсе не обязательно искать за пределами этого круга другой круг. Гегель увидел все, что только возможно. Но вопрос состоит в том, увидел ли он это из радикального центра философии, ис­черпал ли он все возможности начала, дабы сказать, что теперь он находится в конце. Не нужно пространных доказательств, что­бы стало понятно, насколько непосредственно мы, пытаясь вый­ти за пределы бытия к тому свету, из которого и в котором оно само вступает в просвет понимания, движемся в поле основной проблемы Платона. Сейчас не время вдаваться в анализ постанов­ки вопроса у Платона, но хотя бы грубое указание на нее необхо­димо, чтобы мало-помалу исчезало мнение, будто наша фунда­ментально-онтологическая проблема — вопрос о возможности понимания бытия вообще — представляет собой некие случай­ные, партикулярные и несущественные мыслительные изыски.

В конце VI книги «Государства» Платон дает в определенной связи (подробности дела нас сейчас не интересуют) членение об­ластей сущего, причем именно в отношении возможных спосо­бов доступа к сущему. Он различает область видимого глазами, όρατόν, и мыслимого, νοητόν*.* Видимое есть то, что раскрывается при помощи чувств, мыслимое — то, что внятно рассудку или ра­зуму. К зрению с помощью глаз относятся не только глаза и не только увиденное сущее, но и нечто третье, φώς, свет, точнее — солнце, ήλιος. Глаз может выявлять видимое только в свете. Вся­кое выявление требует некоего предваряющего высветления. Глаз должен быть ήλιοειδής [солнцевидным, солнцеобразным]; Гете перевел — «sonnenhaft». Глаз видит только в свете чего-то [иного]. Соответственно, всякое нечувственное познание, т.е. все науки и особенно философия могут лишь в том случае вы­явить бытие, если оно обладает своим специфическим высветле­нием, когда и νοείσθαιполучает свой определенный φώς, свой свет. Что солнечный свет — для чувственного зрения, то ίδέα τοΰ άγαθοΰ, идея блага, для научной мысли и особенно для философ­ского познания. Поначалу это звучит темно и непонятно. В са­мом деле, в какой мере идея блага должна выполнять для позна­ния функцию, подобную той, что свет выполняет для чувствен­ного восприятия? Как чувственное познавание есть нечто «при­частное солнцу», ήλιοειδές, так, соответственно, и каждое γιγνώσκειν, всякое познавание есть άγαθοειδές, т.е. определено че­рез идею блага, άγαθόν. У нас нет выражения, подобного «sonnenhaft», для «определенного через благо»[[288]](#endnote-288). Но наше соответст­вие идет еще дальше: Τόν ήλιον τοίς όρωμένοις ού μόνον οίμαι τήν τοΰ όράσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, άλλά καί τήν γένεσιν καί αΰξην καί τροφήν, ού γένεσιν αύτόν őντα[[289]](#endnote-289). «Ты скажешь так­же, я думаю, что солнце доставляет видимому не только возможность быть видимым, но дает видимому как сущему также ста­новление (Werden), рост и питание». Это расширенное опре­деление переносится также на познавание. Платон говорит: Καί τοίς γιγνωσκομένοις τοίνυν μή μόνον τό γιγνώσκεσθαι φάναι ύπό τοΰ άγαθοΰ παρείναι, άλλά καί τό είναί τε καί τήν ούσίαν ύπ’ έκείνου αύτοίς προσείναι, ούκ ούσίας őντος τοΰ άγαθοΰ, άλλ’ έτι έπέκεινα τής ούσίας πρεσβεία, καί δυνάμει ύπερέχοντος[[290]](#endnote-290). «Так что ты должен сказать, что и познанному не только случается быть познанным в силу некоего блага, но что оно обладает *быти­ем* и *чтойностью* также от него (блага), причем так, что благо само не есть как-бытие и что-бытие, но превышает таковое бы­тие достоинством и силой»[[291]](#endnote-291). То, что высветляет познание сущего (позитивную науку) и познание бытия (философское позна­ние) как выявление, лежит за пределами бытия. Только если мы стоим в этом свете, мы познаем сущее, мы понимаем бытие. По­нимание коренится в наброске некоего έπέκεινα. Здесь Платон сталкивается с чем-то таким, что он называет «превышающим бытие», «возвышающим-ся за его пределы». И это нечто выпол­няет функцию света, высветления для любого выявления сущего или здесь — высветления для выявления самого бытия.

Фундаментальное условие познания сущего, а равно и пони­мания бытия таково: стоять в некоем высветляющем свете или, если оставить в стороне образы, условие понимания сущего есть нечто такое, в направлении чего мы в понимании набрасываем понимаемое. Понимание само *как раскрывающее должно некото­рым образом видеть то, в направлении чего оно набрасывает.* Ос­новные факты предваряющего высветления настолько фунда­ментальны, что возможность узнавать нечто как действительное всякий раз дается нам только наряду с возможностью уметь вгля­деться в свет, видеть в свете. Мы не только должны понимать дей­ствительность, чтобы иметь опыт действительного, но понимание действительности со своей стороны должно заранее обладать сво­ей собственной высветленностью. Понимание бытия уже движет­ся в некотором вообще *дающем просвет, высветленном горизонте.* И не случайно, Платон (или Сократ) в беседе с Главконом прояс­няет эту взаимосвязь с помощью сравнения. Что Платон хватает­ся за сравнение там, где он наталкивается на самый крайний пре­дел философского вопрошания, т. е. начало и исток филосо­фии,— вовсе не случайность. А содержание этого сравнения и по­давно не случайно. В начале VII книги «Государства» Платон ин­терпретирует притчу о пещере. Вот-бытие (Dasein) человека, жи­вущего на Земле, как на некоем диске, накрытом небом, подобно жизни в пещере. Всякое в***и***дение требует света, хотя поначалу сам свет может быть и не увиден. Для Dasein вступить в свет означает: получить понимание истины вообще. Понимание истины — это условие меры (Ausmaβ) действительного и доступа к действитель­ному. Мы вынуждены здесь отказаться от затеи растолковать эту притчу, а она неисчерпаема, во всех ее измерениях.

Платон изображает здесь некую пещеру, в которой люди при­кованы за руки, за ноги и за голову, так что их взгляд направлен на стену пещеры. Позади находится узкий выход, сквозь кото­рый снаружи, из-за спин обитателей пещеры, в нее пробивается свет, так что их собственные тени неизбежно падают на стену на­против. Скованные и прочно связанные, они видят прямо перед собой только свои собственные тени на стене. Позади закован­ных людей, между ними и светом есть некий проход, отделенный барьером, наподобие тех барьеров, которыми пользуются в ку­кольном театре. По этому проходу другие люди проносят за спи­нами закованных разную утварь, которая потребна в обыденной жизни. Иона, когда ее проносят мимо, тоже отбрасывает тени, видные на противоположной стене как нечто движущееся. Зако­ванные обсуждают друг с другом то, что они видят на стене. И то, что они там видят, для них — мир, действительное. Представим теперь, что одного из закованных людей освобождают, так что он теперь может обернуться, чтобы видеть свет, и может даже вы­браться из пещеры и выйти на свет. Поначалу он ослепнет и только постепенно привыкнет к свету и увидит те самые вещи, что находятся вне пещеры при свете дня. Представим теперь, что он возвращается в пещеру, а в глазах его — солнце, и он снова на­чинает беседовать с теми, кто там, в пещере, сидит. Тогда жители пещеры сочтут его безумцем, они захотят, пожалуй, его убить, ибо тот будет стремиться внушить им: то, что они видят и о чем всю свою жизнь вели разговоры как о действительном — только тени.— Платон хочет этим показать, что условие, дающее воз­можность распознать нечто как всего лишь тень в отличие от действительного, лежит не в том, что я вижу бесчисленное мно­жество данных мне вещей. Если бы даже обитатели пещеры от­четливее видели то, что они видят на стене, и так до скончания века, они все равно не смогли бы усмотреть, что это — всего лишь тени. Фундаментальное условие возможности понять действи­тельное как действительное, состоит в том, чтобы видеть в солнечном свете, так, чтобы глаз стал причастен солнцу. Здравый человеческий смысл в пещере своей осведомленности и своего всезнайства ограничен; он должен из этой пещеры вырваться. Для него то, куда он вырывается — мир наизнанку, как говорит Гегель. И мы хотим с помощью такого, казалось бы, абстрактно­го вопроса об условиях возможности понимания бытия только одного: вывести себя на свет из пещеры, но сохраняя при этом полную трезвость чисто содержательной постановки вопроса и нимало не впадая в очарование.

То, что мы ищем, есть έπέκεινα τής ούσίας. Для Платона это έπέκεινα представляет собой условие возможности всякого позна­ния. Платон говорит, во-первых: άγαθόνили ίδέα άγαθοΰ есть έν τώ γνωστώ τελευταία ή τοΰ άγαθοΰ ίδέα καί μογις όράσθαι[[292]](#endnote-292), т.е. идея блага — в познавании или познаваемом и понимаемом, вооб­ще—в области того, что нам некоторым образом доступно, есть то самое, что лежит в конце, к чему восходит или, наоборот, от чего отправляется всякое познавание. Άγαθόν — μογις όράσθαι, благо едва ли можно видеть. Во-вторых, Платон говорит об άγαθόν: "Εν τε νοητώ αύτή κυρία άλήθειαν καί νοΰν παρασχομένη[[293]](#endnote-293). Благо — то самое, что господствует в познании и делает возможным истину. Так становится понятно, каким образом έπέκεινα τής ούσίας есть то, о чем нужно спрашивать, коль скоро предметом познания должно стать бытие. Как следует определять έπέκεινα, что означа­ет это «по ту сторону», что у Платона означает идея блага, и каким образом эта идея блага есть то самое, что должно делать возмож­ным знание и истину, все это во многих отношениях остается тем­ным. Мы не вдаемся здесь в трудности Платоновой интерпретации, мы не вдаемся и в доказательство взаимосвязи идеи блага с тем, что мы разобрали ранее, говоря о понимании бытия в антич­ности и его происхождении из произведения. Все выглядит так, будто наш тезис о том, что античная философия интерпретирует бытие в горизонте произведения в самом широком смысле этого слова, не имеет никакого отношения к тому, что Платон фиксиру­ет в качестве условия возможности понимания бытия. Наша интерпретация античной онтологии, ее путеводной нити кажется [поэтому] произвольной. Что общего может иметь идея блага с произведением? Мы не будем в это вдаваться, намекнем только, что ίδέα άγαθοΰ есть не что иное, как δημιουργός, т.е. творец (Hersteller) как таковой. Уже это позволяет увидеть, как ίδέα άγαθοΰ, связана с ποιείν, πράξις, τέχνη в самом широком смысле.

***в) Временная интерпретация экзистентно собственного и не собственного понимания***

Вопрос о возможности понимания бытия упирается в нечто та­кое, что лежит по ту сторону бытия, в некое «по-ту-сторону». Мы обнаружим и притом без помощи всяких уподоблений, что дела­ет понимание бытия возможным, если спросим сначала: *что делает возможным понимание как таковое?* Один из существенных моментов понимания — набросок; само же понимание принад­лежит сущностному устроению Dasein. Мы продолжаем спра­шивать об этом феномене и его возможности. Для этого мы должны заодно вспомнить о том, что [было сказано] раньше: по­нимание принадлежит фундаментальному устроению Dasein, Dasein же основывается во временности. В какой мере эта по­следняя есть условие возможности для понимания вообще? В ка­кой мере *набросок имеет основание во временности?* Каким обра­зом временность служит условием возможности для понимания бытия? Действительно ли мы понимаем бытие сущего из време­ни? Прежде всего, мы предпримем интерпретацию понимания, исходящую из временности, причем мы берем понимание как онтическое, экзистентное понимание, пока еще не понимание бытия. Мы спрашиваем далее, каким образом экзистирующее отношение к сущему, к имеющемуся в наличии в самом широ­ком смысле в качестве понимания имеет свое основание во вре­менности, и каким образом, далее, понимание бытия, принадле­жащее этому экзистирующему отношению к сущему, в свою оче­редь, обусловлено временем. Основывается ли возможность и структура различия бытия и сущего во временности? Должна ли онтологическая дифференция истолковываться темпорально?

В какой мере экзистентное понимание определено времен­ностью? Мы уже слышали ранее, что временность есть равноисходное экстатически-горизонтальное единство будущего, быв­шего и настоящего. Понимание представляет собой фундамен­тальное определение экзистирования. Собственно-свою экзи­стенцию, т.е. такое экзистирование Dasein, в качестве которого Dasein есть оно само в своей (и из своей) с***а***мой собственной, им самим выбранной возможности, мы называем *решимостью.* Ре­шимость имеет свою собственную временность. Мы попытаемся кратко продемонстрировать это только в одном определенном отношении, но, впрочем, весьма существенном. Если собственно-свое экзистирование — решимость — имеет основание в оп­ределенном модусе временности, то решимости принадлежит некоторое определенное настоящее. Настоящее означает как экстатически-горизонтальный феномен настояние, вовлечение чего-то в настоящее. В решимости Dasein понимает себя из сво­ей с***а***мой собственной способности быть. Понимание — исходно наступающее, поскольку оно подступает к самому себе, отправ­ляясь от выбранной возможности. В подступании-к-себе Dasein также уже вступило во владение собой как таким сущим, како­вым оно всегда уже было. В решимости, т.е. в понимании себя из самой собственной способности быть, в этом подступании к самому себе из с***а***мых собственных возможностей, Dasein возвра­щается к тому, что оно есть и вступает во владение собой как таким-вот сущим. В возвращении к самому себе оно вновь прив­носит (holt wieder) себя вместе со всем тем, что оно есть, в свою с***а***мую собственную выбранную способность быть. Временной модус, в котором оно есть бывшее тем-то и бывшее так-то, мы называем *воспроизведением* (Wiederholung)[[294]](#endnote-294). Воспроизведение — это собственный модус, в котором Dasein было, т. е. *есть бывшее* (gewesen ist). Решимость временит себя как воспроизводящее возвращение к самому себе из некоторой выбранной возможно­сти, в которой Dasein, подступая к себе, *забежало вперед.* В экс­татическом единстве *воспроизводящего забегания вперед или пред­варения,* т.е. в этом бывшем и будущем, лежит некое специфическое настоящее. Если настояние ближайшим образом и по пре­имуществу пребывает при вещах, увязает в самом себе и [,вовле­кая вещи в настоящее,] позволяет вещам увлечь себя за собой, чтобы раствориться в том, на чем оно настаивает,— если настоя­ние чаще всего от самого себя бежит, в себе теряется, так что быв­шее превращается в забывчивость, а будущее в ожидание непосредственно настающего, то [особое] настоящее, присущее ре­шимости, *удерживается* в специфическом будущем (предваре­нии) и бывшем (воспроизведении). Удерживаемое в решимости и из нее проистекающее настоящее мы называем *мгновением ока.* Поскольку мы подразумеваем под этим заголовком, что фено­мен, о котором он извещает, имеет экстатически-горизонтальный характер, то сказанное означает: мгновение ока есть вовле­чение в настоящее такого присутствующего, которое, принадлежа решению, размыкает[[295]](#endnote-295) ситуацию, на которую решимость ре­шилась. В мгновении ока — как экстазисе — экзистирующее Dasein, решившись, отстраняется к всегда уже фактично опреде­ленным возможностям, обстоятельствам, случайностям ситуации поступания. Мгновение ока, происходя из решимости, вглядывается прежде всего и единственно в то, что решающе в ситуации поступания. Оно — модус решившегося экзистирования, в котором Dasein как бытие-в-мире вглядывается в мир и удерживает его в поле зрения. А поскольку Dasein как бы­тие-в-мире есть также со-бытие с другим Dasein, подлинное эк­зистирующее бытие-друг-с-другом должно первично определяться из решимости каждого в одиночку. Только из решитель­ного обособления (Vereinzelung) и в нем Dasein становится собственно свободным и открытым для Ты. Бытие-друг-с-другом — не назойливая попытка Я втереться в доверие к Ты, проистекающая из взаимной беспомощности и желания друг за друга спря­таться. Напротив, экзистирующее «вместе» и «друг-с-другом» имеют основание в подлинном обособлении каждого в одиночку, которое определено настоянием как мгновением ока. Быть одиноким или обособленным не значит упорствовать в своих приватных желаниях, но — быть свободным для фактичных воз­можностей той или иной экзистенции.

Из сказанного должно быть ясно, по меньшей мере, одно: мгновение ока присуще исходной и исконной временности Dasein и представляет собой первичный и собственно-свой мо­дус настоящего как настояния. Ранее мы уже слышали, что на­стояние выговаривает себя в «теперь», т.е. что «теперь» как вре­мя, в котором сущее выходит навстречу, происходит из исходной временности. Поскольку «теперь» всегда происходит из настоя­щего, это означает, что «теперь» производно от мгновения ока. Поэтому феномен мгновения ока не может быть понят из «те­перь», как пытался думать Киркегор. Хоть он и вполне понимает мгновение ока в его существенных чертах, тем не менее, ему не удается выявить специфическую временность мгновения ока. Вместо этого он отождествляет мгновение ока с «теперь» [как моментом] расхожим образом понятого времени. Исходя из это­го, он конструирует парадоксальные отношения «теперь» к вечности. Феномен мгновения ока не может быть понят из «теперь» даже тогда, когда мы берем «теперь» в его полной структуре. Уда­ется только показать, что если Dasein как решительное настоя­ние выговаривает себя в «теперь», то именно здесь и прежде все­го здесь «теперь» заявляет о своей структуре. Мгновение ока есть пра-феномен исходной временности, тогда как «теперь» — толь­ко феномен производного времени. Уже Аристотель видел фено­мен мгновения ока, καιρός, и очертил его в VI книге «Никомаховой этики», но опять же так, что ему не удалось установить взаи­мосвязь между специфическими чертами временности этого καιρός, и тем, что он знает как время (νΰν)в остальных случаях.

Принадлежащее временности Dasein настоящее не имеет ха­рактера мгновения ока постоянно, т.е. Dasein экзистирует не по­стоянно как решительное, более того, ближайшим образом и по преимуществу оно нерешительно, отрешено от своей с***а***мой соб­ственной способности быть, т. е. определено в способе набрасывания своих возможностей первично не из с***а***мой собственной способности быть. Временность Dasein временит себя не постоянно из его собственно-своего будущего. Это непостоянство эк­зистенции, то, что она нерешительна, все же не означает, что Dasein по временам недостает будущего; это говорит только об одном: сама временность в отношении своих различных экстазисов, в особенности — экстазиса будущего, переменчива. Нере­шительное экзистирование вовсе не есть не-экзистирование, так что именно нерешительность характеризует повседневную действительность Dasein.

Поскольку мы пытаемся вывести на передний план экзистирующий способ соотноситься в повседневности с сущим, с тем, что дано ближайшим образом, мы должны обратиться к повсе­дневному, не-своему, нерешительному экзистированию и спро­сить, какими чертами обладает *временность не собственно-своего понимания себя.* Dasein есть бытие-в-мире, поскольку оно как та­ковое фактично экзистирует; оно — бытие-при внутримирном сущем и со-бытие с другим Dasein. Dasein понимает себя бли­жайшим образом и по преимуществу из вещей. Другие — ближ­ние — только тогда рядом, когда они не находятся в непосредственной близости, до которой можно достать рукой. Они стано­вятся понятными в их присутствии рядом из вещей и вместе с ве­щами. Вспомним, как было у Рильке: натыкаясь на уцелевшую стену снесенного дома, мы встречаем и наших ближних — его жителей. И помимо всякого членораздельного экзистентного отношения Dasein к другому, наши ближние, с которыми мы ка­ждый день имеем дело, уже рядом. Мы твердо запомним это, од­нако в поле зрения нашего исследования впредь будут только *на­личные и подручные вещи.*

Исходя из вещей, мы понимаем самих себя в смысле самопо­нимания повседневного вот-бытия (Dasein). Понимать себя из вещей обихода означает набрасывать собственную способность быть на выполнимое, настоятельное, необходимое, целесооб­разное, присущее делам повседневной деловитости. Dasein по­нимает себя из способности быть, которая определена через уда­чу и неудачу, исполнимость и неисполнимость в обиходе. Так Dasein приходит от вещей к себе. Оно ожидает своей собствен­ной способности быть как бытийной способности такого суще­го, которое покинуто на милость вещей [и зависит от] того, что вещи дают и в чем они отказывают. Способность быть набрасы­вают как бы сами вещи, т. е. обхождение с ними, значит, первич­но ее набрасывает не Dasein из самой своей самости, хотя Dasein, как оно есть, всегда экзистирует как обхождение с вещами. Несобственное понимание себя из вещей, хоть и имеет характер подступания-к-себе, характер наступающего, будущего, это — *не собственно-свое будущее;* мы обозначаем его как *ожидание (Gewärtigen).* Лишь поскольку Dasein пребывает (в описанном смыс­ле) в ожидании своей способности-быть, исходя из вещей, о ко­торых оно печется или которые его заботят,— только в силу этого ожидания оно может чего-то дожидаться (erwarten) от вещей или дожидаться, когда истечет им срок. Ожидание должно заранее уже выявить некую окрестность, из которой оно может чего-то дожидаться. Ожидание (Gewärtigen), стало быть, не есть некий видоизмененный способ дожидаться [чего-то от вещей] (Erwar­ten), но наоборот, последний имеет основу в первом. Когда мы в обиходе теряем себя в вещах и при вещах, мы находимся в ожи­дании нашей способности быть, как она определяется из подат­ливости или неподатливости вещей, которые нас заботят. Тут мы, собственно, не возвращаемся к самим себе в некотором собственно-своем наброске в направлении нашей с***а***мой собствен­ной способности быть. В этом заключается еще одно: мы не вос­производим то сущее, каковым мы были, мы не перенимаем са­мих себя у себя в нашей фактичности. То, что мы есть (а в этом всегда заключено то, чем мы были), лежит некоторым образом позади нас, *забытое.* Ожидая нашей собственной способности быть от вещей, мы уже забыли фактичное Dasein в его былом. Забывание (das Vergessen) — не утрата, не недостача или «неявка» какого-то воспоминания, так что вместо воспоминания и вовсе ничего нет, но забывание есть собственный позитивно экстати­ческий модус временности. Экстазис забывания чего-то имеет характер отстранения от с***а***мого собственного бывшего и именно так, что это отстранение от... замыкает то, от чего забывание от­страняется. Тем, что забывание замыкает бывшее — а в этом своеобычность экстазиса забывания,— оно замыкает себя для себя самого. Для забывания характерно то, что оно забывает себя самого. В экстатической сути забывания заключено то, что оно забывает не только забытое, но и само забывание. Отсюда для расхожего дофеноменологического разумения возникает види­мость, будто забывание — вообще ничто. Забвение (Vergessenheit) — элементарный модус временности, в котором мы и *есть* ближайшим образом и по преимуществу наше собственное былое. Но, таким образом, оказывается, что бывшее не может быть определено из расхожего понятия прошлого. Прошедшее — это то, о чем мы говорим: его больше нет. А бывшее это — модус бы­тия, определение того способа, каковым Dasein есть как экзистирующее. Вещь, которая сама по себе не временна — чье бытие не определяется через временность, но которая только случается во времени, никогда не может стать бывшей, поскольку она не экзистирует. Бывшим может быть лишь то, что в себе самом определено будущим (zukünftig); вещи суть, в лучшем случае, прошлые. Пониманию себя из податливых окрестных вещей принадлежит самозабвение. Только в силу исходного забвения, что принадлежит фактичному Dasein, всегда имеется возмож­ность удержать нечто такое, по отношению к чему Dasein только что находилось в ожидании. Этому привязанному к вещам удер­жанию соответствует, опять же, не-удержание, т.е. — *забывание в производном смысле.* Отсюда понятно, что воспоминание стано­вится возможным только на почве и из почвы исконно принад­лежащего Dasein забвения, а не наоборот. Поскольку Dasein пре­бывает в ожидании себя, исходя из исполнимого, постольку то, с чем оно всякий раз так или иначе обходится, находится в его на­стоящем. Понимание себя — равноисходно с наступающим и бывшим — есть настояние. Вовлечение в настоящее преобла­дающего в Dasein не-своего понимания будет нас впоследствии занимать особо. В негативной форме можно сказать: настоящее не собственно-своего понимания не имеет черт мгновения ока, так как этот модус настоящего временит себя из не-своего буду­щего. Не собственно-свое понимание имеет соответственно ха­рактер *забывающего и вовлекающего в настоящее ожидания.*

***в) Временность понимания обстоятельств дела и целокупность обстоятельств дела (мир)***

Такая временн***а***я характеристика не собственно-своего понима­ния проясняет только возможность экзистентного (онтического) понимания, принадлежащего Dasein как экзистируюшему сущему. Нам требуется, однако, разъяснить понимание бытия, которое всегда уже заключено в экзистентном понимании суще­го. Но понимание бытия мы хотим прояснить не по отношению к экзистентному пониманию, будь оно собственно-своим или не-своим, но имея в виду экзистирующее отношение к близле­жащим вещам. Мы попытаемся разъяснить *понимание бытия, связанное* с сущим несоразмерным Dasein (nichtdaseinsmässig). Это — понятность того окрестного сущего, которым мы занима­емся в нерешительности, сущего, которое остается вот-здесь, даже тогда, когда мы им не заняты. Мы избираем это направле­ние интерпретации не потому, что оно легче, но потому, что при этом мы приобретем изначальное понимание тех проблем, кото­рые обсуждали раньше,— все они онтологически ориентирова­ны на сущее как наличное.

Мы фиксируем еще раз целое взаимосвязи проблем и направ­ление нашего вопроса. Искомое здесь — *условие возможности по­нимания-бытия, которое понимает сущее как подручное и наличное.* Это сущее встречает нас в повседневном озабоченном обиходе. Это обхождение с ближайшим образом встреченным сущим как экзистирующее отношение к сущему фундировано в фундамен­тальном устроении экзистенции — бытии-в-мире. Сущее, с кото­рым мы так или иначе обходимся, в соответствии с этим выходит навстречу как внутримирное сущее. Коль скоро Dasein есть бытие-в-мире, а основное устроение Dasein заключается во времен­ности, то и *обхождение с внутримирным сущим основывается в не­которой определенной временности.* Структура бытия-в-мире есть нечто единое и несмотря на это — расчлененное. Требуется понять расчлененную целостность этой структуры из временности, а это значит также — интерпретировать феномен бытия-в и фено­мен мира в его временн***о***м устройстве. Здесь мы сталкиваемся с взаимосвязью временности и трансцендентности, поскольку бытие-в-мире — такой феномен, в котором исходно дает о себе знать, в какой мере Dasein по своей сути есть «по ту сторону себя». Из этой трансцендентности мы постигаем возможность понима­ния бытия, заключенного в обхождении с внутримирным сущим и это сущее высветляющего. Сказанное приводит к вопросу о взаимоотношении понимания бытия, трансцендентности и вре­менности. Исходя из этого, мы попробуем предложить некоторую характеристику временности как горизонта понятности бытия, т.е.— определение понятия темпоральности.

Если в нашем вопросе мы восходим к возможности пони­мания бытия, понимания, принадлежащего обхождению со встречным сушим, то мы спрашиваем, прежде всего, об условии возможности бытия-в-мире вообще [имея в виду такую возмож­ность], которая коренится во временности. Только из временно­сти бытия-в-мире мы поймем, каким образом бытие-в-мире как таковое уже есть понимание бытия. Близлежащее сущее, то самое, до которого нам есть дело, имеет бытийное устройство *утвари.* Это сущее не просто имеется в наличии, но в соответст­вии со своими чертами принадлежности утвари принадлежит взаимосвязи (контексту) утвари, внутри которой оно обладает своей особой функцией — в ней и состоит первично его бытие. Утварь, взятая в этом онтологическом смысле, есть не просто не­кая принадлежность для письма или шитья, но все то, что потребно в домашнем хозяйстве и в публичной жизни. Утварь в этом широком смысле также — мосты, улицы, осветительные устройства. Целое такого сущего мы называем [совокупностью] *подручного.* При этом несущественно, лежит ли подручное в непосредственной близости или нет, ближе ли оно, чем просто наличное или нет, существенно только то, что оно в ежедневном употреблении — под рукой, или, если посмотреть в обратной перспективе, что Dasein в своем фактичном бытии-в-мире определенным образом становится пригнанным к этому сущему, так что понимает само это сущее как дело рук своих. Но, пользуясь утварью [применяя вещи], Dasein всякий раз уже примеряется к бытию-рядом (Mitdasein) других. Также и в использовании утва­ри Dasein есть уже совместное-бытие с другими, причем совер­шенно безразлично, присутствует ли поблизости другой на са­мом деле или нет.

Утварь встречается всегда внутри некоторой взаимосвязи. Каждая определенная принадлежность утвари несет с собой эту взаимосвязь, и только по отношению к ней она есть *это-вот. Этость* некоторой утвари, ее индивидуация, если мы берем сло­во исключительно в формальном смысле, не определяется пер­вично через пространство и время в том смысле, что утвари слу­чилось быть в определенном месте в пространстве и в определен­ный момент времени, но характер утвари и взаимосвязь утвари есть именно то, что определяет утварь как именно вот это. Теперь мы спросим: что образует специфические черты утвари? Черты утвари конституируются посредством того, что мы называем *обстоятельствами дела* (Bewandtnis). С вещью, которую мы ис­пользуем, например, как молоток или дверь, всегда определен­ным образом обстоят дела. Это сущее есть «для того, чтобы заби­вать гвозди» или «для того, чтобы можно было войти и выйти, или запереться». Утварь есть «для того, чтобы». Это предложение имеет онтологическое, а не только онтическое значение, т. е. су­щее — не то, что и как оно есть, молоток, например, а уж потом, помимо этого, еще нечто «для того, чтобы забивать», но [наоборот,]: что и как оно есть в качестве этого-вот сущего, его *что-* и *как-бытие* конституируются посредством этого «для-того-что-бы» как такового, т.е. посредством обстоятельств дела. Такое су­щее, как утварь, выходит нам навстречу как то, что оно *есть в се­бе,* только если мы заранее понимаем обстоятельства дела, их соотношение и их целостность. Мы можем только тогда использо­вать утварь в обиходе, когда мы заранее уже набрасываем это су­щее в *направлении обстоятельств дела в их соотношении.* Это предшествующее понимание обстоятельств дела, это набрасыва­ние утвари в направлении того, что характеризует ее как часть обстоятельств дела, мы называем *позволением-обстоять* (Bewen-denlassen). И это выражение сообразно контексту нашего разго­вора имеет онтологический смысл. Мы позволяем, чтобы дела с тем-то и тем-то обстояли так-то и так-то, *при* работе с молотком. *То, при чем* мы позволяем делам обстоять так, как они обстоят,— это *то, для чего* утварь как таковая предназначена. И это «для-чего» характеризует определенную утварь: что она есть и как она есть. Пользуясь утварью, мы находимся в ожидании свойствен­ного ей «для-чего». «Позволить делам обстоять так, как они при том-то и том-то обстоят», «оставить все, как оно (при этом) есть», означает находиться в ожидании некоего «для-чего». Из «для-чего» определяется то, с чем на этот раз обстоят дела. В ожидании такого *«для-чего»* мы удерживаем, не упускаем из виду *«то-с-чем»;* имея это в виду, мы только и понимаем утварь как ут­варь в ее специфическом отношении к обстоятельствам дела. Позволение-обстоять, т.е. понятность обстоятельств дела, кото­рая вообще делает возможным использование утвари, есть некое удерживающее ожидание, в котором утварь вовлекается в на­стоящее в качестве чего-то определенного. В удерживающе-ожидающем настоянии утварь выходит навстречу, становится присутствующей, вовлекается в на-стоящее. Ожидание пред­стоящего «для-чего» — это не просто созерцание цели, даже не надежда на успех. Ожидание вообще не имеет черт онтического схватывания, точно так же, как и удержание «того-с-чем» — не созерцание, задержавшееся при чем-то. Это станет ясно, если мы представим себе (а не сконструируем в уме) непосредствен­ное использование утвари. Если я поглощен каким-то делом и при этом пользуюсь какой-то вещью утвари, то именно тогда я не направлен на вещь как таковую, скажем, как на орудие труда. Точно так же я не направлен и на саму работу, но, занятый делом, перемещаюсь вдоль связей обстоятельств дела как таковых. В понимании этих отношений я задерживаюсь при подручной взаимосвязи утвари. Я не останавливаюсь ни при этом, ни при том, но я перемещаюсь в [соответствующем] «для-того-чтобы». Таков вбирающий вещи *обиход,* не просто голый под-ход к че­му-то предлежащему, но именно обиход, обхождение с вещами, поскольку они как принадлежности утвари показывают себя во взаимосвязи утвари. Позволение-обстоять — это тот набросок, который впервые дает Dasein свет, в светлости которого нечто та­кое как утварь выходит навстречу.

Позволение-обстоять как *понимание обстоятельств дела* имеет *временное устройство.* Но и оно само *указывает на некую еще более изначальную временность.* Только если мы ухватим это более исконное временение (Zeitigung), мы сможем бросить взгляд на то, каким образом *понимание бытия* сущего (а это озна­чает здесь — понимание черт утвари, понимание *подручности* подручной утвари, соответственно,— вещности наличной вещи и *наличности* наличного) становится возможным благодаря вре­менности и обретает прозрачность.

Поначалу мы еще не будем гнаться за временностью, а зада­дим уточняющий вопрос: в чем состоит основное условие того, что мы схватываем взаимосвязь утвари как взаимосвязь? Пона­чалу мы углядели только в общих чертах, в чем состоит предпо­сылка использования утвари: это — понимание обстоятельств дела. Каждая принадлежность утвари есть в качестве таковой принадлежности только внутри некоторой взаимосвязи утвари. Эта взаимосвязь не есть некоторый полученный задним числом продукт уже имеющейся в наличии совокупности вещей утвари, но каждая единичная принадлежность утвари как таковая под­ручна и налична лишь внутри некоторой взаимосвязи утвари. Понятность взаимосвязи утвари как взаимосвязи — это то, что предшествует каждому отдельному использованию утвари. Ана­лизируя понятность взаимосвязи утвари, мы сталкиваемся с ана­лизом феномена, на который указывали раньше,— с понятием и феноменом *мира.* Поскольку мир есть структурный момент бытия-в-мире, а бытие-в-мире конституирует бытийное устроение Dasein, анализируя феномен мира, мы приходим заодно к понят­ности самого бытия-в-мире и его возможности, коренящейся во времени. Интерпретация возможности бытия в мире на основе временности есть сама по себе уже интерпретация возможности понимания бытия, в котором равноисходно понято также бытие Dasein, бытие как вот-бытие-рядом (Mitdasein), бытие других, и бытие наличного и подручного сущего, всегда выходящих на­встречу в разомкнутом мире. Однако такого сорта понимание бы­тия индифферентно и неартикулировано. Оно, по большей час­ти — по причине, лежащей в самом Dasein, — ориентировано на сущее, в котором оно ближайшим образом и по преимуществу по­терялось, а именно,— на наличное, в силу чего и онтологическая интерпретация сущего в начале философии, в античности, осуществлялась в ориентации на наличное. Эта интерпретация бытия становится философски недостаточной, как только она расширя­ется до универсальной и пытается, выбрав в качестве путеводной нити такое понятие бытия, помыслить также и экзистенцию, в то время как двигаться нужно как раз в обратном направлении.

***г) Бытие-в-мире, трансценденция и временность. Горизон­тальные схемы экстатической темпоральности***

Мы должны теперь основательней продумать то, что было сказа­но в связи с экзистентным пониманием, собственно своим, а равно и не-своим. Мы должны ближе познакомиться с понятием трансцендентности Dasein, дабы увидеть взаимосвязь трансцен­дентности Dasein и понимания бытия. Только из этой позиции мы сможем поставить вопрос, восходящий к основаниям, во­прос о временности понимания бытия.

В обращении с сущим, которое выходит навстречу ближай­шим образом, с утварью, поняты обстоятельства дела. Все, для чего и при чем дела обстоят так-то и так-то, есть то, что оно есть, только в границах некоторого «для-того-чтобы». Отношения «для-того-чтобы», но также отношения бесцельного «просто так» в конечном счете и прежде всего имеют свое основание в «том-ради-чего». Они поняты только тогда, когда Dasein понимает нечто такое, как «ради самого себя». Как экзистирующее оно понимает нечто подобное, поскольку его собственное бытие определено так, что для Dasein как экзистирующего в его бытии дело идет о его способности быть. Лишь поскольку понято это «ради» способности быть, может обнажиться нечто такое как «то-для-чего» (отношение обстоятельств дела). Что все отноше­ния обстоятельств дела онтологически основываются в некото­ром «ради», вовсе не решает вопроса о том, всякое ли сущее онтически существует ради человеческого Dasein. Онтологическая укорененность бытийных структур сущего и его возможной понятности в «том-ради-чего» находится еще вне онтического утверждения, что природа-де сотворена или имеется в наличии для целей человеческого Dasein. Это онтическое утверждение о целесообразности действительного мира ни в малой мере не ос­новано на упомянутой онтологической укорененности, ведь эта онтологическая укорененность выдвигается на передний план первоначально именно для того, чтобы сделать постижимым, каким образом лишь на основе онтологической укорененности отношений обстоятельств дела в «том-ради-чего» возможно по­нимание бытия такого сущего, которое есть и может быть само по себе, без экзистирующего Dasein. Только на основании ясной картины онтологических взаимосвязей возможных способов по­нимания бытия и, вместе с тем, отношений обстоятельств дела с [обсуждаемым] «ради» можно вообще решить, имеет ли вопрос некоей онтической телеологии, заложенной в совокупности су­щего, правомерный философский смысл, или же он представля­ет собой всего лишь вторжение здравого человеческого рассудка в философскую проблематику.

Поскольку Dasein экзистирует как сущее, для которого в его бытии дело идет о его способности быть, Dasein уже поняло не­что такое как «ради самого себя». Только на основании этого по­нимания возможна экзистенция. Dasein должно дать себе понять свою собственную способность быть. Оно придает значение тому, как обстоят дела с его собственной способностью быть. Це­лое этих отношений, т. е. все то, что относится к структуре той совокупности, с помощью которой Dasein вообще дает себе не­что понять, т. е. может придать значение своей способности быть, мы называем *значимостью.* Значимость — структура того, что мы называем *миром в строгом онтологическом смысле.*

Мы уже видели раньше, что Dasein понимает себя ближай­шим образом и по преимуществу из вещей; заодно здесь понято также вот-бытие-рядом (Mitdasein) других. В отношениях об­стоятельств дела уже заключено понимание способности быть, присущей вот-бытию (Dasein) как совместному-бытию с други­ми. Это понимание, как вот-бытие (Dasein), сущностным обра­зом открыто бытию-рядом других. Фактичное Dasein, явно или неявно, есть ради способности бытия друг с другом. Но это воз­можно лишь потому, что Dasein как таковое исконно определено через совместное-бытие с другими. Когда мы говорим, что Dasein экзистирует ради самого себя, то это — некоторое онтоло­гическое определение экзистенции. Это экзистенциальное по­ложение не судит заранее об экзистентных возможностях. В по­ложении «Dasein экзистирует существенным образом ради само­го себя» не содержится онтического утверждения: «фактическая цель фактичного Dasein состоит исключительно и в первую оче­редь в том, чтобы заботиться о себе, а других использовать как орудие для этой цели». Подобная фактически-онтическая ин­терпретация возможна только на основе онтологического устроения Dasein, состоящего в том, что оно вообще есть ради самого себя. Только потому, что Dasein так устроено, оно может быть-рядом с другим Dasein, и только поэтому некое другое Dasein, для которого, в свою очередь, дело идет о его бытии, мо­жет вступить в экзистентное по своей сути отношение с тем, кто для него — другой.

Фундаментальное устроение Dasein — бытие-в-мире. Теперь это значит для нас нечто более определенное: для Dasein в его эк­зистенции дело идет *о* его способности-быть-в-мире. В этом на­правлении (на это) оно всегда себя набрасывает. В экзистенции Dasein заключено нечто такое, что выступает как *предваритель­ная понятность мира, значимость.* Мы очертили уже предвари­тельно понятие мира и показали, что мир — не сумма наличного сущего и не совокупность природных вещей, что мир вообще не есть нечто наличное или подручное. Понятие мира — не опреде­ление внутримирного сущего как такого сущего, которое само по себе налично, но мир — это определение бытия Dasein. Это немедленно находит свое выражение, когда мы говорим: Dasein экзистирует как бытие-в-мире. Мир принадлежит экзистенци­альному устроению Dasein. Неверно, что мир имеется в наличии. Мир экзистирует. Лишь покуда есть Dasein, т. е. покуда оно экзистирующе (existent ist), имеется мир. Понимание мира, посколь­ку в нем поняты отношения «для-того-чтобы», отношения обстоятельства дела и «ради-чего» есть существенным образом само-понимание, а само-понимание есть понимание вот-бытия. В этом заключено, опять же, понимание совместного бытия с другими, понимание способности быть и пребывания при на­личном. Dasein не есть в первую очередь только совместное бы­тие с другими, так чтобы потом выступить из этого бытия-друг-с-другом к объективному миру, к вещам. Подобное на­чинание так же промахивается мимо цели, как и субъективный идеализм, который сперва вводит в рассмотрение некий субъект, так что впоследствии этот субъект каким-то способом приобре­тает для себя объект. Вводя отношение Я к Ты как отношение двух субъектов, мы тем самым сказали бы, что поначалу два субъекта вдвоем суть вот-здесь, и только потом они приобретают для себя отношение к другому. Напротив, Dasein в такой же мере изначально есть бытие с подручным и наличным, в какой оно из­начально — бытие с другими. И ничуть не более верно [было бы сказать], что Dasein ближайшим образом пребывает при вещах, чтобы потом случайно обнаружить среди этих вещей сущее сво­его собственного вида. Dasein как такое сущее, для которого дело идет о его собственном бытии, равноизначально — совместное бытие с другими *и* бытие при внутримирном сущем. Мир, внутри которого выходит навстречу сущее,— это всякий раз уже мир, который один делит с другим, поскольку каждое Dasein из себя самого как экзистирующее есть совместное бытие с другими. Только потому, что Dasein заранее конституировано как бытие-в-мире, одно Dasein фактически может экзистентно сооб­щить нечто другому, но неверно, что это фактичное экзистентное со-общение только и конституирует возможность для одного Dasein делить с другим один мир. Различные способы фактиче­ского бытия-друг-с-другом конституируют всякий раз лишь фактические возможности широты и подлинности размыкания мира, различные фактические возможности интерсубъективно­го удостоверения в обнаруженном и интерсубъективного обос­нования согласия в понимании мира, а также фактические воз­можности предоставления экзистентных возможностей каждо­му и руководства ими. Опять же, вовсе не случайно, что мы уяс­няем для себя, что означает мир в онтологическом смысле, исхо­дя из внутримирного сущего, к которому относится не только подручное и наличное, но — для наивного понимания — также существование (Dasein) других. Окружающие люди точно так же наличны и (наряду с другим наличным) составляют мир. Чтобы ухватить это расхожее понятие мира, достаточно указать на по­нятие космоса, например, у ап. Павла. Здесь космос означает не только целокупность растений, животных и Земли, но в первую очередь — существование человека как богооставленного в его взаимосвязи с Землей, звездами, животными и растениями.

Мир экзистирует, т. е. он есть, лишь постольку, поскольку Dasein есть вот-здесь. Только когда мир есть вот-здесь, когда Dasein как бытие-в-мире экзистирует, только тогда есть вот-здесь и понимание мира, и только когда оно (это понима­ние) экзистирует, только тогда обнажается внутримирное сущее как наличное и подручное. Понимание мира как понимание Dasein есть само-понимание. Самость и мир взаимно принадлежат друг другу в одном и том же сущем — Dasein. Самость и мир — не два [различных] сущих, как субъект и объект, но также и не Я и Ты. Самость и мир в единстве структуры бытия-в-мире суть фундаментальное определение самого Dasein. Лишь по­скольку «субъект» определен через бытие-в-мире, он может как самость стать Ты для другого. Лишь поскольку я есмь экзистирующая самость, я есмь возможное Ты для другого как самости. Фундаментальное условие, позволяющее самости в совместном-бытии с другими стать возможным Ты, коренится в том, что Dasein как самость есть так, что оно экзистирует как бытие-в-мире. Тогда Ты означает: Ты, сущий рядом со мной в некото­ром мире. Если отношение Я к Ты и представляет собой некото­рое совершенно особое отношение экзистенции, тем не менее, оно не может быть признано экзистенциально, т.е. философски, покуда не задан вопрос о том, что вообще означает экзистенция. Но экзистенции принадлежит бытие-в-мире. То обстоятельство, что для так сущего в этом бытии дело идет о самой способности быть,— самость служит онтологической предпосылкой для само-отверженности, в которой каждое Dasein соотносится с дру­гим в экзистирующем Я-Ты-отношении. Самость и мир взаимно принадлежат друг другу в единстве фундаментального устроения Dasein — бытия-в-мире. А оно есть условие возможности пони­мания другого Dasein и к тому же — условие понимания внутримирного сущего. Возможность понимания бытия внутримирного сущего, но еще и возможность понимания самого Dasein воз­можны только на основе бытия-в-мире.

Теперь мы спросим: каким образом целое этой структуры, бы­тия-в-мире, фундировано во временности? Фундаментальному устроению того сущего, которое — всегда мое, которое всегда есмь я сам, присуще бытие-в-мире. Самость и мир взаимно принадле­жат друг другу, принадлежат устроению Dasein и равноизначально определяют «субъект». Иными словами, то сущее, которое всегда есть мы сами,— Dasein — есть нечто *трансцендентное.*

Благодаря экспозиции понятия трансценденции сказанное до сих пор станет более внятным. Transcendere означает по смыс­лу слова — п(е)реступать, перебираться, проходить (сквозь), иногда — превосходить. Мы определяем философское понятие трансценденции, примеряясь к исконному значению слова, а не столько с оглядкой на традиционное философское словоупот­ребление, которое к тому же весьма многозначно и неопределен­но. Из правильно схваченного онтологического понятия транс­ценденции возникнет понимание того, что, по сути, искал Кант, для которого трансценденция сместилась в центр философской проблематики, причем настолько, что он назвал свою филосо­фию трансцендентальной. Чтобы очертить понятие трансцен­денции, мы должны удерживать в поле зрения указанные прежде основные структуры бытийного устроения Dasein. Мы намерен­но отказались от полного развертывания основных структур за­боты, чтобы не слишком перегружать первые и основополагаю­щие ходы мысли. Поэтому последующая экспозиция понятия трансценденции недостаточна, хотя для тех предметов, на кото­рых мы в первую очередь делаем ударение, ее нам достанет.

Трансцендентное, согласно популярному философскому значению слова,— это потустороннее сущее. Часто, говоря о трансцендентном, имеют в виду Бога. В рамках теории познания под трансцендентным понимают то, что лежит по ту сторону сферы субъекта, т. е. вещи в себе, объекты. Трансцендентное в этом смысле означает лежащее вне субъекта. Тогда это — то, что выступает, соответственно, уже выступило за пределы субъекта как если бы оно всегда было внутри — как если бы Dasein высту­пало за пределы самого себя лишь тогда, когда оно именно всту­пает в отношение с некоторой вещью. Вещь никогда не трансцендирует и никогда не трансцендентна в смысле преступивше­го [пределы]. Еще в меньшей степени она трансцендентна в под­линном смысле слова. Преступающее как таковое или такое [су­щее], чей способ бытия должен определяться через это правиль­но понятое преступание, и есть Dasein. Мы видели с разных сто­рон, что в опыте сущего, а в особенности в обхождении с подруч­ной утварью, Dasein всякий раз понимает обстоятельства дела; мы видели, что оно возвращается к таковому сущему впервые из предшествующего понимания взаимосвязи обстоятельств дела, понимания значимости и мира. Сущее должно стоять в свете понятых обстоятельств дела, дабы подручная утварь могла выйти навстречу. Средство и подручное выходят навстречу в горизонте понятого мира; они выходят навстречу всегда как внутримирное сущее. Мир заранее понят, когда нам встречаются объекты. По­этому мы говорим: мир в определенном смысле куда в большей степени вовне, чем все объекты, он объективнее любых объек­тов, хотя и не имеет присущего объектам способа бытия. Способ бытия мира — не бытие-в-наличии, как у объектов. Мир экзистирует. Мир — уже для расхожего понятия трансценденции — собственно трансцендентное, еше более потустороннее, чем объекты, и в то же время это потустороннее как экзистирующее есть фундаментальное определение бытия-в-мире, определение Dasein. Если мир — трансцендентное, то *собственно трансцен­дентное —* это Dasein. Тем самым мы впервые достигаем *подлин­ного онтологического смысла трансценденции,* который примыка­ет к общепринятому основному значению слова. Transcendere означает преступать, transcendens, трансцендентное, значит *пре­ступающее как таковое,* а не то, куда я ступаю, преступая. Мир трансцендентен, поскольку он образует принадлежащее струк­туре бытия-в-мире преступание в направлении к... как таковое. Dasein в своем бытии — преступающее и тем самым совсем *не имманентное.* Трансцендирующие [сущие] — не объекты — вещи никогда не могут трансцендировать и быть трансцендентны­ми — но трансцендирующие, т.е. про- и пре-ступающие, суть «субъекты» в онтологически правильно понятом смысле — в смысле Dasein. Только сущее тем способом, каковым бытийствует Dasein, трансцендирует и при этом так, что именно трансценденция характеризует по существу его бытие. Именно то, что в теории познания обозначают как имманентное, совершенно ис­кажая при этом феноменальное положение дел,— сфера субъек­та — есть в себе самом первично и единственно трансцендент­ное. Dasein, поскольку оно конституировано бытием-в-мире, — это сущее, которое в своем бытии есть *по ту сторону самого себя.* Его с***а***мой собственной бытийной структуре принадлежит έπέκεινα. Это трансцендирование означает не только и не в пер­вую очередь самосоотнесение некоего субъекта с объектом. Трансценденция означает: *понимать себя из некоторого мира.* Dasein как таковое есть по ту сторону самого себя. Только такое сущее, бытийному устроению которого присуща трансценденция, имеет возможность быть чем-то таким, что выступает как самость. Трансценденция служит даже предпосылкой того, что Dasein имеет характер самости. *Самость* Dasein *имеет основание* в его *трансценденции.* Неверно, что Dasein есть сначала некое Я-Сам, которое потом нечто преступает. В понятии самости ле­жит «по-направлению-к-себе» и «прочь-из-себя». То, что экзистирует как самость, способно на это только как трансцендент­ное. Эта основывающаяся в трансценденции самость, это возможное «по-направлению-к-себе» и «прочь-из-себя» служит предпосылкой того, каким образом Dasein фактически распола­гает различными возможностями — овладеть собой и потерять себя. Но это и предпосылка того, что Dasein есть совместное-бытие с другими в смысле Меня-Самого и Тебя-Самого. Неверно, что Dasein экзистирует поначалу некоторым загадочным обра­зом, чтобы потом пере-ступить через самого себя и выступить вовне к другому или к наличному; напротив, экзистировать все­гда уже означает: преступать или, лучше, преступить.

Dasein трансцендентно. Предметы и вещи никогда не трансцендентны. *В фундаментальном устроении бытия-в-мире дает о себе знать исконная суть трансценденции.* Трансценденция, пре­ступание Dasein по-ту-сторону, за-пределы делает возможным то, что Dasein вступает в отношение с сущим как сущим, будь то имеющееся в наличии, другие или само Dasein. Трансценденция, пусть и не как таковая, ведома самому Dasein. Она делает воз­можным возвращение к сущему так, что в ней имеет свое основа­ние предварительное понимание бытия. Сущее, которое мы именуем Dasein, открыто для... Открытость принадлежит его бы­тию. Это его «вот» (Da), в котором оно вот-здесь для себя, в кото­ром другие суть вот-рядом, в направлении которого (этого «вот») выходят навстречу подручное и наличное.

Лейбниц назвал духовно-душевные субстанции монадами. Точнее говоря, он все вообще субстанции интерпретировал как монады (ед***и***ницы). Он высказал по поводу монад знаменитое положение: у монад нет окон, т. е. они не выглядывают вовне из самих себя, из внутренности раковины. У монад нет окон, по­скольку они им не нужны, монадам нет никакой необходимости выглядывать из нутра раковины, поскольку им достаточно того, что они имеют в себе как свое достояние. Каждая монада как та­ковая является представляющей в соответствии с присущей ей степенью бодрствования. По возможности в каждой монаде ре­презентирована вся совокупность других монад, т. е. целост­ность сущего. Каждая монада уже представляет внутри себя мир в целом. Каждая монада отличается присущей ей степенью бодр­ствования в отношении отчетливости представления, в котором ей, причем только из нее самой, доступна совокупность прочих монад. Каждая монада, каждая субстанция есть в себе представ­ление, репрезентирование в том смысле, что она репрезентирует совокупность всего сущего.

Из развитого нами [описания] фундаментального устройства Dasein — бытия-в-мире или трансценденции — можно впервые сделать по-настоящему ясным, что подразумевает, в сущности, лейбницево положение об отсутствии окон у монад. Dasein как монаде не требуется никаких окон, чтобы высматривать нечто вне самого себя, не потому, как полагает Лейбниц, что все сущее уже доступно внутри раковины и, стало быть, вполне может быть замкнуто и инкапсулировано в себе, но потому, что монада, Dasein, в соответствии со своим собственным способом быть (в соответствии с трансценденцией) уже — снаружи, т.е. — при другом сущем, а это значит — всегда при самом себе. Dasein *есть* вовсе не в раковине. За счет исходной трансценденции окно ста­новится для Dasein излишним. Лейбниц в своей монадологической интерпретации субстанции, без сомнения, имел в виду, го­воря об отсутствии у монад окон, некий подлинный феномен. Вот только ориентация на традиционное понятие субстанции помешала ему понять исходное основание этого отсутствия окон и правильно истолковать увиденный им феномен. Он не смог увидеть, что монада, поскольку она по сути представляющая, т. е. отражающая некий мир, есть трансценденция, а не нечто под­ручное наподобие субстанции, раковина без окон. Неверно, что трансценденция учреждается только тогда, когда некий субъект сходится с неким объектом или некое Ты с неким Я, но само Dasein как «бытие-субъектом» трансцендирует. Dasein как тако­вое есть бытие-к-себе, совместное-бытие с другими при подручном и наличном. В этих структурных моментах *«к-себе», «с-другими»* и *«при-наличном»* заключен сквозной *характер пре-ступания,* трансценденции. Мы обозначаем единство этих отношений как бытие-в... (In-sein), принадлежащее Dasein. Оно имеет смысл исконно присущей Dasein доверительной близости само­го себя, других, подручного и наличного. Как таковая эта бли­зость есть *близость мира.*

Бытие-в... есть по сути бытие-в-мире. И это ясно из сказан­ного раньше. Dasein как самость *есть ради самого себя.* Это — ис­ходный модус, в котором оно есть к-себе. Но Dasein есть оно само только как бытие при подручном, т. е. при таком сущем, ко­торое оно понимает из взаимосвязей «для-того-чтобы». Отно­шения «для-того-чтобы» коренятся в «ради». Единство этих от­носящихся к бытию-в... структурных целостностей есть мир. Бытие-в... есть бытие-в-мире.

Как возможен сам мир как целое? Точнее, почему первичная структура бытия-в-мире как таковая имеет основание в транс­ценденции? В чем основывается сама трансценденция Dasein? Мы отвечаем, имея в виду оба только что рассмотренных по отдельности, но в себе взаимно принадлежащих друг другу струк­турных момента,— «бытие-в...» и «мир». *«Бытие-в»* как «к-себе», как «ради-себя» возможно только на основании *наступающего,* т.е. поскольку этот структурный момент времени в себе экстати­чен. *Экстатический характер времени делает возможным специ­фический характер преступания, присущий Dasein,— трансцен­дентность* и тем самым — мир. Но тогда — и тут мы приходим к центральному определению мира и временности — экстазисы временности (наступающее, бывшее и настоящее) суть не про­сто отстранение к..., не отстранение как бы в ничто, но как от­странения к... на основании их всегдашнего экстатического ха­рактера они имеют некий предначертанный модусом отстране­ния, т.е. модусом наступающего, бывшего или настоящего, *при­надлежащий самому экстазису горизонт.* Каждый экстазис как отстранение к... заодно имеет в себе (как ему принадлежащее) предначертание формальной структуры *«к чему» отстранения.* Мы называем это «куда» экстазиса горизонтом или, точнее, *гори­зонтальной схемой экстазиса.* Каждый экстазис имеет в себе оп­ределенную схему, которая в зависимости от способа, которым временность себя временит, т. е. от того, как модифицируются экстазисы, сама модифицируется. И подобно тому, как экстази­сы образуют в себе единство временности, так же и экстатиче­скому единству временности отвечает всякий раз некое единство горизонтальных схем. *Трансценденция* бытия-в-мире в ее специфической целостности имеет основание в *исходном экстатиче­ски-горизонтальном единстве временности.* Если трансценден­ция делает возможным понимание бытия, а сама при этом осно­вывается в экстатически-горизонтальном устроении временно­сти, то эта временность есть условие возможности понимания бытия.

§ 21. Темпоральность и бытие

Теперь дело идет о том, чтобы понять, как на основании *времен­ности, основывающей трансценденцию Dasein, темпоральность* Dasein делает возможным *понимание бытия.* Темпоральность есть изначальное временение временности как таковой. При этом наши рассмотрения всегда были ориентированы на вопрос о возможности некоторого определенного понимания бытия — понимания бытия в смысле бытия-в-наличии в самом широком значении. Далее, мы показали, каким образом обиход, обхожде­ние с сущим имеет основание во временности. Однако отсюда мы только отчасти смогли заключить, что и обиход как пони­мающий бытие и именно как таковой тоже возможен на основа­нии временности. Теперь нужно явно показать, как *понимание подручности* подручной утвари как таковой есть уже некое *понимание мира,* и *каким образом это понимание мира как трансценденция Dasein укоренено в экстатически-горизонтальном устроении его (Dasein) временности.* Понимание подручности подручного уже набросало *это бытие в направлении времени.* Грубо говоря, в понимании бытия оно уже воспользовалось временем, хотя до-философское и не-философское вот-бытие (Dasein) об этом явно не знает. Эта взаимосвязь бытия и времени, тем не менее, от Dasein не вполне скрыта; она известна, правда, в некотором пло­хо понятом и чреватом дальнейшим непониманием истолкова­нии. Некоторым образом, у Dasein есть понимание того, что ин­терпретация бытия в какой-то форме связана с временем. Дофилософское, а равно и философское знание стремятся различить сущее в соответствии с его видом бытия, принимая во внимание время. Уже античная философия определяет άεί őν*,* присносущее, как такое сущее, которое *есть* в первую очередь и в подлин­ном смысле, и отличает его от изменчивого — [такого сущего,] которое есть только иногда, а иногда его нет. В обычной речи это сущее называют временным. Временное подразумевает здесь «протекающее во времени». От такого выделения и обозначения присносущего и временно-сущего, характеристика [модусов временности] переходит к определению безвременного и вне­временного сущего. Безвременным называют способ бытия чи­сел, чистых пространственных определений; вневременным — вечное в смысле [вечности как] aeternitas, в отличие от [вечности как] sempiternitas. В этих различениях разных видов бытия по от­ношению ко времени само время берется в расхожем смысле — как внутривременность. Не может быть случайностью, что уже до-философское, но также и философское, понимание, характе­ризуя бытие, ориентируется на время. С другой стороны, мы видели, что Кант, когда он пытается ухватить в понятии бытие как таковое и определяет его как полагание (Position), никак, по всей видимости, не использует время в расхожем смысле. Но отсюда не следует, что он никак не использовал временность в изначаль­ном смысле — как темпоральность, пусть без понимания бытия, т.е. не отдавая себе отчета в условиях возможности своих собст­венных онтологических положений.

Мы попробуем предложить темпоральную интерпретацию *бытия, того сущего, которое ближайшим образом — налицо,* т.е. [интерпретацию] *подручности[[296]](#endnote-296),* и в качестве важнейшего приме­ра покажем, имея при этом в виду трансценденцию, *как* понима­ние бытия возможно темпорально. Таким образом, выявится функция времени как предоставляющего возможность понима­ния бытия. Вслед за этим мы вернемся к первому тезису Канта и попробуем, отталкиваясь от достигнутого, основательно понять, в какой мере наша критика Канта была оправданной и каким об­разом она должна быть дополнена в своей позитивной части.

***а) Темпоральная интерпретация бытия как бытия-под-рукой и презенция как горизонтальная схема экстазиса настояния***

Вспомним, какова описанная нами временность обхождения с утварью. Обиход как таковой делает взаимосвязь утвари доступ­ной первично и соразмерно ее устройству. Вот тривиальный при­мер: когда мы разглядываем мастерскую сапожника, мы повсю­ду можем заметить именно так или иначе имеющиеся в наличии вещи. Но *что* есть вот-здесь и *каким образом* оно, это сущее, в со­ответствии с его вещностью подручно, впервые выявляется в обиходе, должным образом использующем принадлежности ре­месла — кожу как принадлежность утвари, башмаки как принадлежность утвари. Только понимающий способен открыть этот окружающий сапожника мир, исходя из самого этого мира. Нам, конечно, можно преподать урок по поводу того, как пользуются утварью, как при этом с ней обходятся в обиходе. В результате мы приобретем какое-то понимание и будем в состоянии, как гово­рят, мысленно воспроизвести фактическое обхождение с веща­ми. Но лишь в самых малых областях знакомого нам сущего мы настолько освоились, что можем овладеть специфическим на­выком обхождения с утварью, которое открывает утварь как ут­варь. Во всегдашнем окружении доступного нам внутримирного сущего не все доступно в одинаковой степени изначально и не все подобающим образом. Многое мы просто знаем, но при этом мы не знатоки дела. Относящиеся к делу вещи выходят нам на­встречу как сущее, но не в доверительной близости. Многое из сущего и даже то, что уже открыто, имеет черты не-близкого. И эти черты позитивно определяют сущее в том, как оно понача­лу выходит нам навстречу. Не следует вдаваться в подробности сказанного, тем более, что этот привативный модус открытости наличного (не-близость) может быть онтологически постигнут только из структуры первичной доверительной близости. Поэто­му нужно основательно запомнить, что привычный подход тео­рии познания, в соответствии с которым нам равномерно дано некое многообразие произвольно попадающихся под руку ве­щей или объектов, не отдает должного исходному положению дел и поэтому с самого начала делает постановку вопроса, харак­терную для теории познания, надуманной. Исходная довери­тельная близость с сущим заключена в подходящем с ним *обхож­дении.* Этот обиход конституируется в отношении своей временности в некотором *удерживающем и ожидающем вовлечении в на­стоящее взаимосвязи утвари[[297]](#endnote-297)* как таковой. Позволение-обстоять (Bewendenlassen) как предварительное понимание обстоятельств дела позволяет первоначально понять сущее как то, что оно есть, т. е. имея в виду его бытие. Бытию этого сущего принадлежит его вещное содержание, специфическая чтойность, и способ бытия. *Чтойность* сущего, с которым мы повседневно встречаемся, очерчивается благодаря чертам утвари. То, *как, каким образом* сущее с такими-то вещными чертами — утварь — есть, мы назы­ваем подручностью, или *бытием-под-рукой,* которое мы отлича­ем от бытия-в-наличии. Если некая определенная утварь не на­ходится под рукой в ближайшем окружающем мире, в досягае­мой близости, то это «не-под-рукой» ни в коем случае не означа­ет то же самое, что и «небытие». Названная принадлежность ут­вари, наверное, куда-то задевалась, она, как мы еще говорим, не попадается под руку (ab-handen gekommen). Не-находящееся-под-рукой (das Abhandene) — это всего лишь модус подручного. Когда мы говорим о чем-то, что оно больше не под рукой, мы, разумеется, также можем иметь в виду, без дальнейших разгово­ров, что оно просто уничтожено. Конечно же, нечто может быть не-под-рукой так, что его вообще больше нет, что оно уничтоже­но. Но возникает вопрос, что означает эта уничтоженность и можно ли ее отождествить с небытием и ничто. В любом случае мы видим, что уже при беглом анализе открывается некое много­образие фундированных в себе оттенков бытия — уже в одном только бытии вещи и бытии утвари. В какой мере понимание ут­вари восходит к пониманию обстоятельств дела, значимости и мира и тем самым — к временности Dasein, в общих чертах пока­зано. Теперь нас интересует только способ бытия утвари, ее под-ручность, *с точки зрения ее темпоральной возможности,* т.е. с уче­том того, как мы понимаем подручность как таковую из времени.

Уже из указания на возможную модификацию подручного в не-[находящееся]-под-рукой мы можем заключить, что *подруч­ность* и *не-под-рукой* суть определенные *видоизменения одного фундаментального феномена,* который мы характеризуем как *присутствие* и *отсутствие,* а в общем — как *презенцию* (Präsenz). Если подручность или бытие соответствующего сущего имеет презенциальный смысл, это означает, что этот способ бытия по­нят темпорально, т.е. — из временения времени в смысле опи­санного экстатически-горизонтального единства. Мы умыш­ленно употребляем теперь, в новом измерении интерпретации бытия из времени, латинские выражения для всех временных определений, дабы отличить их уже терминологически от вре­менн***ы***х определений временности в охарактеризованном ранее смысле. *Что вообще означает презенция в отношении времени и временности?* Если бы мы ответили: это — момент настоящего, то этим было бы не много сказано. Ведь остается вопрос, почему бы нам не говорить «настоящее» вместо «презенция». Если мы, тем не менее, употребляем этот термин, то это употребление но­вого термина должно отвечать некоему новому значению. Эти два феномена, настоящее и презенция, коль скоро различные наименования должны быть оправданы, означают не одно и то же. Но может быть, презенция идентична феномену настоящего, который мы узнали как «теперь», νΰν*,* на который ориентирована расхожая интерпретация времени, когда говорится: время — не­обратимая последовательность «теперь»? Но нет — презенция и «теперь» тоже не идентичны. Ведь «теперь» — это некоторая чер­та внутривременности, наличного и подручного, презенция же должна составлять условие, делающее возможным понимание подручности как таковой. Все подручное есть именно «во време­ни», внутривременно; мы можем сказать о нем: подручное «есть теперь» в нашем распоряжении, «было [в нашем распоряжении] тогда» или «будет потом». Когда мы определяем подручное как внутривременное, мы уже предполагаем, что понимаем подручное *как* подручное, т. е. понимаем это сущее в его способе бытия-подручным. Такое предварительное понимание подручно­сти подручного должно стать возможным именно благодаря презенции. Поэтому «теперь» как определение времени в качестве внутривременности не может взять на себя темпоральную интерпретацию бытия сущего (здесь — подручного). В каждом «теперь»-определении, в каждом расхожем временном определе­нии подручного, коль скоро оно уже понято, заранее использо­вано время в более изначальном смысле. Это значит, что расхо­жие характеристики бытия сущего, руководствующиеся време­нем как путеводной нитью,— временное, безвременное, вневре­менное — оказываются для нас несостоятельными. Это — не он­тологическая, но онтическая интерпретация, в которой само время берется как сущее.

Презенция — более изначальный феномен, чем «теперь». Но и мгновение ока есть нечто более изначальное, чем «теперь», и именно потому, что мгновение ока есть модус настоящего, во­влечения в настоящее чего-то такого, что может себя выговорить в сказывании «теперь». Так мы снова возвращаемся к настояще­му и вновь возникает вопрос: тождественна ли презенция настоящему? Никоим образом. Настоящее, настояние мы охарак­теризовали как один из *экстазисов временности.* Уже имя «пре­зенция» извещает о том, что здесь мы имеем в виду не экстатиче­ский феномен, как было в случае настоящего и будущего, по крайней мере, не экстатический феномен временности в отношении его экстатической структуры. Тем не менее, *между на­стоящим и презенцией существует взаимосвязь,* и она не случай­на. Мы указывали уже на то обстоятельство, что экстазисы вре­мени — не просто отстранение к..., так что направление отстра­нения как бы теряется в ничто или остается поначалу неопределенным. Скорее, каждому экстазису как таковому принадлежит некий им определенный и его собственную структуру завершающий горизонт. *Настояние,* будь оно собственным в смысле мгно­вения ока или несобственным, набрасывает то [сущее], которое оно вовлекает в настоящее, то самое, что может выйти навстречу в некотором настоящем и для настоящего предстояния, в направлении чего-то такого, что мы называем *презенцией.* Экстазис настоящего есть как таковой условие возможности некоего определенного «по ту сторону (за пределы) себя», трансценденции, наброска в направлении презенции. Как условие возмож­ности этого «по ту сторону себя» он в самом себе имеет некую *схематическую наметку того, куда* метит это «по ту сторону». То, что лежит за пределами экстазиса как такового в силу присущего экстазису характера сдвига и определяется им самим, точнее,— то, что определяет «куда» этого «по ту сторону», и есть *презенция как горизонт.* Настоящее набрасывает себя в себе самом экстати­чески в направлении презенции. Презенция не тождественна настоящему, но как фундаментальное определение *горизонталь­ной схемы этого экстазиса* она вместе с другими моментами об­разует полную структуру настоящего. Подобным же образом обстоят дела и с двумя другими экстазисами — наступающего и бывшего (воспроизведение, забывание, удержание).

Чтобы не слишком загромождать картину феномена времен­ности, который и без того трудно ухватить, мы ограничимся экс­пликацией настоящего и его экстатического горизонта — пре­зенции. Настояние — это экстазис во временении временности, который понимает себя как экстазис [, т.е. — набрасывает себя,] в направлении презенции. Как отстранение к... настоящее есть открытость *выходящему навстречу,* которое тем самым *заранее понято в направлении презенции.* Все, что выходит навстречу, во­влекается в настоящее в настоянии, понято на основании уже от­страненного в экстазисе горизонта — презенции — как присут­ствующее, т.е. понято в направлении присутствия. Поскольку подручность и не-под-рукой означают нечто такое, как присут­ствующее и отсутствующее, т.е. так-то и так-то модифицирован­ную и модифицируемую презенцию, бытие выходящего на­встречу внутримирно сущего набрасывается презенциально, а это значит — в основе своей темпорально. *В соответствии с этим мы понимаем бытие из исходной схемы экстазисов темпоральности.* Схемы экстазисов нельзя структурно от них отделять, но понимающая ориентация вполне может быть первично обра­щена к схемам как таковым. Временность, которая таким обра­зом возведена первично к горизонтальным схемам временности как условиям возможности понимания бытия, составляет содер­жание общего понятия темпоральности. *Темпоральность есть временность с точки зрения единства принадлежащих ей горизон­тальных схем,* в нашем случае — настоящее с точки зрения пре­зенции. Всякий раз в соответствии со способами, какими временность себя временит (а она временит себя всегда в единстве своих экстазисов, так что преобладание одного экстазиса моди­фицирует другие), варьируются внутренние темпоральные взаимосвязи горизонтальных схем времени.

Временность в своем экстатически-горизонтальном единст­ве есть фундаментальное условие возможности того, что Платон назвал έπέκεινα, т.е. трансценденции, конституирующей само Dasein. Временность сама есть основное условие возможности всякого понимания, основывающегося в трансценденции, по­нимания, чья сущностная структура заключается в набрасыва­нии. Возвращаясь к предыдущему, мы можем сказать: времен­ность есть в себе изначальный набросок-себя как таковой, так что, где бы и как бы ни возникало понимание (мы отвлекаемся сейчас от других моментов вот-бытия (Dasein)), это понимание возможно лишь в самонабрасывании временности. Времен­ность есть вот (ist da) в своей выявленности, поскольку она сама делает возможным «вот» и его выявленность.

Если временность есть в чистом виде набросок-себя, это означает, что в каждом фактическом набрасывании наряду с остальным как-то обнажается и время, что время где-то и как-то прорывается, будь то даже в расхожем понимании или недопо­нимании. Где вообще обнажено в себе самом некое «вот», там открывает себя временность. Как бы временность ни таилась, пре­жде всего в отношении своей темпоральности, как бы мало Dasein ни знало о ней эксплицитно, как бы далеко она до сих пор ни лежала от всякого тематического постижения, она подспудно управляет Dasein еще элементарнее, чем это делает дневной свет, ведь он — основное условие повседневного осмотрительного видения при помощи глаз, хотя мы и не оглядываемся на это усло­вие в повседневном обиходе. Поскольку экстатически-горизон­тальное единство временности в себе есть в чистом виде набро­сок-себя, поскольку такой набросок как экстатический вообще делает возможным набрасывание в направлении... и представля­ет собой вместе с принадлежащим экстазису горизонтом условие возможности всякого вообще «по-направлению-к», «вовне-к», здесь больше нельзя спрашивать, в направлении чего набрасы­ваются со своей стороны сами схемы, и так до бесконечности. Упомянутая выше последовательность как бы накладываемых друг на друга набросков — понимание сущего, набросок в на­правлении бытия, понимание бытия, набросок в направлении времени — имеет конец в горизонте экстатического единства времени. Мы не можем обосновать это здесь более изначально, иначе нам пришлось бы входить в проблему конечности време­ни. В этом горизонте каждый экстазис времени, а значит и вре­менность, сами имеют конец. Но этот конец есть не что иное, как начало и отправная точка для возможности всякого набра­сывания. Если нам возразят, что характеристика того, куда отстранен экстазис как таковой, характеристика этого как гори­зонта, в свою очередь, есть уже некая интерпретация «того-куда» вообще, того, куда указывает некоторый экстазис, мы могли бы ответить так: понятие «горизонта» в расхожем смысле уже пред­полагает как раз то, что мы назвали экстатическим горизонтом. Для нас не существовало бы ничего подобного горизонту, если бы не существовало экстатического бытия-открытым-для... и его схематического определения, скажем, в смысле презенции. Это же верно для понятия схемы.

Мы должны самым серьезным образом обратить внимание на следующее: если мы определяем временность как изначаль­ное устроение Dasein и, тем самым, как исток возможности по­нимания бытия, тогда темпоральность как исток по необходи­мости богаче и обильнее, чем все, что из него истекает, чем бы оно ни было. Здесь заявляет о себе одно своеобразное отноше­ние, релевантное для всего измерения (Dimension) философии: в пределах онтологического выше всякого действительного — воз­можное. Всякое происхождение и всякий генезис в поле онтоло­гического не есть рост и развитие, но дегенерация, потому что происходящее про***ис***ходит, т.е. определенным образом ис-ходит, у-ходит прочь, удаляется от сверхвластия истока. Сущее как сущее-бытийным-способом-подручного может быть раскрыто, оно может выйти навстречу в обиходе как то, что оно есть, и так, как оно есть, если это раскрытие и обхождение с подручным су­щим уже просветлены так или иначе понятой презенцией. Презенция есть горизонтальная схема того экстазиса, который пер­вично определяет то, как временность временит себя в обраще­нии с подручным. Мы показали, во всяком случае, что времен­ность обхождения с утварью есть удерживающе-ожидающее на­стояние. Экстазис настоящего — ведущий во временности обхо­ждения с подручным. Поэтому бытие подручным, его подручность, понимаются первично из презенции.

Результат предшествующих рассмотрений, которые должны были служить выявлению темпоральности бытия, может быть коротко сформулирован в одном предложении. *Подручность подручного, бытие этого сущего, понимается как презенция, како­вая презенция как не-понятийно понятная уже обнажена в самона­брасывании временности; благодаря тому, что эта временность себя временит, становится возможным нечто такое, как экзистирующее обхождение с подручным и наличным.*

Подручность формально означает презенцию, присутствие, но презенцию особого рода. Принадлежащая подручности как определенному модусу бытия первично-презенциальная схема требует более подробного определения в отношении своего презенциального содержания. Поскольку без полного овладения феноменологическим методом, в первую очередь — без обеспе­чения надежности продвижения в этом измерении проблемы, понимание темпоральной интерпретации неспрестанно натыка­ется на все новые трудности, мы попробуем, выбрав некий об­ходной путь, по меньшей мере создать представление о богатстве запутанных структур, которые входят в содержание презенции, принадлежащей подручности.

Все позитивное становится особенно отчетливым из привативного. Мы не можем сейчас заниматься выяснением основа­ний, почему это так. Они лежат, между прочим, точно так же в сущности временности и коренящемся в ней отрицании. Если позитивное становится особенно отчетливым из негативного, то для нашей проблемы это означает: должно быть так, что темпо­ральную интерпретацию подручности в ее бытийном смысле можно провести более внятно, ориентируясь на не-подручность. Чтобы понять эту характеристику подручности из не-подручности, мы должны обратить внимание на следующее обстоятельство: сущее, встречающееся в повседневном обиходе, имеет, по преимуществу, характер *незаметности.* В окружающем нас дове­рительно близком мире мы не всякий раз и не постоянно воспринимаем явно вещи вокруг нас, даже когда мы собственно констатируем их подручность. Именно в силу того, что явная и надежная констатация бытия-под-рукой не может состояться, вещи некоторым особым образом окружают нас так, как они есть сами по себе. В безразличной бесстрастности привычного обихода они становятся доступными именно в своем незамет­ном присутствии. Предпосылкой возможного бесстрастия в об­ращении с вещами служит, в числе прочего, *ненарушенность* обихода. Он может происходить без задержек. В основе этой ненарушенной бесстрастности обихода лежит особая временность, ко­торая и позволяет так принять взаимосвязь вещей утвари, что мы себя в ней теряем. Временность обхождения с утварью — это, в первую очередь, настояние. Ему принадлежит, согласно уже ска­занному, определенное презенциальное устроение горизонта на­стоящего, в силу которого специфическое присутствие подруч­ного, скажем, в отличие от наличного, с самого начала становит­ся понятным. Ненарушенность бесстрастного обращения с под­ручным как таковая становится видимой, когда мы выделяем ее по отношению нарушенности обихода, причем такой нарушенности, которая исходит от самого сущего — того сущего, с кото­рым мы имеем дело.

Взаимосвязь утвари имеет ту характерную особенность, что каждая определенная утварь подогнана в себе к самой себе, — не просто вообще в отношении своих таких-то и таких-то вещных черт, но так, что каждая вещь утвари имеет свое, ей отведенное место. Это место внутри взаимосвязи утвари определяется всегда тем, что подручное должно быть «по руке», как это предписывает и как того требует целокупность обстоятельств дела. Когда ка­кое-то привычное занятие прерывается, и причина — в чем-то таком, с чем оно обходится, тогда в обиходе происходит останов­ка, причем не так, что занятие навсегда обрывается, но так, что в такой внезапной задержке оно явно задерживается при том, с чем имеет дело. Чаще всего привычное занятие того или иного сорта прерывается, т.е. в нем происходит остановка, когда воз­никает недостача некоторой вещи внутри взаимосвязи утвари. Недостача означает: то, что, вообще говоря, подручно,— не под рукой. Вопрос вот в чем: как может недостача бросаться в глаза, как можно [обнаружить пропажу], установить, что чего-то нет под рукой, как возможно открытие недостающего? Имеется ли вообще способ доступа к запропастившемуся — тому, что не-под-рукой, не-подручному? Существует ли способ предъя­вить то, что не-подручно? Разумеется; ведь мы же говорим: я вижу, что здесь чего-то нет. Каков способ доступа к тому, что не-под-рукой? Особый способ открытия того, что некоторым специфическим образом не-под-рукой,— *утрата.* Как подоб­ное отношение возможно онтологически? Какова временность утраты? Утрата, взятая формально, представляет собой отноше­ние, противоположное обнаружению. Но обнаружение чего-то — это некоторый вид вовлечения в настоящее, настояние. Не обнаружить — значит не настоять. Значит ли это, что утрата — некоторое не-настояние, не-позволение-встречи, когда настоя­ния не случилось, когда оно не состоялось? Но разве так проис­ходит утрата? Может ли утрата быть не-настоянием, если мы, на­против, говорим, что она — способ доступа к тому, что не-под-рукой, как таковому? Утрата никак не может быть не-настояни­ем, потому что ее сущность заключается именно в определенном модусе вовлечения в настоящее. Утрата не есть не-обнаружение чего-то. Если мы чего-то не находим, то такое «не находится» во­все не обязано быть утратой. И это выражается в том, что в таких случаях мы задним числом можем сказать: а вдруг я это — то, что не находится,— утратил? Утрата это не-обнаружение того сущего, которое мы вовлекаем в настоящее, когда у нас в этом сущем есть нужда, или — если иметь в виду обхождение с утва­рью — не-обнаружение того, что нам самим потребно в употреб­лении утвари. Только в некотором осмотрительном позволении делам так-то и так-то обстоять, когда мы понимаем встречное сущее из соответствующих обстоятельств дела, из отношений «для-того-чтобы», когда мы ожидаем предстоящего «для-чего» и вовлекаем в настоящее то, что для-этого пригодно, только тогда можем мы обнаружить, что чего-то недостает. Утрата — это не за­прет на настояние, не дающий состояться настоящему, но *нена­стояние* как определенный модус настоящего в единстве с ожи­данием и удержанием имеющегося в распоряжении. Поэтому неверно, что утрате не соответствует вообще никакой горизонт; ей соответствует некий *определенным образом модифицированный горизонт настоящего, презенции.* Экстазису ненастояния, кото­рый делает возможным утрату, принадлежит горизонтальная схема *абсенции.* Эту модификацию презенции в абсенцию, моди­фикацию, в которой презенция как модифицированная сохра­няется, нельзя интерпретировать точнее, не вдаваясь при этом в ее общую характеристику, т.е. в толкование этой модификации в качестве Нет, в качестве негативного, и не разъясняя ее во взаи­мосвязи со временем. Не будь осмотрительное позволение-обстоять с самого начала ожиданием, не времен***и*** себя ожидание как экстазис в экстатическом единстве с некоторым настояни­ем, т.е. не будь в этом экстатическом единстве с самого начала обнажена соответствующая горизонтальная схема, не будь Dasein временным в изначальном смысле времени, оно никогда не смогло бы обнаружить, что чего-то недостает. Иными словами, была бы сведена на нет возможность существенного момента обихода и ориентации среди внутримирного сущего.

И наоборот, возможность удивиться вдруг появившейся вещи, которая до сих пор не показывалась в привычной взаимо­связи вещей, имеет основание в том, что ожидающее вовлечение подручного в настоящее не ожидает чего-то иного, что находит­ся в некоей возможной взаимосвязи обстоятельств дела с бли­жайшим подручным. Но и утрата тоже — не просто открытие не-подручного, но явное вовлечение в настоящее того, что именно уже или, по крайней мере, все еще подручно. Абсенциальная модификация презенции [как горизонта] происходящего в обиходе вовлечения в настоящее дана в утрате. И она позволяет подручному «броситься в глаза». Тем самым заявляет о себе фун­даментальная, но трудная проблема: если мы аб-сенциальное формально именуем негацией презенциального, то нельзя ли ут­верждать, что в структуре этого бытия, т.е. в первую очередь в структуре подручности, конституируется именно негативный момент? По сути надо спросить: в какой мере в темпоральности вообще и заодно во временности заключено негативное, некото­рое Нет? Или даже: в какой мере само время есть вообще условие возможности для отрицательности — «нетости»? Поскольку принадлежащая времени (причем экстазису настоящего точно так же, как и другим экстазисам) модификация презенции в абсенцию, присутствия в отсутствие имеет характер негативности, характер Нет, неприсутствия, возникает вопрос, в чем вообще корень этого Нет. При ближайшем рассмотрении оказывается, что так же и Нет, соответственно, — сущность Нет, «нетость», равным образом могут быть истолкованы из сущности времени, и только исходя из этого, можно прояснить возможность моди­фикации, например, присутствия в отсутствие. В конечном ито­ге, Гегелю удается напасть на след фундаментальной истины, ко­гда он говорит: бытие и ничто тождественны, т.е. взаимно при­надлежат друг другу. Более радикальный вопрос, конечно, состо­ит в том, что делает возможной такую изначальную взаимную принадлежность.

Мы еще недостаточно подготовлены, чтобы проникнуть в эту темную область. Пока достаточно понять, каким образом, восхо­дя к временности как темпоральности, соответственно, к гори­зонту экстазисов, мы можем внести ясность в интерпретацию бытия, в первую очередь — в интерпретацию определенных способов бытия — подручного и наличного.

Подведем итог сказанному, развернув предшествующую экс­позицию темпоральности в обратном направлении. Подручность подручного определяется из презенции. Презенция как горизонтальная схема принадлежит настоящему, которое време­нит себя как экстазис в единстве временности, а это единство де­лает возможным в нашем случае обращение с подручным. Этому отношению к сущему присуща понятность бытия, поскольку временение экстазисов — здесь настоящего — в самом себе зара­нее набрасывает себя в направлении своего горизонта (презен­ции). Возможность понимания бытия заключена в том, что на­стоящее, делающее возможным обхождение с сущим, обладает, *как* настоящее, *как* экстазис, горизонтом презенции. Временность вообще есть экстатически-горизонтальный набросок себя просто как таковой; на основании этого наброска становится возможной трансценденция Dasein, а в ней укоренено бытийное устроение Dasein — бытие-в-мире, соответственно,— забота, в свою очередь, делающая возможной интенциональность.

Но Dasein — говорили мы не раз — это сущее, экзистенции которого принадлежит понимание бытия. В достаточной мере изначальное истолкование его основного бытийного устроения вообще, выдвигающее на передний план временность Dasein как таковое, должно заложить основу для того, чтобы, исходя из временности, точнее из горизонтальной схемы временности — темпоральности,— прояснить возможность понимания бытия. Если, таким образом, с самого начала античной философии — вспомним, к примеру, Парменида: τό άγα αύτό νοείν έστιν τε καί είνα, одно и то же — мыслить и быть, или Гераклита: бытие есть λόγος — философская проблематика была ориентирована на ум, душу, дух, сознание, самосознание, субъективность, то это вовсе не случайность и не имеет ничего общего с мировоззрени­ем именно потому, что глубинное содержание онтологической проблематики как таковое, хоть еще и потаенно, теснило и направляло [мысль] скорее к научному способу спрашивать. Тяга к «субъекту», не всегда в равной мере явная и ясная, коренится в том, что, спрашивая философски, всегда каким-то образом по­нимали, что из должного высвечивания «субъекта» могла и должна была возникнуть почва для рассмотрения любой содер­жательной философской проблемы. Мы, со своей стороны, уви­дели воочию, что должное высвечивание Dasein, восходящее к временности, впервые подготавливает почву для осмысленной постановки вопроса о возможном понимании бытия вообще. По­этому в первой части нашего критического обзора фундаменталь­ных онтологических проблем мы всегда позитивно выявляли осо­бую тягу философской проблематики, которая целит в направле­нии «субъекта», т.е. бессознательно требует в качестве подготови­тельного этапа онтологической интерпретации Dasein.

***б) Кантова интерпретация бытия и темпоральная пробле­матика***

Теперь, после экспозиции бытия наличного вообще в самом ши­роком смысле, экспозиции, принимающей во внимание презенцию, мы вновь вернемся ненадолго к тезису Канта и нашей кри­тике этого тезиса, чтобы, отталкиваясь от полученных по ходу дела результатов, еще изначальнее эту критику обосновать. Тем самым возникнет явное сопоставление *кантовой интерпретации бытия* и развитой нами *темпоральной проблематики.* Тезис Канта говорит нечто негативное и нечто позитивное. Негативное: бытие не есть реальный предикат; позитивное: бытие — то же са­мое, что полагание. Существование (Dasein), наличие (Vorhandenheit) тождественно абсолютному полаганию. Наша критика касалась позитивного содержания тезиса. Но, развивая нашу критику, мы не пытались противопоставить этому содержанию так называемую иную точку зрения, дабы выдвигать оттуда все­возможные возражения. Для нас, наоборот, было важно последовать за тезисом Канта, присоединиться к кантовой попытке интерпретации бытия и в этом совместном движении, проверяя правильность происходящего, спросить, что именно в соответ­ствии с самим содержанием тезиса требует дальнейшего прояс­нения, если мы хотим, чтобы этот тезис оставался в силе как имеющий основание в самом феномене. Бытие есть полагание; бытие в наличии или, как Кант говорит, существование (Dasein) есть абсолютное полагание или восприятие. Мы натолкнулись сразу же на характерную многозначность выражения «воспри­ятие», в соответствии с которой оно означает: акт восприятия, воспринятое и воспринятость. Эта многозначность неслучайна, в ней выражено особое положение дел, относящееся к области феноменов. То, что мы называем восприятием, имеет в себе многообразную, но единую структуру, и это в разных отношениях делает возможным указанную многозначность термина. То, что обозначается как восприятие, есть некий феномен, чья структу­ра определяется через интеняиональность. Интенциональность, само-соотнесение с чем-то, кажется, на первый взгляд, чем-то тривиальным. Но этот феномен тут же обнаруживает свою зага­дочную природу, как только мы отчетливо распознаем, что пра­вильное понимание этой структуры следует оберегать от двух по­всеместно случающихся искажений (ложной объективации и ложной субъективации). Интенциональность — не наличная связь между наличным субъектом и наличным объектом, но та­кая структура, которая и образует как таковой характер отноше­ния, присущий деятельностным отношениям (Verhaltungen) субъекта. Интенциональность как структура самосоотнесения субъекта с... не есть нечто субъекту имманентное, требующее задним числом некоторой трансценденции, но трансценденция, а вместе с ней и Интенциональность, принадлежат сущности того сущего, которое вступает в интенциональное отношение. Интенциональность не есть нечто объективное, но и не нечто субъективное в традиционном смысле.

Далее, нам удалось достичь существенного понимания по поводу одного момента, относящегося к существу интенциональности. Ей не просто принадлежит intentio и intentum, но ка­ждой intentio присущ свой смысл направленности, который по отношению к восприятию нужно толковать следующим обра­зом: наличие должно быть заранее понято, коль скоро должна иметься возможность открыть наличное как таковое; в воспри­нятости воспринятого заключено уже понимание наличия на­личного.

И в отношении воспринятости также обнаруживается нечто загадочное, что вновь дает о себе знать в четвертом тезисе: вос­принятость есть некоторый модус открытости и выявленности, т.е. истины. Воспринятость воспринятого — это некоторое опре­деление воспринятого наличного, и тем не менее, это определе­ние имеет иной бытийный способ [по сравнению с наличием], — не бытийный способ воспринятого, но [бытийный способ] вос­принимающего Dasein. Воспринятость в некотором смысле объективна, в определенном смысле субъективна, и все же она — ни то, ни другое. Мы уже подчеркивали, рассматривая интенциональность в первый раз, что вопрос о том, каким образом смысл направленности, понимание бытия присущи intentio, каким об­разом она сама как необходимое отношение возможна, в фено­менологии не только не прояснен, но даже и не поставлен. Этим вопросом мы должны заняться позднее.

Таким образом, мы нашли ответы, позволяющие позитивно дополнить предшествующую критику. Когда Кант говорит: бы­тие равняется восприятию, то это не может означать в соответст­вии с многозначностью восприятия: бытие равняется восприня­тому, самому сущему. Но это не может также означать: бытие равно воспринятости = положенности. Ведь воспринятость уже предполагает понимание бытия воспринятого сущего.

*Теперь мы можем сказать: выявленность сущего предполагает некую высветленность, т.е. понятность бытия сущего.* Бытие-выявленным в самом себе соотнесено с тем, что выявлено, т.е. в воспринятости воспринятого сущего вместе с тем уже по­нято бытие сущего. Бытие сущего нельзя отождествлять с воспринятостью воспринятого. В отношении воспринятости вос­принятого мы видели, что она, с одной стороны, есть определе­ние воспринятого, а с другой,— относится к восприятию, что она в определенном смысле объективна и в определенном смысле субъективна. Но разведение субъекта и объекта оказывается не­достаточным и не позволяет подойти к единству феномена.

Мы знаем, однако, что эта самонаправленность на что-то, *интенциональность,* возможна, только если Dasein как таковое в себе *трансцендентно.* Трансцендентным же оно может быть, только если бытийное устроение Dasein исконно основывается в экстатически-горизонтальной временности. Восприятие в целостности его интенциональной структуры — акта восприятия, воспринятого и воспринятости, как и любая другая интенцио­нальность, имеет основание в экстатически-горизонтальном устроении временности. В акте восприятия Dasein позволяет тому, на что оно направлено (сущему), сообразно смыслу своей собственной с ним соотнесенности, выйти навстречу так, что Dasein понимает его как телесное *в-себе.* Это понимание имеет место и тогда, когда воспринятое оказывается обманом чувств. Даже в галлюцинации ее предмет, сообразно смыслу направлен­ности галлюцинации как некоторого обманного восприятия, понят в своей наличной телесности. Восприятие как интенциональное отношение, обладающее указанным смыслом направ­ленности, есть особый модус настояния. *Экстазис настоящего* — *это фундамент для специфически интенциональной трансценденции восприятия наличного.* Экстазису как таковому, отстранению, принадлежит некоторая горизонтальная схема, настоящему — презенция. В интенциональном восприятии только потому мо­жет заключаться понимание бытия, что временение экстазиса как такового, настояние как таковое, понимает то, что оно во­влекает в настоящее в своем горизонте, т. е. исходя из презенции, как присутствующее. Иначе говоря, в интенциональности вос­приятия может заключаться только один смысл направленно­сти, поскольку направленность восприятия понимает себя из го­ризонта такого временн***о***го модуса, который делает возможным восприятие как таковое, — из горизонта презенции. Когда Кант говорит на этом основании, что существование, т. е. по-наше­му — бытие-в-наличии, есть восприятие, то этот тезис — крайне сырой и вызывает массу недоразумений. И все же он указывает в правильном направлении, туда, где лежит проблема. Бытие есть восприятие, это означает теперь в нашей интерпретации, что бытие есть интенциональное отношение особого вида, т.е. на­стояние, т.е. экстазис в единстве временности со своей собст­венной схемой — презенцией. Бытие равняется восприятию,— это означает, если интерпретировать этот тезис феноменологи­чески изначальным образом: бытие равняется присутствию, презенции. Заодно оказывается, что Кант вообще интерпретиру­ет бытие и бытие-под-рукой в точности так же, как античная фи­лософия, для которой сущее — это ύποκείμενον, имеющее харак­тер ούσία. Слово ούσία означало еще во времена Аристотеля в по­вседневном, дофилософском значении не больше, не меньше, чем имение-имущество (Anwesen), а как философский термин — присутствие (Anwesenheit). Разумеется, греки так же, как и Кант, не имели ни малейшего понятия о том, что они интерпретируют бытие — в смысле наличного в его наличии — исходя из времени; они не понимали, из какой исконной взаимосвязи они исходили, интерпретируя бытие именно так. Они следовали, скорее, непо­средственному влечению экзистирующего Dasein, которое сораз­мерно своему повседневному способу быть понимает сущее ближайшим образом как наличное, а бытие сущего — неявно — из темпоральности. Указание на то, что греки понимали бытие из на­стоящего, из презенции, служит подтверждением нашей интерпре­тации возможности понимания бытия, исходящей из времени. И хотя значение этого подтверждения трудно переоценить, это все же — не обоснование. Но заодно — это документ, подтверждаю­щий, что в нашей собственной интерпретации мы только пытаемся воспроизвести проблемы античной философии, чтобы в этом вос­произведении радикализировать их посредством их самих.

Мы можем сделать для нас еще более отчетливым *темпораль­ное содержание* кантова тезиса — бытие равняется восприятию, разъяснив коротко его негативную половину: бытие не есть ре­альный предикат, т.е. оно не принадлежит res, вещному содержанию сущего. Бытие, наличие есть, по Канту, более того,— *логический* предикат. Он сказал как-то (это содержится в рукопис­ном наследии, относящемся к метафизике): «Таким образом, все понятия суть предикаты; но они означают либо вещи, либо их полагание: первое — это реальный предикат, второе — только ло­гический»[[298]](#endnote-298). Если выразить это темпорально, получится следую­щее: сущее как именно наличное обнаруживается в некотором настоянии, но само это настояние не позволяет встретиться с *бы­тием* наличного как таковым. И тем не менее, *что* означает бы­тие того [сущего], которому настояние дает выйти навстречу, становится понятным как раз только заодно с вовлечением под­ручного в настоящее [более того], это уже заранее понятно. То, что Кант называет «логический предикат», следует понимать только в некотором настоянии, поскольку соответствующему экстатическому наброску принадлежит презенция, и только от­сюда можно почерпнуть «логический предикат» для предицирования. Кант говорит: «Кто отрицает существование (наличие не­которого сущего), устраняет вещь вместе со всеми ее предиката­ми. Существование (наличие) может быть именно логическим, но никогда — реальным предикатом вещи»[[299]](#endnote-299). Отрицать сущест­вование, наличие сущего, т.е. высказывать не-наличие, означает говорить: А не есть в наличии. Это отрицание бытия-в-наличии Кант называет устранением сущего вместе с его предикатами. Но тогда — можно было бы сказать в дополнение — верно и об­ратное высказывание: А есть в наличии — не устранение, не removere, но admovere. Но admovere означает «придвигать(ся)», «сближаться», «приближать к себе», «выводить навстречу», вовлекать в настоящее сущее как таковое. Добавление «как тако­вое» означает: сущее, взятое в нем самом, не в смысле некоторо­го отношения с иным, не в смысле отношений, которые имеются в его собственном вещном содержании, но сущее в себе, не отно­сительно, т.е. абсолютно в нем самом. Поэтому Кант определяет бытие-в-наличии как абсолютное полагание. Полагание, «пози­цию», опять же следует интерпретировать здесь так же, как [мы интерпретировали] восприятие: не акт полагания и не положен­ное, но и не положенность; бытие есть то, что в полагании как позволении чему-то стоять в себе самом, в полагании как опре­деленном интенциональном отношении в согласии с его смыс­лом направленности уже понято: это для вещи — быть-в-себя-поставленной вместе со всеми своими предикатами, т.е. ее присутствие, определенное из себя самого. Только из темпораль­ной интерпретации положение Канта, поначалу сбивающее с толку, приобретает содержание, которое можно осмыслить и ко­торое неокантианцы истолковали в корне неверно. Кант, разу­меется, понимал свое утверждение — бытие равняется полаганию — не в том смысле, что-де субъект из себя самого впервые сотворяет некую вещь и приводит ее к бытию. «Бытие равняется полаганию» он, пожалуй, понимал именно так, как мы это ин­терпретируем, хотя у него не было возможности эксплицитно выразить это понимание в понятии, поскольку у него отсутство­вали средства для изначальной интерпретации. Бытие в качестве так называемого логического предиката латентно уже лежит в основе всех реальных предикатов. Именно благодаря тому, что Кант проблему бытия истинно по-гречески (λόγος) основывает на [логосе-] предложении-положении (Satz), он должен был с необходимостью проглядеть некоторые существенные разли­чия, а это значит — взаимосвязи. Реальная и логическая преди­кации различаются не только в силу содержания предикатов, но первично в силу понимания, для которого соответствующее высказывание как истолкование понятого служит способом выражения. У Канта остается темным феноменологически решаю­щее: в высказывании существования, бытия-в-наличии всегда подразумевается именно сущее, но при этом понимающий взгляд как таковой, тем не менее, направлен не на сущее, чтобы задним числом позаимствовать у него бытие как логический предикат. Понимающий взгляд в высказывании бытия направ­лен на нечто иное, что уже понято в обиходе с сущим и в подходе к сущему. На языке темпоральности это можно выразить так: на­стояние — вовлечение чего-то в настоящее — как таковое всту­пает в отношение с сущим, а это означает, что как экстазис оно позволяет тому, чему оно открыто, выйти навстречу в свете, в просвете *его* (настояния) *[собственного]* горизонта, что и может быть высказано в самом настоянии. Поскольку мы остановились на высказывании бытия наличного: «А есть», а наличие — не ре­альное определение наличного, у нас остается возможность от реального отношения обратиться к субъекту. Но и это не приво­дит к успеху, и именно потому, что бытие означает презенцию, а она образует не что иное, как экстатический горизонт, который Dasein как временное уже понимает, причем именно в экстазисе, в отстранении, стало быть никоим образом не в рефлексии, направленной на субъект. Поэтому по поводу предложенной Кантом интерпретации бытия как логического предиката воз­никает вопрос, законно ли здесь обозначение «логический». Но то, почему Кант называет бытие логическим предикатом, нахо­дится в связи с его онтологической, т.е. трансцендентальной постановкой вопроса и приводит нас к необходимости основа­тельно с ней соотнестись, чем мы и будем заниматься в следую­щем семестре в связи с интерпретацией «Критики чистого разу­ма». В связи с темпоральной интерпретацией бытия наличного из презенции в сравнении с предложенной Кантом интерпрета­цией бытия как полагания, должно стать ясно, как феномено­логическая интерпретация впервые дает возможность открыть путь к пониманию проблемы Канта и ее решению в позитивном смысле, но это значит поставить проблему Канта на феномено­логическую почву.

В какой мере наш способ действовать в предшествующих ис­следованиях был феноменологическим, и что здесь означает «феноменологический», мы до сих пор не обсуждали. Это должно произойти в связи с тем, что будет изложено в следующем параграфе.

§ 22. Бытие и сущее. Онтологическая дифференция

***а) Временность, темпоральностъ и онтологическая диффе­ренция***

Временность как экстатически горизонтальное единство временения есть условие возможности трансценденции и тем самым условие возможности фундированной в трансценденции темпоральности. Временность в силу своего экстатического характера делает возможным бытие некоторого сущего, которое, экзистируя как Сам рядом с Другим, в качестве так экзистирующего об­ращается в обиходе с сушим как с подручным, соответственно, — наличным. Она придает образу действий (Verhalten) Dasein ха­рактер отношения к сущему (Verhalten zu Seiendem), будь то к себе самому, к другим, подручному или наличному. Времен­ность, в силу принадлежащего ее экстатическому единству един­ства горизонтальных схем, делает возможным понимание бы­тия, так что только в свете этого понимания бытия Dasein спо­собно вступать в отношения с собой, с другими как сущими и с наличным как сущим. Поскольку временность образует фундаментальное устроение того сущего, которое мы назваем Dasein, a этому сущему принадлежит, как определение его экзистенции, понимание бытия, и поскольку время образует исходный набро­сок себя просто как таковой, постольку в каждом фактичном Dasein, коль скоро оно экзистирует, всякий раз уже выявлено бытие, а это значит: сущее разомкнуто или открыто. Вместе с временением экстазисов и *в* нем набрасываются соответствую­щие горизонтальные схемы — это необходимым образом заклю­чено в самой сущности отстранения к... — и при этом именно так, что экстатически, т.е. интенционально, структурированные отношения к чему-то это «что-то» понимают всякий раз *как* су­щее, т.е. в его бытии. Но деятельное отношение к сущему, хотя в нем понято бытие сущего, не обязательно явно отличает это уже понятое бытие от того сущего, с которым отношение соотносит­ся. Тем более нет необходимости в том, чтобы это различие бытия от сущего было постигнуто в понятии. Напротив, поначалу даже само бытие берется как сущее и разъясняется с помощью определений сущего, как было в начале античной философии. Когда Фалес на вопрос «Что есть сущее?» отвечает — «Вода», то здесь он изъясняет сущее, исходя из сущего, хотя по сути он ра­зыскивает, *что* есть сущее *как* сущее. В своем вопросе он имеет в виду нечто такое, как бытие, в ответе же интерпретирует бытие как сущее. Этот способ интерпретации бытия в течение долгого времени остается для античной философии общепринятым. Даже после существенного продвижения, сделанного Платоном и Аристотелем, эта интерпретация по сути остается в философии общепринятой и по сей день.

Бытие берется как сущее и в постановке вопроса, что есть су­щее *как* сущее. Здесь бытие, хотя и интерпретируется не так, как должно, становится все же проблемой. Dasein всегда знает о чем-то таком как бытие. Dasein понимает, коль скоро оно экзистирует, бытие и соотносится с сущим. Различие бытия и сущего, хоть и не сознаваемое явно, латентно *есть вот-здесь* (ist da) в Dasein и его экзистенции. Различие есть *вот,* т.е. оно имеет тот же способ быть, что и Dasein, это различие принадлежит экзи­стенции. Экзистенция как бы означает «быть в исполнении это­го различия». Только такая душа, которая может провести это различие, пригодна для того, чтобы перерасти душу животного и стать душой человека. *Различие бытия и сущего временится во временении временности[[300]](#endnote-300).* Лишь поскольку это различие всегда временит себя на основе временности и вместе с временностью, т. е. поскольку оно выявлено, его можно собственным образом и явно сознавать, как сознаваемое — ставить под вопрос, как поставленное под вопрос — исследовать, как исследуемое — пости­гать в понятии. Различие бытия и сущего *до-онтологично,* т.е. без эксплицитного понятия бытия, *уже есть-вот латентно в экзи­стенции Dasein.* Как таковое оно может стать *членораздельно поня­той дифференцией.* Экзистенции Dasein принадлежит в силу вре­менности непосредственное единство понимания бытия и отно­шения к сущему. Лишь потому, что это различие принадлежит экзистенции, оно может тем или иным способом стать эксплицитным. Поскольку в членораздельности этого различения бы­тия и сущего различенные члены выделяются по отношению друг к другу, бытие становится возможной темой постижения в понятии (логосе). Поэтому мы называем членораздельно осуще­ствленное различие бытия и сущего *онтологической дифференци­ей.* Членораздельное осуществление и образование онтологиче­ской дифференции, поскольку она основывается в экзистенции Dasein, также не есть нечто произвольное и мимолетное, но это — деятельное отношение, лежащий в основании Dasein, и в этом деятельном отношении конституируется онтология, т. е. философия как наука. Чтобы ухватить возможность и понять способ этого конституирования философии как науки в экзистенции Dasein, нам потребуется несколько предварительных замечаний по поводу понятия науки вообще. Мы попытаемся в этой связи показать, что философия как наука не есть некий слу­чайный каприз Dasein, но что свободная возможность философ­ствовать, т.е. экзистентная необходимость философии, имеет свое основание в сущности Dasein.

***6) Временность и опредмечивание сущего (позитивная нау­ка) и бытия (философия)***

*Понятие философии* точно так же, как и понятие *нефилософской науки,* может быть разъяснено только из правильного понятия Dasein. Только благодаря такому разъяснению получит разумное обоснование то, что мы в начале этих лекций утверждали догматически, проводя границу между философией как наукой и, с од­ной стороны, формированием мировоззрения, а с другой, пози­тивными науками. Наука — это вид познавания. Познавание имеет в своей основе характер выявления. Выявленность чего-то мы назвали истиной. Наука — это вид познавания ради выявлен­ности как таковой. Истина есть определение (определенность как ручательство) Dasein, т.е. некая свободная и свободно избираемая возможность его экзистенции. Наука как особого рода по­знавание ради выявленности есть возможность экзистирования в смысле некоторой задачи, которую можно свободно перед собой поставить и свободно совершенствовать. Наука — это познавание ради выявленности как таковой. Это значит, что выявляемое должно стать открытым только во внимании к нему самому в его чистой содержательности и специфическом способе быть. Выяв­ляемое — единственная инстанция своих возможных определе­ний, тех понятий, которые по ходу истолкования к нему приспо­сабливают. Наука в качестве так определенного вида познавания конституируется по существу всегда уже на основе чего-то данно­го наперед. То, что уже выявлено до всякой науки, может стать *предметом* научного исследования. *Научное исследование конституируется в опредмечивании прежде уже как-то выявленного.*

Что это значит? Опредмечивание будет различным в зависи­мости оттого, *что* и как дано заранее. Теперь мы знаем, что наря­ду с фактичной экзистенцией Dasein всегда уже выявлено, зара­нее дано, *сущее* и — в соответствующем понимании бытия — *бы­тие.* Сущее и бытие выявлены равноисходно, хотя и неразличенно. Следовательно, в каждой фактичной экзистенции Dasein за­ложены две основные сущностные возможности опредмечива­ния, которые, очевидно, коль скоро бытие всегда есть бытие су­щего, а сущее *как* сущее всегда есть, в самих себе соотнесены друг с другом, что не отменяет фундаментального различия между ними. Поскольку во временности Dasein всегда уже исполня­ется различие между сущим и бытием, временность — *это корень и основа возможности,* а заодно, если правильно понимать ска­занное, *для фактической необходимости опредмечивания данного наперед сущего и данного наперед бытия.* Данное наперед сущее в фактичном вот-бытии (Dasein) обнаруживается непосредствен­но в том направлении, куда нацелены экзистентные отношения Dasein. Сущее дано наперед в том специальном смысле, что оно исконно лежит в поле зрения Dasein и его экзистенции. Оно про­сто пред-лежащее, положенное — positum, и при этом пред-лежит не только как природа, но и как само Dasein. В опредмечива­нии сущего, которое держится определенного направления, за­данного тем, куда целит повседневное непосредственное пони­мание, конституируются позитивные науки.

Хотя бытие также уже выявлено в понимании бытия, все же Dasein как экзистирующее не соотносится с бытием как таковым непосредственно, даже со своим собственным, в том смысле, что оно не понимает это последнее, так сказать, онтологически, но поскольку для Dasein дело идет о его собственной способности быть, эта способность быть первично понимается как способ­ность быть таким-то и таким-то сущим, каковое есмь я сам. Бы­тие тоже ведомо и потому некоторым образом дано наперед, но оно не обнаруживается в том направлении, куда метит фактич­ная повседневная экзистенция как отношение к сущему. Цен­тральный момент опредмечивания сущего, того опредмечива­ния, в котором конституируются позитивные науки, причем всякий раз по-разному, соответственно содержанию и способу бытия соответствующих областей бытия, заключается в набро­ске бытийного устроения того сущего, которое должно стать предметом. Этот набросок бытийного устроения, связанный с определенной областью сущего, набросок, в котором заключает­ся суть основополагающего для позитивных наук опредмечива­ния, не представляет собой, тем не менее, исследования *бытия* соответствующего сущего. Он имеет характер до-онтологического мышления, в состав которого, впрочем, может входить и фактически всегда уже входит приобретенное знание об онтоло­гических определениях соответствующего сущего. Так, естест­венные науки Нового времени строили себя в опредмечивании природы на пути некоторого математического ее наброска, в ко­тором были установлены основные определения, относящиеся к природе вообще, но эти основные определения осознавались как онтологические. Галилей, сделавший здесь первый шаг, ис­полнил этот набросок, исходя из определенного знания и в гра­ницах определенного знания — знания об основных онтологиче­ских понятиях, относящихся к природе, таких как движение, пространство, время, материя, которые он перенимает у антич­ной философии и схоластики, хотя нельзя сказать, что он *просто* перенимает их в соответствующей специфической форме. Сей­час не стоит дальше углубляться в проблему опредмечивания, которое играет конститутивную роль для позитивных наук и имеет смысл наброска [определенного] бытийного устроения. Мы должны только запомнить, что и позитивные науки о сущем, причем именно в том, что в первую очередь придает им прочность и состоятельность, пусть до-онтологически, но *с необходимостью вступают в отношение с бытием.* Но это не значит, что они тем са­мым уже эксплицитно вторгаются в область онтологии.

Наш вопрос направлен на опредмечивание бытия как тако­вого, т.е. — на вторую существенную возможность опредмечива­ния, в которой должна конституироваться философия как наука.

В фактической экзистенции Dasein, неважно — научной или до-научной, бытие ведомо, но фактичное Dasein дезориентиро­вано в отношении бытия. Сущее не просто в***е***домо, оно пред-лежит. Dasein соотносится непосредственно с сущим, и здесь по­нимание бытия — ведущее. По сути, опредмечивание бытия все­гда возможно, поскольку бытие некоторым образом выявлено. Но направление возможного наброска бытия как такового оста­ется под вопросом, оно слишком неопределенно и ненадежно, чтобы из этого наброска можно было заполучить бытие собст­венно как предмет. После всего, что было сказано раньше, не требуется никаких дальнейших указаний, чтобы стало ясно, что поначалу и в течение долгого срока исходная временность и тем более темпоральность оставались потаенными; иначе говоря, потаенным было именно то, в направлении чего мы набрасыва­ем бытие, дабы сделать его предметом темпоральной интерпре­тации. Но потаенной остается не только временность, хотя нечто такое как время всегда заявляет о себе, скрыты даже такие, лучше знакомые, феномены, как феномен трансценденции, феномен мира и бытия-в-мире. Они, впрочем, скрыты не полностью, по­скольку Dasein знает о чем-то таком как Я и другое. Если трансценденция и скрыта, то это не — тотальное незнание, а, что куда более судьбоносно,— заблуждение, ложная интерпретация. Ложные интерпретации и заблуждения преграждают путь к под­линному знанию куда упрямее, чем тотальное незнание. Однако ложные интерпретации трансценденции, фундаментальных от­ношений Dasein к сущему и к себе самому — не просто ошибки мысли и нехватка проницательности. Они имеют свое основа­ние и свою необходимость в исторической экзистенции самого Dasein. В конечном итоге, эти ложные интерпретации необходи­мо было проделать, чтобы Dasein посредством их исправления проложило путь к подлинному феномену. Мы можем быть вполне уверены, что и в темпоральной интерпретации бытия как та­кового затаилось ложное толкование, и опять же — совсем не случайное, хоть мы и не знаем, где лежит ошибка интерпрета­ции. Нежелание понимать, что рядом с увиденным действитель­но и истолкованным подлинно всегда соседствует глубинная не-истина, было бы противно смыслу философствования и вся­кой науки. История философии служит подтверждением тому, что всякая онтологическая интерпретация, если иметь в виду су­щественно необходимый для нее горизонт и его обеспечение, походит скорее на движение ощупью по кругу, чем на однознач­ную и методичную проработку вопроса. Уже фундаментальный акт конституирования онтологии, т.е. философии, — опредме­чивание бытия, т.е. *набросок бытия в направлении некоторого го­ризонта понятности —* и именно этот фундаментальный акт, от­дан на произвол сомнительного и ненадежного и постоянно на­ходится под угрозой искажения, поскольку опредмечивание бы­тия необходимо должно продвигаться в направлении наброска, который бросает против течения повседневных дел вот-бытия. Поэтому проект бытия или сам с необходимостью становится онтическим, или же он избирает направление, ведущее в сторону мышления, постижения в понятии, души, духа, субъекта, без того чтобы понять необходимость изначально подготовленного онтологического освоения именно этой сферы, т. е. без того что­бы всерьез отнестись к работе. Ведь что субъект и сознание, как говорят, нельзя опредмечивать, что здесь речь идет о чем-то отличном от наличной вещи, мы слышим с незапамятных времен, из всех закоулков философии, и в то же время — больше не спо­собны услышать.

Проведенная онтологическая интерпретация подручного в его подручности показала, что мы набрасываем бытие на презенцию, т.е. темпоральность. Поскольку темпоральный набросок позволяет опредметить бытие и обеспечивает возможность соответствующего понятия, т. е. конституирует онтологию вообще как науку, мы называем эту науку в отличие от позитивных наук *темпоральной наукой.* В этой науке все интерпретации движутся вдоль путеводной нити должным образом проясненной времен­ности в смысле темпоральности. Все положения онтологии суть *темпоральные положения.* Ее истины — это выявленные структуры и возможности бытия в свете темпоральности. Все онтологи­ческие положения имеют характер *veritas temporalis.*

Мы показали с помощью анализа бытия-в-мире, что бытий­ному устроению принадлежит трансценденция, что Dasein само трансцендентно. Оно преступает себя, т.е. в трансиенденции оно превосходит себя. Трансценденция впервые делает возмож­ным экзистирование в смысле отношения к самому себе как су­щему, к Другим как сущим и к сущему в смысле наличного и под­ручного. Так что трансценденция как таковая в смысле нашей интерпретации есть ближайшее условие понимания бытия, то ближайшее, в направлении чего онтология заранее набрасывает бытие. Опредмечивание бытия можно осуществить, только при­нимая во внимание трансценденцию. Так конституированную науку бытия мы называем наукой, которая ставит вопросы и предлагает истолкования в свете правильно понятой трансценденции, т.е. *трансцендентальной наукой.* Хотя это понятие трансцендентальной науки не совпадает безоговорочно с тем, что было у Канта, мы вполне в состоянии прояснить кантову идею трансцендентального и философии как трансценденталь­ной философии в ее основной тенденции из более изначального понятия трансценденции.

Мы показали, однако, что трансценденция со своей стороны коренится во временности и, тем самым, в темпоральности, т.е. *время есть первичный горизонт трансцендентальной науки, онто­логии,* или коротко — *трансцендентальный горизонт.* Поэтому за­головок первой части исследования о «Бытии и времени» звучит так: «Интерпретация Dasein в направлении временности и экс­пликация времени как трансцендентального горизонта вопроса о бытии». Поскольку онтология в своей основе есть темпораль­ная наука, постольку философия в правильно понятом, не со­всем кантовом смысле есть трансцендентальная философия, но не наоборот.

***в) Темпоральность и a priori бытия. Феноменологический метод онтологии***

Все онтологические положения, коль скоро они представляют собой высказывания о бытии в свете правильно понятого време­ни, суть темпоральные положения. Лишь поскольку онтологические положения суть темпоральные положения, они могут и должны быть *априорными положениями.* В онтологии имеется не­что такое как a priori только потому, что она — темпоральная нау­ка. A priori значит «от более раннего», или «более раннее». *«Более раннее» —* это, очевидно, некоторое *определение времени.* Если у нас достало внимания, то нам должно было броситься в глаза, что по ходу изложения ни одно слово не требовалось нам чаще, чем выражение «уже». Это «заранее уже» лежит в основании; это «должно всегда уже заранее быть понято»; где выходит навстре­чу сущее, «прежде уже» набрасывается бытие. Используя все эти временн***ы***е, т.е. темпоральные термины мы подразумеваем не­что такое, что в традиции, начиная с Платона, хотя сам термин, быть может, и не используется, называют a priori. Кант говорит в предисловии к своему сочинению «Метафизические основы ес­тественной науки»: «Познать нечто a priori означает познать это из его чистой возможности»[[301]](#endnote-301). A priori означает, следовательно, то, что делает возможным сущее как сущее в его *что* и *как.* Но почему эта возможность, точнее, это «делающее возможным» ха­рактеризуется при помощи термина «более раннее»? Конечно, не потому, что мы понимаем это раньше, чем само сущее. Ведь сперва и прежде всего у нас есть опыт сущего. Бытие мы познаем позже, если вообще познаем. Это временное определение — «раньше» — не может подразумевать порядок времени, который дан в расхожем понятии времени в смысле внутривременности. С другой стороны, невозможно отрицать, что в понятии a priori, более раннего, налицо определение времени. Поскольку, одна­ко, не видят, в какой мере интерпретация бытия необходимо осу­ществляется в горизонте времени, неизбежно пытаются отбро­сить темпоральные определения в объяснении a priori. В этом за­ходят так далеко, что говорят: a priori, сущностные моменты, т.е. определение сущего в его бытии, есть вневременное, сверхвременное, безвременное. Что же получается? — То, что делает воз­можным, возможности характеризуются с помощью временного определения — «более раннее», поскольку в этом a priori нет ни­чего от времени? Так что — lucus a non lucendo? Кто хочет в это верить, пусть верит.

Опять же, весьма характерно для состояния философской постановки вопроса сегодня и издавна то обстоятельство, что, хотя об априорной познаваемости или непознаваемости ведутся пространные споры, при этом никому не приходит на ум хотя бы разок спросить себя, что могло бы при этом, собственно, иметь­ся в виду, почему здесь возникает временн***о***е определение и поче­му оно обязательно должно возникнуть. Правда, покуда мы ори­ентируемся на расхожее понятие времени, мы остаемся беспо­мощными, и отвергать догматически связь a priori и времени оз­начает только — быть последовательным, пусть и в негативном смысле. Однако расхожим образом понятое время, о котором здесь идет речь,— это все-таки только отдаленный, хотя и закон­ный, отпрыск того исконного времени, в котором бытийное уст­роение Dasein имеет свое основание. *Только исходя из темпоральности можно объяснить, почему онтологические определения бы­тия имеют характер a priori.* Мы попробуем это бегло обрисо­вать, насколько это вообще возможно проделать в общих чертах.

Мы видели, что во всяком отношении к сущему уже понято бытие, причем не мимоходом: нечто подобное, напротив, долж­но быть понято предварительно (ис-ходно). Возможность отно­шения к сущему требует предшествующего понимания бытия; в свою очередь, понимание бытия требует предварительного на­броска в направлении времени. Но где та инстанция, от которой исходит требование все более исходных условий? Это — сама временность как фундаментальное устроение Dasein. Поскольку она делает возможным *заодно* понимание бытия и отношение к сущему, это — «делающее возможным» и «делание возможным», т.е. сами возможности в смысле Канта, в своей специфической взаимосвязи, «временны», т.е. темпоральны. Поскольку то, что исходно делает возможным, сам исток возможности,— это вре­мя, время временит само себя как самое раннее, самое раннее как таковое. *Время раньше всякого возможного «раньше»,* какого угодно рода, поскольку оно вообще есть фундаментальное усло­вие «раньше». И поскольку время как исток, откуда проистекает возможность, исток возможностей, есть самое раннее, все воз-можности как таковые в их функции делать возможным носят характер более раннего, т.е. a priori. Но из того, что время — са­мое раннее в том смысле, что оно — возможность всякого «раньше» и всякого априорного порядка фундирования, не следует, что время онтически есть первое сущее, отсюда также не следует, что время есть всегда, что оно вечно, не говоря уж о том, что вре­мя вообще нельзя назвать сущим.

Мы слышали уже: Dasein пребывает повседневно, ближай­шим образом и по преимуществу единственно при сущем, хотя оно при этом и для этого уже должно понять бытие. Однако вследствие расходования, потери себя в сущем — как в самом себе, в Dasein, как и в таком сущем, которое не есть Dasein — Dasein не знает о том, что оно уже поняло бытие. Фактично экзистирующее Dasein забыло это более раннее. Но если затем бытие, которое «раньше» всегда уже понято, собственным образом пре­вращается в *предмет,* то опредмечивание этого более раннего, этого забытого должно иметь характер возвращения к прежде (и заранее) уже понятому. Платон, первооткрыватель a priori, тоже видел эту черту опредмечивания бытия, когда характеризовал ее как άνάμνησις, как воспоминание. Мы приведем в качестве дока­зательства только один короткий отрывок, взятый из одного из главных в этой связи диалогов — «Федра».

Ού γάρ ή γε μήποτε ίδοΰσα τήν άλήθειαν είς τόδε ήξει τό σχήμα. Δεί γάρ άνθρωπον συνιέναι κατ’ είδος λεγόμενον, έκ πολλών ίόν αίσθήσεων είς έν λογισμώ συναιρούμενον τοΰτο δ’ έστιν άνάμνησις έκείνων ά ποτ’ είδεν ήμών ή ψυχή συμπορευθείσα θεώ καί ύπεριδοΰσα ά νΰν είναί φαμεν, καί άνακύψασα είς τό őν őντως. Διό δή δικαίως μόνη πτεροΰται ή τοΰ φιλοσόφου διάνοια πρός γάρ έκείνοις άεί έστιν μνήμη κατά δύναμιν, πρός οίσπερ θεός ών θείός έστιν[[302]](#endnote-302).

Ведь душа, которая никогда не видела истины, т.е. вообще не понимает истину как истину, никогда не сможет принять облик человека, ибо человек должен, откликаясь на свойственный ему способ-быть, понимать так, что он окликает сущее, имея в виду его сущность, т. е. окликает его бытие и при этом таким образом, что он, исходя из многообразия воспринятого (сущего), возвра­щает его к понятию. Это понятийное познавание сущего в его бытии есть воспоминание о том, чт***о*** видела наша душа прежде (т.е. в том, что предшествовало), о том, что она видела, странст­вуя вместе с богом, глядя (с пренебрежением) поверх того, что мы сейчас, а именно в повседневной экзистенции, называем су­щим, видела, когда в этом пренебрежении сущим вырывалась вверх к подлинно сущему, т.е. — к самому бытию. Поэтому по праву только мышление философа обретает крылья, ибо это мышление в меру возможности всегда пребывает рядом с тем, с чем пребывает и бог, именно так становясь божественным. — Соответствующую интерпретацию обучения и познавания вооб­ще и фундированность обучения в припоминании Платон де­монстрирует в «Федоне»: őτι ήμίν ή μάθησις ούκ άλλο τι ή άνάμνησις[[303]](#endnote-303), само обучение есть не что иное, как припоминание. Когда благодаря понятийному мышлению сущности душа вы­ныривает из низины сущего к бытию, это имеет характер воспо­минания о виденном прежде. Оставив в стороне миф о душе, мы могли бы сказать: бытие имеет характер более раннего, о чем че­ловек, знающий ближайшим образом и по преимуществу только сущее, позабыл. Освобождение скованного обитателя пещеры, когда тот поворачивается к свету, есть не что иное, как возвраще­ние от забвения к воспоминанию о более раннем, и в этом за­ключается возможность понимания самого бытия.

Благодаря этим намекам мы разве что в общих чертах обрисо­вали *взаимосвязь априорности и темпоральности.* Всякое априор­ное темпоральное — т.е. всякое философское — образование по­нятий полностью противоположно образованию понятий в по­зитивных науках. Чтобы увидеть это должным образом, нужно проникнуть дальше в загадку априорности и метод познания а priori. Центр кристаллизации онтологической проблематики лежит в особом выделении временности Dasein, причем именно в отношении ее темпоральной функции. При этом мы должны со всей возможной трезвостью отдать себе отчет в том, что время не есть нечто такое, что созерцается в экзальтированной, преис­полненной тайны интуиции; время размыкается только в определенным образом внутренне устроенной понятийной работе. Но и она не просто замысливается гипотетически, так что ее са­мое, как она есть, мы упускаем из виду. Мы вполне можем про­следить за основными чертами ее внутреннего устройства, мы можем выявить возможности ее вызревания (Zeitigung) и видо­изменения, но только восходя к ней от фактично конкретной сущности экзистенции Dasein, а это значит — исходя из ориентации на то сущее, которое выявляется наряду с самим Dasein и ему встречается.

Глядя на все в целом, мы должны удерживать следующее: в экзистенции Dasein лежит двойная по сути возможность опред­мечивания наперед данного. В экзистенции Dasein фактически берут начало два основных вида науки: опредмечивание сущего как позитивная наука, опредмечивание бытия как темпораль­ная, соответственно, трансцендентальная наука, онтология, фи­лософия. Не существует такого отношения к сущему, в котором не было бы понято бытие. Невозможно такое понимание бытия, которое не было бы укоренено в отношении к сущему. Понима­ние бытия и отношение к сущему не просто случайно сходятся в одном месте. Они разворачиваются как уже лежащие латентно в экзистенции Dasein как то, чего требует горизонтально-экстати­ческое устроение временности и что временность делает воз­можным в особой внутренней взаимопринадлежности. Покуда эта взаимопринадлежность отношения к сущему и понимания бытия не постигнута из временности, философская постановка вопроса остается отданной на произвол двойной опасности, во власть которой она снова и снова попадала в своей предшест­вующей истории. Либо все онтическое растворяется в онтологи­ческом (Гегель), и при этом теряется из виду основание возмож­ности самой онтологии; или же онтологическое вообще не усматривается и устраняется в онтическом объяснении без по­нимания онтологических предпосылок, которые всякое онтическое объяснение уже заранее в себе прячет. Эта двойная ненадежность, пронизывающая всю предшествующую философскую традицию как со стороны онтологического, так и со стороны онтического, т. е. отсутствие радикально фундированного понима­ния проблемы, всегда сдерживало надежное обоснование и раз­работку метода онтологии, т.е. научной философии, или преж­девременно обезображивало подлинно удачные попытки.

*Метод онтологии,* однако, как метод есть не что иное, как по­следовательность шагов в подходе к бытию как таковому и разра­ботка его структур. Мы называем этот метод онтологии *феноме­нологией.* Точнее говоря, феноменологическое исследование есть явное радение о методе онтологии. Эти усилия, их удача или неудача зависят, как следует из наших объяснений, в первую оче­редь, от того, насколько феноменология для самой себя удосто­верилась в предмете философии, насколько она в соответствии со своим собственным принципом непредвзято подходит к тому, чего требуют сами вещи. Мы не будем сейчас вникать в основ­ные составляющие этого метода. Фактически, мы их постоянно применяли. Было бы важно еще раз пройти по проделанному пути, на этот раз явно осмыслив, как мы по нему шли. Но для на­чала важно вообще хотя бы раз пройти по этому пути, чтобы, во-первых, научиться удивляться загадкам вещей, а во-вторых, распрощаться со всеми иллюзиями, которые особенно упрямо вьют гнезда в философии.

Не существует какой-то одной определенной феноменоло­гии, и если бы она и могла существовать, то никогда не стала бы чем-то вроде философской техники. Ведь в самом существе под­линного метода как пути к размыканию предмета заключена не­обходимость всегда сообразовываться с тем самым, что, благода­ря самому методу, размыкается. Именно когда метод действи­тельно подлинный, когда он открывает доступ к предмету, тогда само проделанное на его основе продвижение, приближение к истоку в размыкании, позволят методу, который всему этому способствовал, устареть. Единственно поистине новое в фило­софии и науке — это подлинное вопрошание и находящаяся у него на службе борьба с вещами.

В этой борьбе уже осуществляется и при этом без всякой бес­полезной полемики столкновение с тем, что сегодня больше, чем когда бы то ни было, угрожает философии изнутри всех сфер духовной жизни,— навязыванием мировоззрения, магией и позабывшей свои границы позитивной наукой. Во времена Канта упоминали в качестве таких сил формирование мировоззрения, магию и миф — философию чувства. Пусть эти лекции завершит то, что Кант, первый и последний научный философ, философ величайшего после Платона и Аристотеля размаха, считал нуж­ным сказать против философии чувства. Пусть, по крайней мере, пример Канта призывает нас к трезвости и действительной работе, даже если сами наши лекции и не достигли этого резуль­тата. Мы процитируем небольшое сочинение «О превозносимом нынче благородном тоне в философии» (1796). Канту случается здесь говорить о Платоне, и он различает при этом Платона-ака­демика и Платона, как он говорит, писателя писем. «Платон ака­демик стал, хоть в этом не было его вины (ведь он использовал свои интеллектуальные созерцания лишь в попятном движении, дабы разъяснить возможность синтетического познания a priori, а не двигаясь вперед, д*абы расширить* это познание при помощи тех самых идей, что прочитываются в божественном рассудке), отцом всевозможной мечтательности при помощи философии. Но я не хотел бы смешивать (заново переведенного на немец­кий) Платона — писателя писем, с этим, первым»[[304]](#endnote-304). Кант цити­рует одно место из седьмого письма Платона и приводит его в ка­честве свидетельства мечтательности самого Платона. «Кто же не видит здесь мистагога, который не только сам погружен в фантазии, но еще и состоит членом некоего клуба и, когда гово­рит со своими адептами в противоположность простым смерт­ным (под которыми подразумеваются все непосвященные), *важничает* своей мнимой философией! — Да будет мне позволе­но привести некоторые новейшие образцы такого сорта. — В но­вейшей мистически-платонической речи это звучит так: «Всякая философия, исходящая от человека, способна изобразить только утреннюю зарю, солнце же можно только предчувствовать». Но никто не может предчувствовать солнце, если однажды его уже не видел; ведь вполне могло бы случиться, что на нашей планете за ночью закономерно следует день (как в Моисеевой истории творения [— до сотворения солнца]), но из-за того, что небо постоянно затянуто тучами, никому ни разу не случилось увидеть солнца, хотя при этом все повседневные дела идут своим чере­дом в соответствии со сменой дня и ночи (и времен года). Между тем, при таком положении вещей истинный философ вовсе не стал бы *предчувствовать* солнце (ведь это не его дело), вместо этого он, вероятно, сумел бы о нем *догадаться,* дабы, приняв ги­потезу о подобном небесном теле, объяснить описанный фено­мен и тем самым встретить его во всеоружии. — Хотя на солнце (сверхчувственное) и нельзя прямо смотреть без того, чтобы не ослепнуть, однако видеть его в достаточной мере [явно] в отра­жениях (в разуме, освещающем душу при помощи морали) или даже в практических замыслах, как это делал поздний Платон,— это вполне осуществимо. Вопреки этому, новые платоники 'несомненно предлагают нам всего лишь бутафорское солнце', по­скольку они с помощью чувства (предчувствий), т.е. чего-то чис­то субъективного, что не дает никакого понятия о предмете, хо­тят нас обмануть, чтобы продать нам, заманив нас миражем объ­ективного знания, некий побочный продукт экзальтации. — В подобных картинных выражениях, которые должны сделать по­нятным упомянутое предчувствие, платонизирующий философ нынче неистощим; например, он говорит: 'подойти так близко к богине Мудрости, что можно слышать шелест ее одежд'; или же, восхваляя искусство некоего Лжеплатона: 'хоть он и не смог под­нять покрывало Изиды, однако сумел сделать его все же столь тонким, что под ним угадываются черты богини'. Насколько тонким, при этом не сказано. Видно, все же достаточно толстым, чтобы из скрытого под ним призрака можно было сотворить все, что душе угодно: ведь иначе это видение было бы такого сорта, что следовало бы отвести глаза»[[305]](#endnote-305). Кант завершает это свое сочи­нение так: «Впрочем, хоть мы и не принимаем это предложение в качестве полюбовной сделки, 'если,— как сказал однажды по другому поводу Фонтенель,— господин N. желает во всем верить оракулу, никто не может ему этого запретить'»[[306]](#endnote-306).

**ПОСЛЕСЛОВИЕ ИЗДАТЕЛЯ**

Книга воспроизводит текст лекций, читанных под тем же названием четы­ре часа в неделю в летнем семестре 1927 года в университете Марбурга/Лана.

Фриц Хайдеггер сделал копию первоначального рукописного наброска лекций. Машинописная копия и рукопись были сверены издателем. Те места, которые еще не были расшифрованы Фрицем Хайдеггером, — в особенности вставки и маргиналии на правой стороне страниц рукописи — необходимо было перенести в текст в качестве дополнений. Завершенный таким образом вариант текста мы сравнили затем с конспектом лекций, составленным Симо­ном Мозером (Карлсруэ), тогдашним учеником Хайдеггера. При этом оказа­лось, что конспект настолько точен, что речь шла, по сути, о весьма хорошей стенограмме, которую сам составитель конспекта переписал на машинке. Хайдеггер после того как конспект был готов много раз его просматривал и в не­скольких местах снабдил маргиналиями.

Публикуемый здесь текст был составлен согласно указаниям Хайдеггера из рукописи и конспекта в соответствии с данными автором предписаниями. Рукописный вариант содержит разработку лекционного курса — текст, состоя­щий местами из кратких указаний и разбитый на части, главы и параграфы. Хайдеггер, однако, во время чтения лекций до такой степени отклонялся от ру­кописи, что зачастую придавал своим мыслям иную форму или же излагал мысль, набросанную на бумаге лишь вкратце, значительно более широко и подробно. Подобным же образом вставки и маргиналии, помещенные справа на страницах манускрипта и написанные или во время составления чернового наброска лекций, или после его завершения, в устном изложении были сфор­мулированы более развернуто. Возникшие в ходе чтения лекций переформу­лировки, отклонения и уточнения были зафиксированы в стенограмме и, тем самым, мы смогли внести их в рукопись, предназначенную для публикации.

К таким заимствованиям из стенограммы относятся возвращения к уже из­ложенному материалу в начале каждой пары. Поскольку здесь мы имеем дело не просто с повторениями, но с подведением итогов в измененной форме, а также с дополнениями, эти возвращения к уже прочитанному были включены в движение содержания, представленное в лекциях.

Все части текста, которые были взяты из конспекта и стенограммы, про­шли проверку на аутентичность с точки зрения стиля. Случайные ошибки, ко­торые возникали при восприятии на слух, можно было исправить путем срав­нения с первоначальным рукописным наброском лекций.

И все же описание соотношения конспекта и рукописного текста было бы неполным, если бы мы не упомянули о том, что многие подробности, имею­щиеся в манускрипте, были при чтении лекций опущены, так что в этом отно­шении конспект уступает рукописи.

При подготовке текста к печати издатель стремился совместить рукопись и конспект таким образом, чтобы ни одна мысль, зафиксированная на бумаге, или, напротив, возникшая в ходе устного изложения, не была утрачена.

Текст лекций был вновь просмотрен перед публикацией. Характерные для устной речи необязательные частицы и повторения были опущены. Тем не ме­нее, особый стиль лекций следовало сохранить. Нам показалось целесообраз­ным предпринять более подробное членение зачастую длинных параграфов на разделы, что позволяет обозреть содержание целого в деталях.

Разъяснения Хайдеггера внутри цитат, а также их переводы [на немецкий язык] помещены в квадратные скобки.

В лекциях предпринята детальная разработка центральной для третьего раздела первой части «Бытия и времени» темы — попытки ответить на веду­щий для трансцендентальной аналитики Dasein вопрос о смысле бытия вооб­ще посредством выявления «времени» в качестве горизонта любого понима­ния бытия. Как показывает построение лекционного курса, очищение и прояс­нение «темпоральности бытия» начинается вовсе не непосредстственно там, где заканчивается второй раздел «Бытия и времени», но происходит в рамках нового исторически ориентированного подхода (в первой части). Этот под­ход дает возможность увидеть, что разработка вопроса о бытии и относящейся к нему аналитики Dasein возникает из попытки более изначального усвоения западной традиции и ее метафизически-онтологической проблематики, а не из каких-то мотивов, почерпнутых из экзистециальной философии или фено­менологии сознания. И мы видим, *как* это происходит. Хотя из трех частей, на­меченных в «Очерке лекций», в силу ограниченного количества лекционных часов были действительно проработаны только первая часть и первая глава второй части, многие построения, предвосхищающие последующие части, по­зволяют бросить взгляд на то, что проработать не удалось. Но и помимо этого для разъяснения тематики «Времени и бытия» первая глава второй части имеет решающее значение. Опубликованный здесь текст даже в его незавершенной форме позволяет понять систематический план разработки вопроса о бытии, как он виделся Хайдеггеру из той точки на пути мышления, которую он тогда проходил. К тому же в тексте лекций содержится первое публичное упомина­ние об «онтологической дифференции».

Я сердечно благодарю лиценциата богословия Вильгельма фон Херманна за помощь в трудной работе по сверке текста и подготовке его к публикации, а также за помощь в чтении корректур. Я хочу поблагодарить также кандидата философии Мюррея Майлза и кандидата философии Хартмута Титьена за вни­мание и тщательность при внесении правки.

Фрайбург в Брайсгау, весна 1975 г.

*Фридрих-Вильгельм фон Херманн*

**ПОСЛЕСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА**

Еще не пришло время говорить о *традиции* перевода текстов Хайдеггера на русский язык, поэтому может случиться, что читатель всякий раз, открывая новую книгу, на обложке которой кириллицей написано имя Хайдеггера, не уз­нает автора или, по крайней мере, должен сделать определенное усилие, чтобы узнать.

Лекции «Основные проблемы феноменологии» Хайдеггер читал в тот год, когда в издаваемом Гуссерлем «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» вышел в свет его главный труд — «Бытие и время». По содержанию лекции представляют собой, как указывает сам автор, «новую разработку третьего раздела, первой части 'Бытия и времени'», и, разумеется, Хайдеггер *говорит* на том же языке. Но, заметим, говорит, а не пишет. Поэто­му замысловатое и своевольное письмо «Бытия и времени» здесь примеряется к возможностям устной речи.

Я работал с постоянной оглядкой на варианты перевода, предложенные В. В. Бибихиным и А. В. Михайловым, но не всегда им следовал, поскольку пола­гаю, что те или иные переводческие решения еще рано канонизировать, хоть это, как уже было сказано, и создает определенные неудобства для читателя. Русский философский язык еще должен переболеть после прививки хайдеггеровой речи, оставшись при этом самим собой, т.е*. русским* языком. Переводче­ские правила Кирилла и Мефодия, о верности которых (и верности которым) говорит В. В. Бибихин в «Примечаниях переводчика» к «Бытию и времени», по­нятые слишком жестко — вплоть до готовности умереть за единый умляут, не кажутся мне здесь уместными: мы должны всячески беречься от искушения принять фальшивые ноты в языке (а ухо, увы, быстро к ним привыкает!) и на­силие над русским синтаксисом за верность тексту оригинала, за некое миме­тическое усилие по отношению к «мыслящей немецкой речи». Впрочем, по­добного рода искушений почти невозможно избежать, имея дело с властным языком Хайдеггера. Очень трудно избежать переиначивания языка, постоянного расшатывания привычных значений слов, появления некоей «зауми» — дай Бог, чтобы в хлебниковском смысле! Разумеется, это — подражание спосо­бу работы с языком у самого Хайдеггера, но здесь переводчика может легко подвести поэтический слух и вкус, и мой перевод в этом отношении, я уверен, не исключение.

Мотивы, скрывающиеся за выбором того или иного варианта перевода ключевых терминов в этом издании, я объясняю в примечаниях, стараясь при этом описать по-русски структуру, семантическое поле и «звучание» соответ­ствующего немецкого слова в особой акустике хайдеггеровых текстов, а также указать (там, где это уместно и проясняет суть дела) на не всегда явную, но все­гда важную связь языка Хайдеггера с греческим философским языком. Под­строчные примечания в тексте имеют сплошную нумерацию, но примечания переводчика в отличие от примечаний автора снабжены указанием *«примеч. переводчика».* В случае если такое примечание следует непосредственно за примечанием автора под тем же номером, оно, кроме того, помещается в квад­ратные скобки.

Известный любому читателю геральдический символ философии Хайдег­гера — Dasein — я чаще всего оставляю без перевода (см. примеч.2 на с. 14). Это решение заслуживает более пространных объяснений, в качестве каковых я приведу отрывок из одной своей работы.

Я не хотел бы включаться здесь в бесконечно разросшееся и происходя­щее на всех языках мира обсуждения всевозможных переводческих нахо­док в связи с термином Dasein: все они представляют собой, на мой взгляд, погоню за недостижимым. Я полагаю, что со временем слово Dasein привьется в русском языке, станет в нем своим, как стали своими «грамматика», «материя» или «штамп». Правда, попытки склонять это сло­во: «дазайна», «дазайну»..., кажутся сейчас чудовищными. Я знаю, конечно, что предложения оставить Dasein в покое принято считать капитулянтскими. Вот одно из совсем недавних замечаний о переводах Dasein на французский язык, принадлежащее Доминику Жанико:

«Без сомнения, уж лучше оставить этот термин без перевода, чем прибегать к бессмысленным его передачам вроде 'человеческая реальность' (réalité humaine) или 'бытие-вот' (être-lá)». Но такое решение дает лишь ложное ощущение безопасности. *Систематический* отказ от перевода Dasein пре­вращает это последнее в нечто невыразимое, в абсолютное άπαξ, которое повторяется, тем не менее, на протяжении многих страниц. Хайдеггер хо­тел уберечь это обычное немецкое слово от *онтического употребления,* а вовсе не от возможности его хоть как-то понять. Оставаясь непереведен­ным. Dasein превращается по временам в некий странный «объект», к кото­рому невозможно прикоснуться, — непостижимый, далекий, почти аст­ральный. Мы забываем, что Dasein относится к человек)' в реальности его существования, что это — заботящееся о себе бытие, «какое мы всегда сами суть и какое мы именуем человеком» *(Deconstructive Subjectivities,* ed. S. Critchley & P. Dews, SUNY Press 1996, p. 226).

А. В. Михайлов говорит, что при отказе переводить Dasein «остается 'запечатанным' именно то, над раскрытием чего трудится мысль философа» (М. Хайдеггер, «Работы и размышления разных лет», пер. А. В. Михайло­ва М.. «Гнозис» 1993, примеч. 1. с. 317).

Неясно только, почему невозможность адекватно передать *термин* в дру­гом языке и, вследствие этого, — отказ от использования чреватых искаже­ниями смысла «уже что-то значащих терминов» для его передачи авторы этих строк отождествляют с отказом от его адекватного понимания. Я та­кой связи не вижу. Напротив, я полагаю, что именно стремление во что бы то ни стало передать семантическое поле и систему коннотаций каждого отдельного термина, т. е. попытка в русском языке *так же* «выкликать», эвоцировать, «выводить на свет» смыслы, как это делает Хайдеггер по-не­мецки в соответствии со своим в***и***дением феномено-логии («Бытие и вре­мя», § 7 В, особенно — с. 38 сл.), свидетельствуют об отказе *понимать* и же­лании *воспроизводить* или *имитировать* речь философа. Неужели итоги того, «над раскрытием чего трудится мысль», *исчерпываются* выбором слова? Если это так, смысл любого иноязычного философского текста остается в значительной мере навсегда «запечатанным». Неужели аристоте­лев термин ύλη стал бы для русского читателя более понятным, если бы вместо латинского «материя» его стали бы переводить с помощью точной русской кальки «(строительный) лес» или «дрова»?

Впрочем, в тех местах, где Хайдеггер цитирует и интерпретирует Канта, слово Dasein имеет иное значение, и я перевожу «существование». Это же рус­ское слово передает в контексте обсуждения построений Канта и термин Existenz. Для Канта немецкое Dasein и «латинское» Existenz (existentia) суть полные синонимы. Напротив, если Existenz подразумевает способ бытия та­кого особого сущего (Dasein), «какое мы всегда сами суть и какое мы именуем человеком», я передаю этот термин как «экзистенция». Иногда (в исключи­тельных случаях) давление контекста заставляет меня с неохотой извлекать из тезауруса русской хайдеггерианы «слово» «вот-бытие», которое позволяет отличить бытие от сущего: ведь Dasein — отглагольное существительное, а моя капитуляция перед этим термином, вероятно, не позволяет этого рас­слышать.

Наконец, особого упоминания заслуживают латинские и греческие цита­ты, появляющиеся почти повсеместно в тексте лекций. Хайдеггер цитирует от­рывки из Платона, Аристотеля, Августина, Фомы Аквинского, Франсиско Суареса и многих других авторов на языке оригинала, что вполне понятно, если иметь в виду аудиторию, для которой лекции были прочитаны в 1927 году. В то время для преподавателей немецких университетов такой способ цитирова­ния был в порядке вещей. Хайдеггер часто тут же переводит сказанное на не­мецкий язык. Но поскольку студенты только что услышали греческий или ла­тинский отрывок, подобный перевод иногда немедленно превращается в ком­ментарий, в котором что-то раскрывается и разъясняется, а что-то, наоборот, опускается или скрадывается. Поскольку латинские и греческие вкрапления могут оказаться «немыми» для многих читателей, я даю — в тех случаях, когда они остались непереведенными (или лишь отчасти переведенными) Хайдеггером, — в подстрочных примечаниях в квадратных скобках свой перевод этих отрывков. Разумеется, всякий перевод представляет собой уже некую интер­претацию. Хайдеггер недаром цитирует упомянутых авторов по-гречески или по-латыни: ведь он стремится передать студентам свое понимание текста, без помощи посредников. Согласно воле Хайдеггера в издания его трудов не могут быть включены комментарии, выходящие за рамки разъяснений избранных вариантов перевода. Тем не менее, принятая в этом издании процедура обращения с латинскими и греческими цитатами, как кажется, принесет больше пользы, чем вреда, в нашей работе над текстом, работе вместе с текстом.

Я хотел бы высказать благодарность доктору Герману Хайдеггеру и профес­сору Фридриху-Вильгельму фон Херманну, которые отнеслись с пониманием к фактичности российской культурной ситуации и любезно позволили включить в текст русских «Основных проблем феноменологии» переводы латинских и греческих отрывков и некоторые разъяснения к ним.

Я сердечно благодарю участников переводческого проекта, поддержан­ного INTAS, проф. К. Хельда (руководителя проекта), проф. Л. Венцлера, д-ра Г.-Р. Зеппа, проф. О. Пёггелера, проф. А. Хаардта, проф. Г. Хюни, проф. М. Рудженини, проф. X. Сан-Мартина, проф. Н. О. Гучинскую, проф. В. И. Мол­чанова, А. В. Парибка за внимательное и заинтересованное обсуждение содер­жательных и терминологических проблем, связанных с интерпретацией Хай­деггера.

Я хочу упомянуть с глубокой признательностью имя проф. Карла Маурера, оказавшего неоценимую помощь в переговорах с издательством Vittorio Klostermann и фондом Inter Nationes.

Наконец, моя особая благодарность - Н. А. Печерской, координатору про­екта INTAS в Петербурге и ректору Высшей религиозно-философской школы, без организационного таланта и энергии которой это издание было бы невоз­можно.

Санкт-Петербург, 2001 г.

*А. Г. Черняков*

1. Новое изложение 3-го раздела I части *Бытия и времени.* [↑](#endnote-ref-1)
2. В тех случаях, когда слово Dasein используется как terminus technicus, мы чаще всего оставляем его без перевода. Когда же, по нашему мнению, это слово не употребляется строго терминологически, но сохраняет связь с таким, техниче­ским, употреблением или на него намекает, мы передаем его при помощи искус­ственного, но ставшего уже привычным, выражения «вот-бытие», имитирующего морфологию немецкого слова. Термин «вот-бытие» используется нами и в других случаях, на которые уместно указать уже теперь. Одна из основных тем данного курса лекций — различие бытия и сущего, *онтологическая дифференция.* Хайдеггер определяет Dasein как особое *сущее,* а его *бытие* называет *экзистенцией* (ср. *Бытие и время,* §4 и §9). Тем не менее, в некоторых контекстах, говоря «Dasein», Хайдеггер, на наш взгляд, имеет в виду скорее бытие, экзистенцию, а не сущее, которому такое бытие присуще. В этих случаях также появляется необходимость передавать Dasein как «вот-бытие». Эта кажущаяся неаккуратность имеет свои основания и может быть отчасти оправдана. Дело в том, что «сущность» или «что-бытие» Dasein заключается в его существовании или «как-бытии» *(Бытие и время,* § 9). Поэтому различение экзистирующего и экзистенции нельзя положить как различие "сущности" и "существования".Несмотря на это обстоятельство, вопрос об онтологической дифференции для Dasein все же может быть поставлен. Очевидно, этот вопрос есть не что иное, как вопрос о «кто» («ктойности», «само­сти») вот-бытия *в отличие* от экзистенции как таковой *(Бытие и время,* § 25, § 64). — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-2)
3. Schelling, WW (Ströter), Bd. 2, p. 271. [↑](#endnote-ref-3)
4. Hegel, WW (Glockner) Bd. 2, p. 461 ff. [↑](#endnote-ref-4)
5. K.Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen,* 3. Aufl., Berlin, 1925, p. 1 f. [↑](#endnote-ref-5)
6. Kant, WW (Cassirer), Bd. 8, p. 342 ff. [↑](#endnote-ref-6)
7. Kant, WW (Cassirer); ср. Кант, Критика чистого разума В 833. [↑](#endnote-ref-7)
8. Ср. Кант, Критика чистого разума В 844. [↑](#endnote-ref-8)
9. Ср. там же В 868. [↑](#endnote-ref-9)
10. Русский перевод *примеров* Хайдеггера лишен той структуры, которую имеет в виду автор. В первом из соответствующих немецких предложений 'ist' — связка, или копула (букв. — «сегодня *есть* суббота»), во втором — вспомогательный гла­гол в структуре перфекта «ist aufgegangen». Человеку, говорящему на современном русском языке, вовсе не нужно «всякий раз уже понимать глагол 'есть'», понимая предложение «сегодня суббота» или «доска черная». Это не значит, что он никак не «понимает» при этом бытие, хотя показать это простой ссылкой на явное упот­ребление «есть» в качестве копулы или вспомогательного глагола не удастся. — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-10)
11. Hegel, WW (Glockner), Bd. I, p. 185 f. [↑](#endnote-ref-11)
12. Arist., *Met.Z,* 1028 b 2 ff. [↑](#endnote-ref-12)
13. Так мы передаем один из важнейших онтологических терминов Хайдеггера — das Vorhandensein. — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-13)
14. В этом предложении различены структурные моменты бытийного понимания (Seinsverständnis): das Verstehen (я перевожу здесь «способ понимать»), das Verstandene (понятое), seine Verstehbarkeit (понятность или понимаемость понято­го). — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-14)
15. Быть может, требования русского синтаксиса делают не столь отчетливым важ­ное отождествление: Хайдеггер характеризует понимание бытия как набрасыва­ние в направлении способа его несокрытости или, буквально,— «набрасывание *на* способ его несокрытости» (Entwerfen auf die Weise seiner Unverborgenheit). По поводу понимания как набрасывания и смысла как «места» или «направления», т.е. «того, на что» (das Woraufhin) набрасывает набросок, см. *Бытие и время* §§ 31, 32. Современное русское «набросок» (беглая зарисовка, эскиз, очерк, написан­ный вчерне или в общих чертах план действий), как и немецкое Entwurf, не сразу позволяет расслышать «бросание-на». Сделать набросок можно на чем-то, но не на что-то, хотя набросать можно и на чем-то и на что-то, а уж набросить только на что-то. Для Хайдеггера важно совместить эти два топологических смысла, вы­строив из них третий. Наконец, набросать можно последовательность шагов, ве­дущих к некоторому, пусть смутному, но уже угадываемому, некоторым образом осмотрительно усматриваемому результату. Как правило, я использую в переводе выражение «набрасывать в направлении...», отдавая себе отчет в том, что никако­го «направления» в оригинале нет. В. В. Бибихин переводит «das Woraufhin des Entwurfs»: *«в-видах-чего* наброска». Unverborgenheit, «несокрытость» или «непотаенность», возникает в языке Хайдеггера как результат подражания внутренней структуре греческого слова άλήθεια, «истина» (ср. *Бытие и время* § 44 b). — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-15)
16. *Metaph.,*E I, 1026 а 19; К 7, 1064 b 3. [↑](#endnote-ref-16)
17. Текст в скобках добавлен Хайдеггером. *— Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-17)
18. Термин «Obersatz» должен быть переведен как «б***о***льшая посылка», хотя, строго говоря, умозаключение не имеет формы силлогизма. Насколько я понимаю, Хайдеггер имеет в виду силлогизм (BARBARA): Всякое совершенное существо суще­ствует. Бог есть совершенное существо. Следовательно, Бог существует. Тогда то, что в тексте названо большей посылкой, представляет собой на самом деле мень­шую посылку, и наоборот. Всюду ниже я сохраняю имена «посылок» так, как они расставлены в *немецком оригинале. — Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-18)
19. И. Кант, *Критика чистого разума,* В 626 ff. [Хайдеггер ссылается на издание R. Schmidt; F. Meiner Verlag]. [↑](#endnote-ref-19)
20. Kant, *Beweisgrund,* WW (Cassirer), Bd. 2, p. 76. [Русский перевод: «Единственно возможное доказательство бытия Бога», И. Кант, *Сочинения в шести томах,* Т. 1, М., «Мысль», 1963, cc. 391 —499. Я цитирую это сочинение в собственном перево­де. — *Примеч. переводчика.*] [↑](#endnote-ref-20)
21. *Критика чистого разума,* В 182. [↑](#endnote-ref-21)
22. Baumgarten, *Metaphysica* (1743), § 34. [↑](#endnote-ref-22)
23. Там же, § 36. [↑](#endnote-ref-23)
24. Там же. [↑](#endnote-ref-24)
25. *Критика чистого разума*, В 270. [↑](#endnote-ref-25)
26. Ансельм Кентерберийский, *Proslogion,* cap. III. [«нечто такое, больше чего нель­зя помыслить» — *Примеч. переводчика*.] [↑](#endnote-ref-26)
27. *Критика чистого разума,* В 270. [↑](#endnote-ref-27)
28. Декарт, *Meditationes de prima philosophia.* Латинско-немецкое изд. (F. Meiner), 1959. IV Медитация, р. 100. [↑](#endnote-ref-28)
29. *Beweisgrund,* p. 76. [↑](#endnote-ref-29)
30. *Критика чистого разума,* В 627. [↑](#endnote-ref-30)
31. existiert. Добавлено Хайдеггером. — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-31)
32. Добавлено Хайдеггером. — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-32)
33. Там же, В 628. [↑](#endnote-ref-33)
34. *Beweisgrund,* p. 76. [↑](#endnote-ref-34)
35. Там же, р. 77. [Текст в квадратных скобках добавлен Хайдеггером. — *Примеч. переводчика.*] [↑](#endnote-ref-35)
36. Там же. [↑](#endnote-ref-36)
37. *Критика чистого разума,* В 630. [↑](#endnote-ref-37)
38. Там же, В 626. [↑](#endnote-ref-38)
39. Там же, В 287 примеч.; ср. также *Beweisgrund,* p. 79. [↑](#endnote-ref-39)
40. *Критика чистого разума,* В 626/627. [↑](#endnote-ref-40)
41. *Beweisgrund,* p. 78. [↑](#endnote-ref-41)
42. *Критика чистого разума*, В 627. [Текст в квадратных скобках добавлен Хайдеггером. – *Примеч. переводчика*.] [↑](#endnote-ref-42)
43. *Beweisgrund*,p. 79*.* [↑](#endnote-ref-43)
44. Там же. [↑](#endnote-ref-44)
45. Там же, р. 80. [↑](#endnote-ref-45)
46. Seeeinhorn — нарвал (Monodon monoceros), морское млекопитающее из семейства белух.*— Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-46)
47. *Beweisgrund*, p. 76/77. [↑](#endnote-ref-47)
48. Там же, р. 79. [↑](#endnote-ref-48)
49. *Критика чистого разума,* В 625 [↑](#endnote-ref-49)
50. *Beweisgrund,* p. 77/78. [↑](#endnote-ref-50)
51. *Beweisgrund*, p. 75*.*

    [↑](#endnote-ref-51)
52. Там же. [↑](#endnote-ref-52)
53. Там же. [↑](#endnote-ref-53)
54. *Beweisgrund*, р. 79. *[Здесь и далее в цитатах текст в квадратных скобках добавлен Хайдеггером,— Примеч. переводчика*.] [↑](#endnote-ref-54)
55. Там же, р. 78. [↑](#endnote-ref-55)
56. *Критика чистого разума,* В 266. [↑](#endnote-ref-56)
57. Там же, В 272/273. [↑](#endnote-ref-57)
58. Там же, В 273.  
     [↑](#endnote-ref-58)
59. Там же. [↑](#endnote-ref-59)
60. Там же, В 286. [↑](#endnote-ref-60)
61. *Критика чистого разума,* В 273. [↑](#endnote-ref-61)
62. *Beweisgrund*, р. 77. [↑](#endnote-ref-62)
63. Платон (Burnet), *Politeia* Z, 533 b 6 ff. [↑](#endnote-ref-63)
64. «Sich verhalten» означает одновременно «держать или вести себя (так-то и так-то)» и «относиться (к чему-либо так-то и так-то»). «Verhaltung» или субстанти­вированное «Verhalten» означает, соответственно, и образ действия (поведение), и отношение (к чему-то). К этому термину в тексте непосредственно примыкает более «формальный» (категориальный) термин «Verhältnis», означающий то же, что и «Beziehung» — (со)отношение или связь. Хайдеггеру важно понять интен­циональное отношение не просто в его формально-категориальном определении (Verhältnis), но как деятельное, как образ действия (Verhaltung, Verhalten). — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-64)
65. Sie ist in der Seinsweise des sichverhaltenden Subjekts als der *Verhältnischaracter* dieses Verhältnis. Эту фразу можно понять иначе — как указание на способ бытия интенциональности: «Она *есть* тем же способом, что и вступающий в отношения субъ­ект... » — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-65)
66. *Критика чистого разума*, В 273. [↑](#endnote-ref-66)
67. Mit diesem Seienden ... hat es eine bestimmte *Bewandtnis*. Немецкое выражение «damit (mit einem X) hat es folgende Bewandtnis» означает «дело (с некоей вещью X) обстоит следующим образом»; «es hat mit dem X eine eigene Bewandtnis» - «c X дело обстоит особым образом» (т. е. «в X есть нечто особенное»). С другой стороны, «es dabei (bei Y) bewenden lassen» значит «оставить (положение дел Y) по-старому, как оно есть». Наконец, «dabei hat es sein Bewenden» значит «на то есть свои причины». Хайдеггер пишет в «Бытии и времени» (с. 84): «Der Bezug... des 'mit...bei...' soll durch Terminus Verweisung angezeigt werden». — Об отношении «с... (чем обстоят Дела)... при... (каких обстоятельствах)» должен уведомлять термин «отсыл». Дела обстоят так-то и так-то с (mit) той или иной принадлежностью утвари. То, *при* (bei) каких обстоятельствах дело обстоит так-то и так-то, отсылает к «контексту» или горизонту утвари, которому упомянутая принадлежность принадлежит и в кото­ром она становится пригодной для того-то и того-то; собственно, это — то в связи с чем и для чего используется подручное. Хайдеггер пишет на той же странице, что эта структура, включающая в себя «с-чем» и «при-чем», «есть онтологическое оп­ределение бытия этого (подручного) сущего». Я передаю термин Bewandtnis как «обстоятельства дела» (В. В. Бибихин - «имение-дела», А. В. Михайлов - «ситуа­ция делания»). *— Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-67)
68. Совершеннейшее сущее. — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-68)
69. О. Рг. — Ordo praedicatorum, орден проповедников, OFM — Ordo fratrum minorum, орден миноритов. — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-69)
70. Общем понятии сущего и его свойствах. — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-70)
71. Бесконечным сущим, Богом, и конечным сущим, тварью.- *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-71)
72. В немецком издании стоит: «primum und principuum». Должно быть: primum ас *praecipuum ens —* первое и главнейшее (или наилучшее) сущее; das erste und vorzüglichste Seiende, — как Хайдеггер и переводит. — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-72)
73. Участие или причастность. Платон говорит о причастности друг другу идей или родов. — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-73)
74. Suarez, *Disputationes metaphysicae. Opera omnia,* t. 25, disp. II, sect. IV, 1. [↑](#endnote-ref-74)
75. disp. II, sect. IV, 4. [↑](#endnote-ref-75)
76. Буквальный смысл латинской фразы: «потому что [оно есть нечто] существую­щее в действительности». В тексте Суареса в указанном месте говорится: «Dicendum est enim primo, sumpto ente in actu, prout est significatum illius vocis in vi participii sumptae, rationera ejus [sc. entis] consistere in hoc, quod sit aliquid actu existens, seu habens realem actus essendi...»: понятие сущего здесь состоит в том, «что оно есть нечто, существующее в действительности». — *Примеч. переводчика.*  [↑](#endnote-ref-76)
77. Там же. [Так в немецком издании. В тексте, имеющемся в моем распоряжении, *(Opera omnia,* ed. Carolo Breton, t. 25, Parisiis, 1861, disp. II, sect IV, 5) сказано: «...ejus ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam, nec chymericam, sed veram et aptam ad realiterexistendum» (Ibid.), «... его (сущего) смысл состоит в том, что оно есть [нечто] имеющее реальную сущность, т.е. — не выду­манную, не химерическую, но истинную и пригодную для того, чтобы реально су­ществовать». — *Примеч. переводчика.*] [↑](#endnote-ref-77)
78. disp. II, sect.IV, 6. [ «...ибо она (essentia) есть то, каким образом (или — посредством чего) мы отвечаем на вопрос, что есть вещь». — *Примеч. переводчика*.] [↑](#endnote-ref-78)
79. Там же. [↑](#endnote-ref-79)
80. Там же. [«ведь так (sc. — ordine originis) мы по обыкновению приступаем к восприятию веши, начиная с того, что вне ее сущности, но, скорее, в порядке важно­сти или изначальности предмета». — *Примеч. переводчика*.] [↑](#endnote-ref-80)
81. Thomas Aquinas, *Su. theol.* I, qu. Ill, art. IV. [↑](#endnote-ref-81)
82. Букв. «пра- или прото-вешей». — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-82)
83. Сущее в возможности. Принятый в схоластике перевод этого аристотелева термина — ens in potentia. — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-83)
84. «В сущем от себя сущность и существование суть метафизически одно и то же, иначе — бытие в действительности принадлежит сущности от себя сущего» *(лат.).* [↑](#endnote-ref-84)
85. Überwesentliches Wesen. Термин «сверхсущественная (или, точнее, — сверхсущностная) сущность» (ή ύπερούσιος ούσία) применительно к Богу постоянно употребляется уже у Дионисия Ареопагита. См., например, *О Божественных име­нах* 5, 1. — *Примеч. переводника.* [↑](#endnote-ref-85)
86. Meister Eckhart, *Predigten, Тraktatе.* Hg. Fr. Pfeiffer. Leipzig, 1857, p. 659. Z. 17/18. [↑](#endnote-ref-86)
87. Там же, р. 506, Z. 30/31. [↑](#endnote-ref-87)
88. Thomas Aquinas, *Quaestiones Quodlibetales* II, quaest. II, art. III. [↑](#endnote-ref-88)
89. *Quaest. Quodlib.* XII, quaest. V, art. V. [«Привходящим (акцидецией) называют обычно все то, что не есть часть сущности, а таково бытие [т. е. существование] в тварных вещах». — *Примеч. переводчика.*] [↑](#endnote-ref-89)
90. *Su. theol.* I*,* quaest. III, art. IV. [↑](#endnote-ref-90)
91. «Таким образом, если само бытие [существование] вещи отлично от ее сущно­сти, необходимо чтобы бытие этой вещи имело причину либо в чем-то внешнем, либо в сущностных принципах самой этой вещи».— *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-91)
92. Там же. [«С другой стороны, невозможно, чтобы бытие имело в качестве своей причины лишь сущностные принципы вещи, ибо ни одна вещь не достаточна, чтобы быть причиной своего собственного бытия, коль скоро ее бытие [вообще] вызвано какой-то причиной. Следовательно, должно быть так, что все, что имеет бытие, отличное от своей сущности, имело бы его по причине, находящейся в ином». — *Примеч. переводчика.*] [↑](#endnote-ref-92)
93. Thomas Aquinas, *De veritate,* quaest. XXVII, art. I. [«Все, что относится к категории сущности (субстанции), составлено по меньшей мере из бытия и того, что есть [сущее]». — *Примеч. переводчика.*] [↑](#endnote-ref-93)
94. Duns Scotus, *Reportata Parisiensia* I, dist. XLV, quaest. II, schol. I. [В немецком тексте вместо «percipientis» стоит «negiciantis», но это очевидная опечатка, которую сам Хайдеггер исправляет в своем пересказе этой цитаты. — *Примеч. переводчика*.] [↑](#endnote-ref-94)
95. Там же. [↑](#endnote-ref-95)
96. Suarez, *Disputationes metaphysicae,* disp. XXXI, sect. I, 12. [«Третье мнение состоит в утверждении, что сущность и существование в тварном сущем... не различаются реально или по природе вещи как две реальные крайности, но различны только понятийно». — *Примеч. переводчика.*] [↑](#endnote-ref-96)
97. disp. XXXI, sect. I, 13. [«Сравнение следует производить между действительным существованием, которое называют бытием в исполненной действительности (возможное чтение: 'о котором говорят, что оно есть в исполненной действитель­ности'), и действительно существующей сущностью». — *Примеч. переводчика*.] [↑](#endnote-ref-97)
98. Там же. [«Сущность и существование не различаются в самой вещи, хотя сущность, понятая абстрактно и в узком смысле, как она есть в возможности, отличается от актуального существования, как не-сущее от сущего». — *Примеч. переводчика.*] [↑](#endnote-ref-98)
99. Там же. [↑](#endnote-ref-99)
100. Там же. [«Основание этого, коротко говоря, заключается в том, что вещь не может быть внутренним образом и формально конституирована как реальное и действительное сущее посредством чего-то такого, что отлично от нее самой. Ведь уже в силу самого того обстоятельства, что одно отлично от другого, как сущее от сущего, и то, и другое обладает тем свойством, что оно есть некое сущее, причем отличное от другого, значит формально и внутренним образом оно не [может стать сущим и отличным от другого именно) посредством этого другого». — *Примеч. переводчика.*] [↑](#endnote-ref-100)
101. disp. XXXI, sec. VI, 1. [«Следовательно, наш вывод, изложенный таким образом, можно доказать, опираясь на Аристотеля, который говорит в одном месте: [опре­деление] 'сущее', присоединенное к вещам, ничего к ним не добавляет, ведь 'сущий человек' то же самое, что и 'человек'; с другой стороны, сказанное верно, в таком же соотношении, и относительно веши в возможности и действительности; значит, актуально сущее, а именно оно и есть собственно сушее и то же самое, что существующее, ничего не добавляет к вещи, или [, иначе,] действительной сущ­ности». — *Примеч. переводчика.*] [↑](#endnote-ref-101)
102. Arist., *Меt.* Г 2, 1003 b 26 f. [↑](#endnote-ref-102)
103. Suarez, disp. XXXI, sect. II. [↑](#endnote-ref-103)
104. disp. XXXI, sect. II, 1. [↑](#endnote-ref-104)
105. disp. XXXI, sect. III, 4. [↑](#endnote-ref-105)
106. Там же. [↑](#endnote-ref-106)
107. Там же. [↑](#endnote-ref-107)
108. Так в тексте: «... Notwendigkeit einer möglichen Schöpfung...» — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-108)
109. Стало уже общепринятым передавать в переводах Хайдеггера «das Vor-handene» как «наличное», в отличие от «das Zu-handene» — «подручное». У Хайдеггера это строго различные онтологические термины. Тем самым, происходящая в этом месте разработка коренной (или «корневой») темы «руки» (Hand) как орудия ору­дий (Аристотель) в русском языке утрачивается. Поэтому я позволил себе доба­вить в скобках: «под рукой». — *Примеч. переводчика.*  [↑](#endnote-ref-109)
110. Das herstellende Verhalten. — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-110)
111. Suarez, *Disputationes metaphysicae,* disp. XXXI, sect. VII, 4. [↑](#endnote-ref-111)
112. Там же. [Соберем цитату: «Res existens, ut existens, non collocatur in aliquo praedicamento, quia series praedicamentorum abstrahunt ab actuali existentia; nam in praedicamento solum collocantur res secundum ea praedicata, quae necessario seu essentialiter eis conveniunt». — «Существующая вещь как существующая не отно­сится к какому-либо предикаменту, поскольку набор предикаментов может быть абстрагирован от действительного существования; ведь к [тому или иному] предикаменту вещи относятся только на основании тех предикатов, которые присущи им необходимым или существенным образом». Предикаментами на­зывались «высшие роды», которые отождествлялись с категориями Аристоте­ля. — *Примеч. переводчика.*] [↑](#endnote-ref-112)
113. disp. XXXI, sect. VI, 18. [↑](#endnote-ref-113)
114. Aegidius Romanus, [*In secundum librum Sententiarum quaestiones,*]Sent. II, dist. III, qu. I, art. 1. («Ведь деятель не делает так, чтобы возможность была возможно­стью... и точно так же деятель не делает так, чтобы действие было действием, т, к. это присуще действию самому по себе: чтобы действие было действием, не требу­ется никакого [дополнительного] делания. Значит, деятель делает так, чтобы дей­ствие было в возможности, а возможность — возможностью действия».— *Примеч. переводчика.*] [↑](#endnote-ref-114)
115. Цит. по: Capreolus, [*Quaestiones in quattuor libros Sententiarum,*]Sent. I, dist., VIII, qu. I, art. I (Quinta conclusio). [«Бытие есть не что иное, как некая действитель­ность, запечатленная во всем сущем самим Богом или Первым Сущим. Ведь ни­какая сущность тварного [сущего] не обладает такого рода действительностью, чтобы действительно существовать без того, чтобы действительность была запе­чатлена в ней Первым Сущим». — *Примеч. переводчика.*] [↑](#endnote-ref-115)
116. Capreolus, Sent. I, dist. VIII, qu. I, art. II (Solutiones, IV). [↑](#endnote-ref-116)
117. Ibid., disp. VIII, qu. I, art. II, (Solutiones, I). [«Бытие тварного... не пребывает [постоянно] (non subsistit), и поэтому ему не следует приписывать ни бытие в собст­венном смысле, ни становление, ни творение; и о нем нельзя сказать, собственно, что оно есть нечто тварное, но, скорее, что оно — нечто сотворенное-наряду [с тварным сущим]. И когда говорят, что тварное бытие отлично от 'ничто', а значит, есть нечто сущее, то этот [довод] не имеет силы. Ведь не только то, что есть, отлич­но от 'ничто': в самом деле, [отличны от 'ничто', например,] состояния сущего, о которых в собственном смысле и формально нельзя сказать, что они — сущие. Скорее, они — нечто в сущем (или принадлежат сущему) и тем самым отличаются от полного 'ничто'». — *Примеч. переводчика.*] [↑](#endnote-ref-117)
118. Richtungs - und Auffassungssinn des herstellenden Verhaltens zu etwas. [↑](#endnote-ref-118)
119. В немецком тексте слово «категория» стоит в единственном числе. Тем не менее, Хайдеггер имеет в виду, разумеется, не какую-то «категорию бытия», но «катего­рии» в аристотелевом смысле. Здесь следует заметить, что сам Аристотель говорит в связи с многозначностью смысла сущего о *схемах категории* (единственное чис­ло!): см., например, *Metaph.* V 7, 1017 а 23 — τά σχήματα τής κατηγορίας. — *При­меч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-119)
120. Husserl, *Ideen,* Bd. I, p. 174. [Хайдеггер ссылается на первое издание «Идей» в Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. I, § 42 (Halle, Max Niemeyer Verlag, 1913, 1922, 1928, 1980, 1993). Имеется русский перевод, выпол­ненный А. В. Михайловым: «Идеи к чистой феноменологии и феноменологиче­ской философии», Т. 1, «Дом интеллектуальной книги», М., 1999]. [↑](#endnote-ref-120)
121. Там же, с. 117. [↑](#endnote-ref-121)
122. «. ..worm liegt das Wesen des Ichheit?» Переводя это место так, я стремлюсь, тем самым, избежать использования словесного уродца «яйность» («В чем сущность яйности?»), хотя тому уже создан прецедент русскими переводами Фихте. — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-122)
123. Realitäten, т. е. содержательные, «вещные» определения. — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-123)
124. Всякое мышление мыслимого. — *Примеч. переводчика.*  [↑](#endnote-ref-124)
125. Кант, *Критика чистого разума.* В 25. [↑](#endnote-ref-125)
126. Кант, *Критика чистого разума.* В 25. [↑](#endnote-ref-126)
127. Кант, W*erke* (Кассирер), т. 8, с. 238. [В издании Кассирера это сочинение Канта озаглавлено «Fortschritte der Metaphysik», Хайдеггер ниже ссылается на этот же текст под заголовком «Über die Fortschritte der Metaphysik», «Об успехах метафизи­ки». — *Примеч. переводчика.*] [↑](#endnote-ref-127)
128. Там же. [↑](#endnote-ref-128)
129. Кант, *Werke* (Кассирер). т. 8, с. 294. [↑](#endnote-ref-129)
130. Текст в скобках добавлен Хайдеггером. — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-130)
131. Кант. *Werke,* (Кассирер), т. 8, с. 249. [↑](#endnote-ref-131)
132. Добавлено Хайдеггером. — *Примеч. переводчика.*  [↑](#endnote-ref-132)
133. Кант, *Werke.* (Кассирер), т. 8, с. 248 cл. [↑](#endnote-ref-133)
134. Там же, т. 6, с. 164. [↑](#endnote-ref-134)
135. «Menschheit» это — «человечество», согласно словарному значению; «человечность», если ее понимать как свойство быть человечным, строго говоря, должна звучать по-немецки как «Menschlichkeit». Но здесь привычные значения «чело­вечности» и «человечества» вводят в заблуждения. И хотя, возможно, они равно­удалены от искомого смысла и в равной степени пригодны с формальной точки зрения, я передаю кантово «Menschheit», обозначающее природу или сущность человека, humanitas, — не человеческий род и не уважение (любовь, снисхожде­ние и т. п.) к человеку — русским «человечность», словом, которое сегодня кажет­ся мне более подходящим. Следует заметить также, что ниже я иногда использую слово «личность» для перевода не только кантова термина «Persönlichkeit» (сущ­ность личности, личная, личностная природа), но и (редко) термина «Person», воздерживаясь от употребления в контексте хайдеггеровой интерпретации мета­физики нравов слова «лицо» (persona) *в отличие от* «личности» (personalitas). — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-135)
136. Кант, WW (Кассирер), т. 5, с. 80. [↑](#endnote-ref-136)
137. Там же, с. 81. [↑](#endnote-ref-137)
138. Кант, WW (Кассирер), т. 5, с. 81. [Комментарии в скобках добавлены Хайдеггером. Цитата не закончена: «... должен пробуждать чувство, которое можно назвать страданием; так что здесь мы имеем первый и, возможно, к тому же единствен­ный, случай, когда мы из априорных понятий можем определить отношение не­которого знания (здесь это знание, принадлежащее чистому практическому разу­му) к чувству удовольствия и неудовольствия». — *Примеч. переводчика.*] [↑](#endnote-ref-138)
139. Там же, с. 81/82. [↑](#endnote-ref-139)
140. Там же, с. 83. [↑](#endnote-ref-140)
141. Кант, WW (Кассирер). т. 5, с. 84. [↑](#endnote-ref-141)
142. Там же. [↑](#endnote-ref-142)
143. Кант, Werke (Кассирер), т. 4, с. 257/58. [В собрании сочинений Канта на русском языке в шести томах (М., «Мысль», 1963— 1966, т. 4, ч. I) это сочинение озаглавле­но «Основы метафизики нравственности». Хайдеггер ссылается на второе приме­чание в первом разделе «Переход от обыденного разумного нравственного позна­ния к философскому». — *Примеч переводчика.*] [↑](#endnote-ref-143)
144. Кант, *Критика практического разума, Werk*е (Кассирер), т. 5, с. 107. [↑](#endnote-ref-144)
145. Кант, *Werke* (Кассирер), т. 4, «Основоположение к метафизике нравов», с. 286. [↑](#endnote-ref-145)
146. Там же, с. 286/87. [↑](#endnote-ref-146)
147. Там же, с. 287. [↑](#endnote-ref-147)
148. «Menschheit» может означать «человечество» как совокупность всех людей. Поскольку с самого начала я передаю этот термин как «человечность» (ср. при­меч. 17), мне следует еще раз предостеречь читателя от подстановки на место он­тологического значения этого термина его привычного смысла — «уважение, ми­лосердие... к людям». — *Примеч. переводчика.*  [↑](#endnote-ref-148)
149. Там же. [↑](#endnote-ref-149)
150. Там же, с. 244. [↑](#endnote-ref-150)
151. Там же, с. 247. [↑](#endnote-ref-151)
152. *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunfi.* Hg. Benno Erdmann. Leipzig 1884. Reflexion Nr. 968. [Размышления Канта по поводу «Критики чистого разума», изд. Бенно Эрдман, Лейпциг, 1884, № 968.] [↑](#endnote-ref-152)
153. Кант, *Критика чистого разума*, В 399 ff. [↑](#endnote-ref-153)
154. Там же, В 106. [↑](#endnote-ref-154)
155. Там же, В 158, примечание. [↑](#endnote-ref-155)
156. Кант, *Reflexion* Nr. 1171. [↑](#endnote-ref-156)
157. *Reflexion* Nr. 704. [↑](#endnote-ref-157)
158. *Reflexion* Nr. 929. [↑](#endnote-ref-158)
159. Кант, *Лекции о метафизике,* Изд. Пелиц, Эрфурт, 1821. с. 97. *[Immanuel Kants Vorlesungen über die Metaphysik,* hg. von Karl. H. L. Pölitz, Erfurt, Keysersche Buchhandlung, 1821.] [↑](#endnote-ref-159)
160. *Reflexion* Nr. 1117. [↑](#endnote-ref-160)
161. Хаймсет (Heimsoeth) в одной своей ценной статье собрал материал, проливащий свет на эти онтологические основы кантовой философии: «Метафизические мотивы в формировании идеализма Канта» (См. *Kant-Studien,* т. XXIX (1924), с. 121 cл.). Конечно, у Хаймсета полностью отсутствует основополагающая онто­логическая постановка вопроса и соответствующая интерпретация материала. Однако в отличие от ненадежной и в основе своей целиком надуманной интер­претации Канта в неокантианстве прошлого столетия, это, в любом случае, шаг вперед на пути к адекватной интерпретации учения Канта. — В середине XIX века еще до появления неокантианства школа Гегеля видела эти взаимосвязи еще бо­лее отчетливо (прежде всего — И. Е. Эрдман [Johann Eduard Erdmann]). В настоя­щее время X. Пихлер [Hans Pichler] впервые заново указал на онтологические ос­новы философии Канта в сочинении «Об онтологии Христиана Вольфа» (1910) [*Über Christian Wolffs Ontologie,* Leipzig, F. Meiner, 1910], в особенности в наиболее удачном ее разделе «Онтология и трансцендентальная логика» (с. 73 cл). [↑](#endnote-ref-161)
162. Гегель, Предисловие ко второму изданию «Логики» (Феликс Майнер), т. I, с. 16. [*Wissenschaft der Logik,* hg. von G. Lasson, Sämtliche Werke, Bd. 3. 1. Teil, F. Meiner, Leipzig/Hamburg, 1923]. [↑](#endnote-ref-162)
163. P. Natorp, *Allgemeine Psychologiе nach kritische Methode.* Tübingen 1912, p. 24. [П. Наторп, *Общая психология согласно критическому методу,* Тюбинген, 1912, с. 24.] [↑](#endnote-ref-163)
164. Там же, с. 27. [↑](#endnote-ref-164)
165. Heinrich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzenden-ralphilosophie,* 3. Аufl., Tübingen, J. С. В. Mohr, 1915, S. 3. [↑](#endnote-ref-165)
166. Miterschlossenheit des Selbst. Т. е. упомянутая здесь черта интенциональности состоит в том, что я-сам всегда разомкнут, раскрыт *наряду с* тем сущим, на которое я-сам направлен.— *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-166)
167. В этом отрывке Хайдеггер разворачивает значения латинских слов «проецировать», «проекция», «проект». Глагол projicio означает «бросать, выбрасывать впе­ред, протягивать, вытягивать вперед, откладывать на будущее», projecto (интен­сив к projicio) означает «порицать, обвинять (бросать обвинение), подвергать (напр., — испытанию)». Хайдеггер говорит: дело не в том, что субъект выбрасыва­ет (hinaus-wirft) из себя мир, но в том, что мир брошен перед (vor-geworfen) и бро­шен наперед (vorher-geworfen), т. е. заранее, a priori. Мир есть, тем самым, Vor­wurf— брошенное перед и наперед, брошенное как вызов или укор. В структуру экзистенции входит «die Geworfenheit dieses Vorwurfes» — брошенность этого бро­шенного перед и наперед, брошенность в нем, вброшенность в него, вброшенность вперед — в будущее. — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-167)
168. «...ist schon aus sich selbst getreten». Ex-sisto означает именно «выступать, выхо­дить, про-ис-ходить». — *Примеч переводчика* [↑](#endnote-ref-168)
169. R. M. Rilke, *Werke.* Auswahl in zwei Bänden. Leipzig, 1953. Bd. 2, p. 39 —41. [Я цитирую этот отрывок в переводе Е. Суриц по изданию: Райнер Мария Рильке, *За­писки Мальте Лаурдиса Бригге. Роман. Новеллы. Стихотворения в прозе. Письма,* составл. Н. Литвинец, М., «Известия», 1988, сс. 46 — 48.] [↑](#endnote-ref-169)
170. Kant, *Beweisgrund,* p. 77*.*  [↑](#endnote-ref-170)
171. *De interpr.4,* 16 b 26 f. [↑](#endnote-ref-171)
172. Там же, 17 а 2 f. [↑](#endnote-ref-172)
173. Там же, 16 b 19 — 25. [«Итак, глаголы, сказанные сами по себе, суть имена и нечто означают — ведь говорящий останавливает [свою] мысль, а услышавший задерживается [на сказанном] — но они еще не означают, что [то, о чем говорится] есть или не есть. Ведь «быть» или «не быть» — не знак вещи, и точно так же [не знак вещи и] «сущее», если скажешь так отдельно от всего остального. Оно само по себе есть ничто, но, с другой стороны, подразумевает некий синтез, который невозможно помыслить без того, что в нем сополагается». — *Примеч переводчика*.] [↑](#endnote-ref-173)
174. *Metaph.* Е 4*,* 1027 b 25 ff. [«Ведь ложное и истинное—не в вещах, как если бы благое было истинным, а злое само по себе ложным, — но в мысли». — *Примеч. переводчика.*] [↑](#endnote-ref-174)
175. *De anima* Г 6*,* 430 а 28. [↑](#endnote-ref-175)
176. Там же, 430 b 3 f. [«Можно все это назвать также разделением».] [↑](#endnote-ref-176)
177. *Metaph.* K 8,1065 a 22 —23. [Целиком этот фрагмент звучит так: «Что касается сущего в смысле истинного и сущего как привходящего, то первое из них — в той связи, которую осуществляет мысль, и есть некое состояние мысли (вот почему не следует искать начал для такого сущего, но только для того, что вне [ума] и само­стоятельно); второе же — я говорю о привходящем — не необходимо, а неопреде­ленно». — *Примеч. Переводчика.*] [↑](#endnote-ref-177)
178. Th. Hobbs, *Elementorum philosophiae* sectio I. «De corpore», Pars I «Computatio sive Logica», cap. III ff.«De Propositione». [↑](#endnote-ref-178)
179. Th. Hobbs, *Logica*, cap. III, 2, in: *Opera philosophica, quae latine scripsit, omnia*, t.1 (ed. W. Molesworth, London, J. Bohn, 1839 — 45). [«Предложение же есть речь, состоя­щая из двух связанных между собой имен, посредством которой тот, кто говорит, дает знать, что он понимает, что последующее имя есть имя той же самой вещи, что и предыдущее, или (что то же самое) — что предыдущее имя заключено в по­следующем. Например, такая речь: 'человек есть живое [существо]', в которой два имени связаны глаголом 'есть', представляет собой предложение, поскольку тот, кто так говорит, дает знать, что он полагает, что последующее имя 'живое существо' есть имя той же вещи, именем которой служит и 'человек', или, что предыдущее имя 'человек' заключено в имени 'живое существо'». *— Примеч. пере­водчика*.] [↑](#endnote-ref-179)
180. *De interpr*., 16 а 3 f. [↑](#endnote-ref-180)
181. Th. Hobbs, *Logica,* cap. III, 2. [↑](#endnote-ref-181)
182. Ibid., cap. III, 3. [↑](#endnote-ref-182)
183. Ibid. [↑](#endnote-ref-183)
184. Ibid.

     [↑](#endnote-ref-184)
185. Ibid. [↑](#endnote-ref-185)
186. Ibid. [Конкретное — это имя вещи, которая считается существующей, и поэтому иногда его называют suppositum, иногда subjectum, по-гречески — ύποκείμενον*.*] [↑](#endnote-ref-186)
187. Ibid. [↑](#endnote-ref-187)
188. Ibid. [↑](#endnote-ref-188)
189. Ibid. [↑](#endnote-ref-189)
190. Ibid. [«Значит, коль скоро мы захотели, чтобы так воспринятая вещь называлась телом, причина ее имени в том, что вещь эта протяженна, т. е. — в протяженности или телесности»]. — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-190)
191. Ibid. [«Поскольку истинно всякое предложение... в котором связаны два имени одной и той же вещи, ложно же предложение, в котором связанные имена суть имена разных вещей»]. — *Примеч. переводчика.*  [↑](#endnote-ref-191)
192. Ibid. [↑](#endnote-ref-192)
193. Ibid. [↑](#endnote-ref-193)
194. Ibid. [↑](#endnote-ref-194)
195. Ibid. [↑](#endnote-ref-195)
196. Ibid. [↑](#endnote-ref-196)
197. Ibid.,cap. III, 8. [↑](#endnote-ref-197)
198. Ibid. [↑](#endnote-ref-198)
199. Ibid. [↑](#endnote-ref-199)
200. Ibid. [↑](#endnote-ref-200)
201. Ibid. [↑](#endnote-ref-201)
202. The Analysis of the Phenomena of the Human Mind. *—* Примеч. переводчика. [↑](#endnote-ref-202)
203. Abschnitt der Rede. В английском оригинале здесь стоит: «a portion of discourse». — *Примеч. переводчика*. [↑](#endnote-ref-203)
204. Дж. Ст. Милль, *Система дедуктивной и индуктивной логики.* Перевод Т. Гомперц, Лейпциг, 1884 (второе издание). Т. 1, с. 85/86. [Хайдеггер цитирует Логику Милля по изданию John Stuart Mill, *System der deduktiven und induktiven Logik: Eine Darstellung der Grundsätze der Beweislehre und der Methoden wissenschaftlicher Forschung, Übers. v. Th. Gomperz, 2. Auflage, Gesammellte Werke,* Bd. I, II, Leipzig, 1884. По-английски это сочинение было озаглавлено *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation* (первое издание – London, J. W. Parker, 1843). Перевод Гомперца был сделан с восьмого, последнего прижизненного издания трудов Милля, как сказано, - «в сотрудничестве с автором». – *Примеч. переводчика.*] [↑](#endnote-ref-204)
205. В английском оригинале: «in our conception of nature and office of the copula…» - «Важно, чтобы в нашем понимании природы и *служебной функции* копулы не было никакой неточности…». – *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-205)
206. Там же, с. 86/87. [Здесь и ниже текст в квадратных скобках внутри цитат принадлежит Хайдеггеру.] [↑](#endnote-ref-206)
207. Там же, с. 96. [↑](#endnote-ref-207)
208. Там же. [↑](#endnote-ref-208)
209. Там же, с. 97. [↑](#endnote-ref-209)
210. Милль использует термин: «essential/verbal propositions» и «accidental/real propositions». Хайдеггер (следуя переводу Гомперца) передает эти выражения как «wesentliche/wörtliche Sätze», соотв., «zufällige/wirkliche Sätze»). Я перевожу «существенные/словесные предложения», и «случайные/действительные предложения». – *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-210)
211. Там же, с. 151. [↑](#endnote-ref-211)
212. Там же, с. 153. [↑](#endnote-ref-212)
213. Там же, с. 163. [↑](#endnote-ref-213)
214. Там же, с. 163/64. [↑](#endnote-ref-214)
215. Там же, с. 164 сл. [↑](#endnote-ref-215)
216. В этом месте Хайдеггер пишет: «in den essentiellen Aussagen», хотя выше он переводил термин «essential» на немецкий язык посредством прилагательного «wesentlich». — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-216)
217. Там же, с. 171. [↑](#endnote-ref-217)
218. Там же, с. 155. [↑](#endnote-ref-218)
219. Лотце, *Логика,* 1843, с. 87. [Hermann Lotze, *Logik,* Leipzig, Wiedmann'sche Buchhandlung, 1843.] [↑](#endnote-ref-219)
220. Там же, с. 88. [↑](#endnote-ref-220)
221. Лотце, *Логика* (1874), (Издание Феликса Майнера, Лейпциг, 1912). с. 59. [↑](#endnote-ref-221)
222. Там же, с. 72. [↑](#endnote-ref-222)
223. Dasein стоит здесь в дательном падеже: дано — чему? — Dasein. — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-223)
224. Ср. Аристотель, *Metaph.* Г2, 1003 b 10: διό καί τό μή όν είναι μή όν φαμεν. [«Поэтому мы и о не-сущем говорим, что оно *есть* не-сущее», — *Примеч. переводчика.*] [↑](#endnote-ref-224)
225. «Steht mit der Existenz der Wahrheit auch die des Seins, und fällt sie mit dieser?» Хайдеггер говорит выше, что истине принадлежит тот же способ бытия, что и Dasein, т.е. истина экзистирует. Но иногда, как мне представляется, словосочетание Existenz der Wahrheit имеет более нейтральный смысл, указывающий на то, что истина есть или имеется. Поэтому я повсюду перевожу «Existenz der Wahrheit» как «существование (экзистенция) истины». В интересующем нас предложении Хайдеггер спрашивает об «Existenz des Seins» в зависимости от «Existenz des Wahrheit». Поэтому я сохраняю тот же способ передавать это словосочетание — «существо­вание (экзистенция) бытия» — хотя и то и другое представляется мне не вполне аккуратным способом выражаться, даже если мы будем понимать здесь родитель­ный падеж как genetivus subjectivus. — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-225)
226. Augustinus, *Confessiones,* [G. Reimer], XI, с. 14. [↑](#endnote-ref-226)
227. Simplicius, *In Aristotelis physicorum libros quartuor priores commentaria.* Изд. Н. Diels, Berlin, 1882, p. 695, 17f. [↑](#endnote-ref-227)
228. Там же, с. 773-800. [↑](#endnote-ref-228)
229. Arist. (Ross), *Phys.* ∆ 10, 217 b 31. [↑](#endnote-ref-229)
230. Там же, 217 b 32. [↑](#endnote-ref-230)
231. Там же, 218 а 33. [↑](#endnote-ref-231)
232. Там же, 218 b 1 [«сама сфера»]. [↑](#endnote-ref-232)
233. Там же, 218 b 6 f. [↑](#endnote-ref-233)
234. Там же, 218 b 13. [↑](#endnote-ref-234)
235. Там же, 218 b 18. [↑](#endnote-ref-235)
236. *Phys. ∆* 11, 219 а 3. [↑](#endnote-ref-236)
237. Там же, 219 а 3. [↑](#endnote-ref-237)
238. Там же, 219 b 1 f. [↑](#endnote-ref-238)
239. *Phys. ∆* 11, 219 b 1 f. [↑](#endnote-ref-239)
240. Там же, 219 а 1. [Хайдеггер вновь приводит слова Аристотеля: «Так что ясно, что время не есть движение, но оно не есть (его нет) и без движения». Добавление: «в некотором движущемся как приведенном в движение (an einem Sichbewegenden als Bewegtem)» подчеркивает то важное обстоятельство, что в счете времени нам не­важно, *что* именно движется, важно, что оно *движется. — Примеч. переводчика.*] [↑](#endnote-ref-240)
241. Там же, 219 b З f. [↑](#endnote-ref-241)
242. «Die Zeit ist ein Gezähltes an der für Hinblick auf das Vor und Nach, im Horizont des Früher und Später, begegnenden Bewegung». [↑](#endnote-ref-242)
243. Ср. *Phys.* Г 1-3, а также Е. [↑](#endnote-ref-243)
244. Там же, 219 а 11. [«Поскольку же движущееся движется из чего-то во что-то, а всякая величина непрерывна, движение следует за величиной (сопровождает ве­личину). И благодаря тому, что величина непрерывна, непрерывно и движение. А раз движение непрерывно, то и время». — *Примеч. переводчика.*] [↑](#endnote-ref-244)
245. Там же, 219 b 23. [↑](#endnote-ref-245)
246. Там же, 219 b 17. [Вот чуть более широкий контекст: «Ведь движение, как было сказано, следует за величиной, а за ним, как мы утверждаем, — время. И подоб­ным же образом за точкой [фиксирующей значения величины] следует переме­щающееся тело, по которому мы узнаем движение, а также предыдущее и после­дующее в нем». — *Примеч. переводчика.*] [↑](#endnote-ref-246)
247. Там же, 219 b 30. [↑](#endnote-ref-247)
248. Это давание-наперед есть в основе своей тройственная экстатически горизон­тальная структура временности. Она наперед даст себе «теперь». [↑](#endnote-ref-248)
249. Там же, 219 b 22, ср. также 220 а 6. [↑](#endnote-ref-249)
250. Там же, 219 b 25. [« И поскольку предыдущее и последующее исчислимо (считаемо), 'теперь' есть (существует)». Тот вариант греческой фразы, который приводит, следуя Россу, издатель немецкого текста, представляет собой экзистенциальное суждение (о чем свидетельствует острое ударение в έστι), т. е. утверждение *бытия* «теперь» *при условии,* что предыдущее и последующее исчислимы. Но этот отры­вок (при другой расстановке диакритических знаков) можно понять и иначе: «Те­перь есть (связка) предыдущее и последующее как (qua) исчислимое». Как явству­ет из контекста, именно этот вариант чтения выбирает и Хайдеггер. Так читал это предложение Фемистий (150, 23): τό δέ άριθμούμενον πρότερόν τε καί ύστερον τό νύν έστιν - «исчисляемое (считаемое) же предыдущее и последующее есть 'теперь'». У Симпликия (723, 29) мы находим своего рода компромисс: καθόσον δέ άριθμητόν τό πρότερν τούτο καί ύστερον, κατά τοσούτον, φησί, νύν δείκνυται — «поскольку же это предыдущее и последующее исчислимо, постольку, говорит [Аристотель], об­наруживается 'теперь'». Хайдеггер, разумеется, не мог пользоваться изданием Росса, которое вышло в свет впервые в 1936 г.: *Aristotle's Physics,* with Introduction and Commentary by W. D. Ross, Oxford, Clarendon, 1936. В этом причина расхожде­ний между греческими цитатами, взятыми из издания Росса, и толкованием Хайдеггера. Я вынужден отмечать в примечаниях такие места. В противном случае возникла бы неизбежная путаница при чтении русского текста, и представления читателя о герменевтической работе Хайдеггера были бы сильно искажены. — *Примеч. переводчика.*] [↑](#endnote-ref-250)
251. Там же, 219 а 14 f. [↑](#endnote-ref-251)
252. Ср. *Бытие и время,* с. 420 сл. [↑](#endnote-ref-252)
253. *Phys.* ∆ 14, 223 а 5 f. [«Мы говорим о предыдущее и последующем в соответствии с отстоянием от 'теперь', а 'теперь' — граница между прошедшим и наступаю­щим». — *Примеч. переводчика.*] [↑](#endnote-ref-253)
254. *Phys.* ∆ 11. 220 а 5. [«Время и непрерывно благодаря 'теперь', и разделено по от­ношению к 'теперь' (или в 'теперь')».] [↑](#endnote-ref-254)
255. Там же, 220 а 14. [↑](#endnote-ref-255)
256. Там же, 219 b 10 f. [↑](#endnote-ref-256)
257. Там же, 219 b 12 f. [↑](#endnote-ref-257)
258. Там же, 220 а 14. [Здесь и ниже Хайдеггер цитирует и интерпретирует цельный отрывок текста (220 а 14 — 19), в котором обсуждается аналогия «точка — перемещающееся тело — теперь». Ниже я привожу перевод этого фрагмента полностью по изданию Росса, поскольку этому изданию соответствуют греческие цитаты в немецком оригинале. Проблема здесь в том, что, как уже было сказано, Хайдеггер при подготовке лекций не мог пользоваться критическим изданием Росса (1936), и мне не известно, какое именно издание он использовал. «А 'теперь', поскольку перемещающееся [тело] движется, всегда — иное. Так что время есть число не в том же смысле, в каком точка, будучи началом и концом, есть число (sc., двоица), но, скорее, — как концы линии — [именно концы, а] не части линии. [Это так] в силу уже упомянутых причин (ведь если средней точкой воспользоваться [в счете] дважды, то произойдет как бы остановка), и к тому же ясно, что 'теперь' никогда не есть часть времени и сечение не есть часть движения, точно так же, как точка — не часть линии; ведь это две линии суть части одной [а не точка, разделившая ли­нию надвое]». — *Примеч. переводчика.*] [↑](#endnote-ref-258)
259. Там же, 220 а 14 f. [↑](#endnote-ref-259)
260. Там же, 220 а 15 f. [↑](#endnote-ref-260)
261. «Die Zeit ist die Zahl so, daβ sie das Äusserste des Punktes nach seinen beiden Seiten der Erstreckung hin als Übergang bestimmt». Эта фраза, на мой взгляд, еще одно свидетельство того, что Хайдеггер толковал не тот греческий текст, который, следуя Россу, цитируют издатели лекций. В более ранних изданиях (например, Торстрика) в строке 220 а 16 вместо τής γραμμής стоит τής αύτής (sc. στιγμής). Очевидно, что хайдеггерово «das Äusserste des *Punktes»* передает именно этот второй вариант чте­ния. Но разговор о «краях точки», как кажется, не имеет никакого смысла. Возможно, тем не менее, что Хайдеггер, выполняя обязательства перед текстом, по­нимает «das Äusserste des Punktes» буквально как самое внешнее в точке (что лише­но смысла). С другой стороны, τά έσχατα τής αύτής, «das Äusserste des *Punktes»,* можно толковать как указание на присущий точке на прямой характер экстрему­ма — как по отношению к левой полупрямой (конец), так и по отношению к пра­вой (начало). Именно такое понимание я стремлюсь артикулировать, переводя «das Äusserste des *Punktes»* как «самую внешнюю *позицию* точки». Кроме того, если мы и в самом деле следуем чтению Росса, становится ясно, что фраза őτι άχή καί τελευτή (15 f.), не есть определение «теперь», как это понимает Хайдеггер («weil es [sc. das Jetztj Anfang und Ende ist»), но определение *точки.* Точка, взятая вне всякой связи с движением, определяет двоицу, поскольку она — конец одного и нача­ло другого. «Теперь», напротив, нельзя считать началом или концом, поскольку тогда движение (и время) остановились бы (ср. 220 а 11 - 13); более того, даже *точ­ку как сечение движения, т.е. мгновенное положение движущегося тела,* нельзя, со­гласно Аристотелю, считать началом и концом «частичных движений» (220 а 13). Доводы Аристотеля на этот счет вполне прозрачны: у движения есть только одно начало, прежде которого *этого-вот* движения не было. Точно так же, у движения есть только один конец, вслед за которым *этого-вот* движения уже не будет. Не­которое промежуточное сечение движения нельзя считать концом одного (час­тичного) движения и началом другого, потому что ситуация конца (и начала) предполагает покой. Хайдеггер, основываясь на другой редакции греческого тек­ста, считает «начало и конец» определением «теперь», поэтому его толкование развивается иначе. В нем важнее всего союз «и». «Теперь» не просто начало и не просто конец, но начало *и* конец — *переход. — Примеч переводчика.* [↑](#endnote-ref-261)
262. Там же, 220 а 19. [↑](#endnote-ref-262)
263. *Phys. ∆* 12, 221 а 1 f. [«Причем оно (sc. время) измеряет движение посредством ограничения некоего [определенного] движения, которое будет измерять це­лое». — *Примеч. переводчика.*] [↑](#endnote-ref-263)
264. Там же, 221 а 4. [↑](#endnote-ref-264)
265. Там же, 221 а 13— 18. [Поскольку же время есть число, то «теперь», предыдущее и прочее в том же роде так же суть во времени, как в числе — единица, нечетное и четное (ведь последние представляют собой нечто, относящееся к числу, а пер­вые - нечто, относящееся ко времени). Вещи же суть во времени как в числе. А если это так, то [вещи] охватываются временем точно так же, <как то, что в числе, объемлется числом>, а то, что находится в некотором месте, охватывается ме­стом.] [↑](#endnote-ref-265)
266. Там же. [↑](#endnote-ref-266)
267. Там же, 221 b 6— 18. [↑](#endnote-ref-267)
268. Там же, 221 b 19. [↑](#endnote-ref-268)
269. Там же, 221 b 19 f. [«Так что движущееся измеряется временем не просто поскольку оно есть нечто количественное, но поскольку количественно его движе­ние». — *Примеч. переводчика*.] [↑](#endnote-ref-269)
270. *Phys.* ∆ 11, 219 a 3 f. [↑](#endnote-ref-270)
271. Там же, 219 а 4 — 6. [Целиком этот фрагмент (219 а 3 — 6) звучит так: «Ведь мы вме­сте (заодно) воспринимаем движение и время. Даже когда темно, и мы ничего не испытываем посредством тела, но при этом в душе происходит некое движение, мы сразу же заодно понимаем, что прошло какое-то время». — *Примеч. переводчика*.] [↑](#endnote-ref-271)
272. Arist., *de interpr.,* 16 b 20. [↑](#endnote-ref-272)
273. *Phys.* ∆ 14, 223 а 21 f. [↑](#endnote-ref-273)
274. Там же, 223 а 22 - 29. [↑](#endnote-ref-274)
275. Я приведу свой перевод самой постановки вопроса (223 а 21 — 26), умышленно воздержавшись от интерпретации «другой возможности», о которой сказано в 223 а 26 — 29, поскольку понимание этого текста коренным образом зависит от неко­торых «волевых» лингвистических решений, а для нас важнее услышать толкова­ние самого Хайдеггера. Отрывок 223 а 21 — 26 звучит так: «Заслуживает рассмотрения и вопрос, каково отношение времени к душе... Если души нет, будет ли то­гда время или это не так? Тут, пожалуй, нелегко разобраться. Ведь когда отсутству­ет возможность бытия того, кто будет считать, не может быть и исчислимого, а стало быть, ясно, что в этом случае не может быть и числа, ведь число — это либо нечто (уже) сосчитанное, либо нечто исчислимое. Если же ничему, кроме души или, точнее, ума в душе, не свойственна деятельность счета, то, коль скоро не бу­дет существовать души, не будет и времени...» — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-275)
276. Там же, 223 а 17 f. [↑](#endnote-ref-276)
277. «Damals». Русское «тогда» *не* отсылает непременно к прошедшему, но именно это имеет в виду Хайдеггер, говоря «damals»: «тогда — в то время, которое уже про­шло». — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-277)
278. Слово «настояние» выбрано для передачи субстантивированной формы (das Gegenwärtigen) «искусственного» глагола gegenwärtigen. Этот глагол произведен от прилагательного gegenwärtig — «настоящий», «теперешний» и уже в феномено­логии Гуссерля отсылает к актам сознания, в которых и благодаря которым интенциональный предмет дан «теперь», дан как «теперешний». Гуссерль говорит об «обращении духовного взгляда на...», благодаря чему интенциональный предмет или его сторона, некоторым образом уже (латентно) имеющиеся в горизонте со­знания, становятся «патентными», «переходят из модуса инактуальности в модус актуальности». В связи с этим предложенный В. В. Бибихиным (в «Бытии и вре­мени») вариант перевода — «актуализировать» (соотв., das Gegenwärtigen = «актуализация») представляется по смыслу достаточно точным, если иметь в виду контекст гуссерлевой феноменологии. Тем не менее, я должен отказаться от тако­го решения по нескольким причинам. Во-первых, чтобы избежать латинизма в троице Gewärtigen (ожидать) — Behalten (удерживать) — Gegenwärtigen (?). К тому же латинский эквивалент глагола gegenwärtigen должен был бы производиться не от actualis (wirklich), а от praesens (gegenwärtig), и тогда das Gegenwärtigen = «пре­зентация». Это подтверждает и сам Хайдеггер, когда в § 21 выстраивает для вре­менных определений параллельный ряд латинских терминов. В заглавии раздела а) стоит: «Präsenz als horizontales Schema der Ekstase des Gegenwärtigens». Мы виде­ли в §§ 10-11, что слово «актуализация» должно служить (обратным) переводом на латинский язык хайдеггерова термина Verwirklichung, который я передаю как «действительное осуществление». Переводчики Хайдеггера на английский и француз­ский язык именно так и передают Verwirklichung: actualization, actualisation. Ис­пользование латинских терминов, параллельных немецким выполняет во второй части курса лекций вполне определенную смыслообразуюшую функцию: латин­скими терминами обозначаются «условия возможности предонтологического, а равно и онтологического понимания бытия». Например, временность (Zeitlichkeit), понятая как такое условие, именуется *темпоральностью* (Temporalität). И по­этому употребления латинизмов до времени следует всячески избегать. Лучший (из не вполне удовлетворительных) вариантов перевода, который я сумел отыскать (и который, безусловно, предпочтительней, чем глагол «онастоящивать» или «презентировать») — это «вовлекать в настоящее» или «настаивать на настоящем», соотв. Gegenwärtigung = «настояние». — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-278)
279. «Es ist nur, wie es je faktisch ist, in der Weise, daβ es das Seiende, das es ist, *je schon gewesen ist».* [↑](#endnote-ref-279)
280. «Gerade dann, wenn das Dasein nicht mehr ist, ist es auch nicht mehr gewesen». Перевод имитирует синтаксис немецкой фразы и структуру перфекта, поскольку, как я полагаю, таким образом удается передать смысл сказанного. Буквально сказано примерно следующее: «Когда Dasein больше нет, его и не было». О любой несо­размерной Dasein вещи можно сказать, что когда ее уже нет, она, по крайней мере, была. Это «была» может быть выражено перфектом: «gewesen ist» (приблизитель­но — «есть бывшая»). Но Dasein «есть бывшее» не так, как бывшие вещи, которых уже нет, оно есть *бывшее только* как удерживающее (забывающее) свою бывшесть, т.е. покуда оно есть. — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-280)
281. Латинское existentia или ex-sistentia происходит от глагола ex-sisto — «вы-ступаю», sisto - означает «ставлю» и связано с глаголом sto - «стою». Приблизительно так же устроено греческое έκ-στασις — «смешение», «отход в сторону» (Хайдеггер говорит: «Entrückung»), «ис-ступление» и т.д. Στάσις — «стояние, покой», отгла­гольное существительное, восходящее к ίστημι — «ставлю». Греческое έξ-ίστημι означает «смещаю», «вывожу», «отклоняюсь» и т.д. В *контексте обсуждения ис­ходной временности* я передаю термин Хайдеггера «Exstase», как «экстазис» (сохраняя окончание греческого именительного падежа), а не, как это принято, «экстаз», и склоняю «экстазис» как существительное мужского рода, подобно тому как склоняют «гомеостазис», «тезис», «базис» и так далее. Хайдеггеров не­мецкий эквивалент греческого έκ-στασις — «Entrückung» — переведено «отстра­нение». — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-281)
282. Так я передаю термин Zeitigung, что в обычном словоупотреблении означает «созревание», «проявление», «обнаружение» и т.п. Глагол «zeitigen» как термин хайдеггеровой онтологии означает «временить» в смысле порождать время или временность. Поскольку у временности уже нет предшествующей ей инстанции порождения, то временность сама себя временит, временит-ся. В переводе я упот­ребляю «временить» как переходный глагол: «временить время». В привычном словоупотреблении «zeitigen» (переходный глагол) означает «дать созреть, вы­зреть чему-либо» (и в этом смысле «временить», «повременить»), «выдержать», «дать вы-явиться, проявиться» = «проявить». Как непереходный глагол «zeitigen» означает «созревать». — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-282)
283. В немецком оргинале здесь стоит *Erkennen —* «познавание», что, как я полагаю, лишено смысла и представляет собой, вероятно, оговорку или опечатку; мы чита­ем: *Erklären —* «объяснение» — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-283)
284. «Обиход» — достаточно точный и по смыслу, и по структуре эквивалент хайдеггерова «Umgang». К несчастью, по-русски словосочетание «обиход с чем-то» едва ли возможно, поэтому, когда в тексте стоит «Umgang mit...», я передаю это как «обхождение с...». Следует заметить, что «Umgang mit...» может означать «обще­ние, знакомство, связь»; «umgehen mit...» — «водиться с кем-то, связываться с чем-то» («womit man umgeht, das klebt einem an» — «с кем поведешься, оттого и на­берешься») — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-284)
285. В чем состоит a priori этой предпосылки, сказано в *Бытии и времени,* раздел I, гл. 4. [↑](#endnote-ref-285)
286. «...auf etwas hin entworfen ist». Т.е. набросок связан с определенной направленно­стью — «на что (в направлении чего) набрасывают». Но, некоторым образом, то, на что набрасывают, есть в то же время то, на чем (поверх чего) набрасывают на­бросок-эскиз подобно тому, как краску кладут на грунт или один слой краски на другой. Метафора наслоения (Schichtung), возможно, и связана с образом красоч­ных слоев, которые могут быть наложены один на другой. — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-286)
287. Ср., *Бытие и время,* § 29 слл. [↑](#endnote-ref-287)
288. Платон употребляет прилагательное άγαθοειδής в «Государстве» 509 а, говоря, что познание и истина *только* имеют вид блага, но сами они не тождественны бла­гу (само благо — нечто более ценное). Позже неоплатоники стали использовать этот термин в том смысле, который хочет ему придать Хайдеггер, говоря «durch das Gute bestimmt», т.е. άγαθοειδής — это то, что имеет эйдос («форму») блага. — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-288)
289. Платон (Burnet), *Государство,* VI 509 b 2 — b 4. *[Politeia,* in *Platonis opera,* ed. John Burnet, vol. 4, Clarendon Press. Oxford, 1899.] [↑](#endnote-ref-289)
290. Там же, 509 b 6 - b 10. [↑](#endnote-ref-290)
291. Мы видим, что в первом случае Хайдеггер связывает греческое ούσία с что-бытием, чтойностью: паре τό είναι καί ή ούσία соответствует в немецком тексте *«...daβ* es ist und *was* es ist». Во втором случае знаменитая формула έπέκεινα τής ούσίας (благо — за пределами, по ту сторону сущности или бытия) передана так: «[D]as Gute [ist] nicht selbst das Wie- und Wassein», т.е. ούσία здесь, по мнению Хайдеггера, и что-бытие, и как-бытие, т. е. бытие — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-291)
292. Там же, VII 517 b 8 f [«...идея блага в познаваемом — самое последнее (предельное), и ее едва ли (с трудом, с большим усилием) можно видеть». — *Примеч. пере­водчика*.] [↑](#endnote-ref-292)
293. Там же, 517 с З f. [«...в [области] умопостигаемого она сама (sc., идея блага) — гос­пожа, хранящая истину и ум». — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-293)
294. Wiederholung означает «повторение», слово образовано от глагола wiederh***o***len с неотделяемой приставкой («повторять», «возобновлять»). Но в предыдущем предложении использован глагол w***ie***derholen с отделяемой приставкой, который означает «вновь принести», причем не просто принести, но так, что за этим при­носимым надо отправиться, т.е. — «пойти, чтобы забрать, и вновь принести». Эта сложная кинетическая фигура описывает экстатический характер того временно­го модуса, который имеет здесь в виду Хайдеггер. Итак, термин Wiederholung (я перевожу — «воспроизведение») синтезирует оба указанных смысла: Dasein во­зобновляет, воспроизводит себя как бывшее, но так, что оно отправляется за сво­ей бывшестью из самой собственной выбранной способности быть, чтобы прив­нести себя вновь именно в эту способность. Но чтобы отправиться *из* этой подхва­ченной, выбранной способности, в нее еще надо забежать, себя в ней предварить (vorlaufen). Поэтому кинетическая (экстатическая) фигура еще более усложняет­ся, и Хайдеггер говорит чуть ниже о воспроизводящем забегании вперед (wiederholendes Vorlaufen). — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-294)
295. К сожалению, в переводе не удается сохранить связь между решимостью (Entschlossenheit) и разомкнутостью (Erschlossenheit). Соответствующие немец­кие термины — однокоренные слова. — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-295)
296. Мы видели, что Vorhandenheit к Zuhandenheit Хайдеггер характеризует как раз­личные способы бытия. Но иногда он говорит о «наличном» (das Vorhandene) в широком смысле слова, включая сюда и все, что ближайщим образом — «под ру­кой». Поэтому в этом отрывке сказано о подручности (Zuhandenheit) как бытии ближайшим образом «наличного» (des zunächst Vorhandenen). В связи с дальней­шим обсуждением следует напомнить о принятом нами способе передавать не­мецкие термины: das Vorhandene — наличное, das Zuhandene — подручное, Vor­handenheit — наличие, Zuhandenheit — подручность, Vorhandensein — бытие-в-наличии, Zuhandensein — бытие-под-рукой. — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-296)
297. «..in einem behaltend-gewärtigenden Gegenwärtigen der Zeugzusammenhanges...» [↑](#endnote-ref-297)
298. Акад. изд. Т. XVII (Т. IV), № 4017. [↑](#endnote-ref-298)
299. Там же. [↑](#endnote-ref-299)
300. «Der Unterschied von Sein und Seiendem ist in der Zeitigung der Zeitlichkeit gezeitigt». Многозначность глагола «zeitigen» порождает, как это часто происходит у Хайдеггера в ключевых местах текста, полифоничность, полисемантичность этой формулы. «Die Zeitlichkeit zeitigt (sich...)» — «временность временит (себя)», себя откладывая, отстраняя — (отсюда экстазис), здесь она вызревает и выявляется как время. И в этом временении, вызревании, выдерживании-настаивании, настоя­нии и сопутствующем откладывании на будущее — ожидании и откладывании бывшего (удержании) — вызревает, выявляется, временит-ся онтологическое различие. — *Примеч. переводчика.* [↑](#endnote-ref-300)
301. Кант, *Werke* (Кассирер), т. IV, с. 372. [↑](#endnote-ref-301)
302. Платон (Burnet), «Федр» 249 b 5 — с 6. [В этом месте речь идет о душах, которые после тысячелетнего посмертного заточения выбирают себе вторую жизнь (βίος). Сократ говорит, что человеческая душа может «войти» в жизнь животного, а душа животного, бывшего некогда человеком, снова получить человеческую жизнь, че­ловеческий облик. «Но душа, никогда не видевшая истины, не обретет такого об­лика (букв. — не войдет в облик, не дойдет, не достигнет...). Ведь необходимо, что­бы человек понимал [сущее], высказывая [его] согласно эйдосу, так что исходя из многих ощущений он объединяет [их] при помощи рассуждения в одно. А это — припоминание того, что видела душа наша, сопровождая бога и глядя свысока на то, что мы нынче называем сущим, когда поднималась на поверхность (подымала голову) к истинно сущему. Поэтому по справедливости одна только мысль филосо­фа окрыляется, ведь он всегда по мере сил пребывает в памятовании именно при том, при чем пребывает и бог, будучи божественным». — *Примеч. переводчика.*] [↑](#endnote-ref-302)
303. Платон (Burnet), «Федон», 72 е 5 f. [↑](#endnote-ref-303)
304. Кант, Акад. изд., т. VIII, с. 398. [↑](#endnote-ref-304)
305. Там же, с. 398/99. [↑](#endnote-ref-305)
306. Там же, с. 406. [↑](#endnote-ref-306)