**Мартин Хайдеггер**

**Кант и проблема метафизики**

**Содержание**

Ведение: тема исследования и ее подразделение

РАССМОТРЕНИЕ ИДЕИ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОИИ ЧЕРЕЗ ИСТОЛКОВАНИЕ КРИТИКИ ЧИСТОГО РАЗУМА КАК ОБОСНОВАНИЯ МЕТАФИЗИКИ

**Первый раздел**

ПОДХОД К ОБОСНОВАНИЮ МЕТАФИЗИКИ

§ 1. Традиционное понятие метафизики

§ 2. Подход к обоснованию традиционной метафизики

§ 3. Обоснование метафизики как «критика чистого разума»

**Второй раздел**

ПРОВЕДЕНИЕ ОБОСНОВАНИЯ МЕТАФИЗИКИ

**А: Описание измерения необходимого для проведения обоснования метафизики возвращения к первичному**

*I. Сущностные черты области истока*

§ 4. Сущность познания вообще

§ 5. Сущность конечности познания

§ 6. Изначальное основание обоснования метафизики

*II. Способ раскрытия истока*

§ 7. Разметка стадий обоснования онтологии

§ 8. Метод раскрытия истока

**В: Проект внутренней возможности онтологии: стадии осуществления**

*Первая стадия обоснования*

*Сущностные элементы чистого познания*

§ 9. Прояснение пространства и времени как чистых созерцаний

§ 10. Время как универсальное чистое созерцание

§ 11. Чистое понятие рассудка (ноция)

§ 12. Ноции как онтологические предикаты (категории)

*Вторая стадия обоснования*

*Сущностное единство чистого познания*

§ 13. Вопрос о сущностном единстве чистого познания

§ 14. Онтологический синтез

§ 15. Проблема категорий и роль трансцендентальной логики

*Третья стадия обоснования*

*Внутренняя возможность сущностного единства онтологического синтеза*

§ 16. Прояснение трансценденции конечного разума как основная цель трансцендентальной дедукции

§ 17. Два пути трансцендентальной дедукции

§ 18. Внешняя форма трансцендентальной дедукции

*Четвертая стадия обоснования*

*Основа внутренней возможности онтологического познания*

§ 19. Трансценденция и пресуществление чувственным

§ 20. Образ и схема.

§ 21. Схема и схема-образ

§ 22. Трансцендентальный схематизм

§ 23. Схематизм и подведение под понятия

*Пятая стадия обоснования*

*Полное сущностное определение онтологического познания*

§ 24. Высшее синтетическое основоположение как полное сущностное определение трансценденции

§ 25. Трансценденция и обоснование metaphysica generalis

**Третий раздел**

ОБОСНОВАНИЕ МЕТАФИЗИКИ В ЕЕ ИЗНАЧАЛЬНОСТИ

**А: Эксплицитная характеристика заложенного в обосновании основания**

§ 26. Трансцендентальная способность воображения как образующее средоточье онтологического познания

§ 27. Трансцендентальная способность воображения как третья основная способность

**В: Трансцендентальная способность воображения как корень обоих стволов**

§ 28. Трансцендентальная способность воображения и чистое созерцание

§ 29. Трансцендентальная способность воображения и теоретический разум

§ 30. Трансцендентальная способность воображения и практический разум

§ 31. Изначальность заложенной основы и отступление Канта от трансцендентальной способности воображения

**С: Трансцендентальная способность воображения и проблема чистого человеческого разума**

§ 32. Трансцендентальная способность воображения и ее отношение ко времени

§ 33. Внутренний временной характер трансцендентальной способности воображения

§ 34. Время как чистая самоаффектация и временной характер самости

§ 35. Изначальность заложенного основания и проблема метафизики

**Четвертый раздел**

ОБОСНОВАНИЕ МЕТАФИЗИКИ В ПОВТОРЕНИИ

**А: Обоснование метафизики в антропологии**

§ 36. Заложенная основа и итог кантовского обоснования метафизики

§ 37. Идея философской антропологии

§ 38. Вопрос о сущности человека и подлинный итог кантовского обоснования

**В: Проблема конечности в человеке и метафизика Dasein**

§ 39. Проблема возможного определения конечности в человеке

§ 40. Изначальная разработка вопроса о бытии как путь к проблеме конечности в человеке

§ 41. Разумение бытия и Dasein в человеке

**С: Метафизика Dasein как фундаментальная онтология**

§ 42. Идея фундаментальной онтологии

§ 43. Подступ и ход фундаментальной онтологии

§ 44. Цель фундаментальной онтологии

§ 45. Идея фундаментальной онтологии и *Критика чистого разума*

**\*\*\***

[Приложение: *Кант, метафизика и проблема обоснования*]

**…………………………………………………………………………..**

### **Введение: тема исследования и ее подразделение**.

Предлагаемое исследование ставит своей задачей истолкование кантовской *Критики чистого разума* как обоснования метафизики, чтобы тем самым представить “проблему метафизики” в качестве проблемы фундаментальной онтологии.

Фундаментальной онтологией называется онтологическая аналитика конечного человеческого существа, которая должна подготовить фундамент для “свойственной природе человека” метафизики. Фундаментальная онтология есть метафизика человеческого существования (Dasein), необходимая для осуществления возможности самой метафизики. Фундаментальная онтология является отличной от всякой, в том числе и философской, антропологии. Разъяснить идею фундаментальной онтологии, значит представить обозначенную онтологическую аналитику Dasein в качестве необходимого требования и тем самым сделать ясным, с какой целью и каким образом, в каких границах и при каких предпосылках она ставит конкретный вопрос: что такое человек. Однако, поскольку идея дает о себе знать прежде всего через свою способность прояснения (Kraft zur Durchleuchtung), то и идея фундаментальной онтологии, как идея обоснования метафизики, должна быть утверждена и предъявлена в истолковании *Критики чистого разума*.

Для этого заранее следует прояснить, что вообще обозначает “обоснование” (Grundlegung). Это выражение делает наглядным свое значение при обращении к строительной деятельности. Метафизика, правда, не является готовым зданием, однако, “как естественная предрасположенность” действительна в каждом человеке. Таким образом, обоснование метафизики могло бы значить: подведение фундамента под эту естественную метафизику, т. е. замена уже положенного новым посредством смещения. Однако это представление, имеющее в виду подведение подпорок под готовое здание, следует отличать от идеи обоснования. Обоснование – это, скорее, набросок плана строения, одновременно дающий указание, на чем и как закладывается строительство здания. Обоснование же метафизики, в качестве набрасывания строительного плана, равно, есть не пустое учреждение системы и ее подразделов, но архитектоническое ограничение и отличение внутренней возможности метафизики, т. е. конкретное определение ее существа. Всякое же сущностное определение осуществляется лишь через выявление (Freilegung) сущностного основания.

Поэтому обоснование, как набросок внутренней возможности метафизики, необходимо является проверкой степени прочности положенного основания. Насколько это удается – является критерием изначальности и полноты обоснования.

Если наша интерпретация *Критики чистого разума* будет успешной в прояснении изначальности истока метафизики, то для сущностного понимания этой изначальности она должна быть представлена в конкретном свершении ее развертывания (Entspringenlassen), т. е. в повторении обоснования метафизики.

Поскольку метафизика свойственна “природе человека” и фактична с его существованием, то она всегда уже является так или иначе оформленной. Потому последовательное обоснование метафизики никогда не происходит из ничто, но наследует преимуществам и недостаткам традиции (Ь berlieferung), которой ему подаются возможности подступа, подхода, обоснования. Ведь в отношении к наследуемой традиции всякое обоснование, применительно к более раннему, является преобразованием той же задачи. Предлагаемая же интерпретация *Критики чистого разума* как обоснования метафизики стремится прояснить четыре позиции:

1. Подход к обоснованию метафизики

2. Проведение обоснования метафизики

3. Обоснование метафизики в ее изначальности

4. Обоснование метафизики в повторении

### **РАССМОТРЕНИЕ ИДЕИ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ ЧЕРЕЗ ИСТОЛКОВАНИЕ *Критики чистого разума* КАК ОБОСНОВАНИЯ МЕТАФИЗИКИ**

Первый раздел

### **Подход к обоснованию метафизики**

Экспозиция кантовского подхода к обоснованию метафизики равнозначна ответу на вопрос: почему обоснование метафизики стало для Канта “критикой чистого разума”? Ответ должен быть получен через разъяснение трех следующих частных вопросов: 1. Каково преднайденное Кантом понятие метафизики; 2. Каков подход к обоснованию этой традиционной метафизики; 3. Почему это обоснование является “критикой чистого разума”?

### **§ 1 Традиционное понятие метафизики**

### Перспективу, в которой Кант рассматривал метафизику и в которой он должен был развертывать свое обоснование, можно в общем обозначить с помощью дефиниции Баумгартена: Metaphisica est scientia prima cognitionis humanae principia continens. Метафизика – это наука, содержащая первоначала постигаемого в человеческом познании.i В понятии “первоначала (die ersten Prinzipien) человеческого познания” заключается своеобразная и поначалу неизбежная двузначность. Ad metaphisicam referentur ontologia, cosmologia, psychologia et theologia naturalis. Мотивы и историю разработки и укоренения этого школьного понятия метафизики здесь излагать невозможно. Следует кратким указанием на существенное приоткрыть проблемное содержание этого понятия и предуготовить понимание принципиального значения кантовского подхода к обоснованию.

Известно, что поначалу чисто техническое значение выражения met¦ t¦ fusikЈ (как собирательное название для тех сочинений Аристотеля, которые упорядочены за сочинениями круга “Физики”) затем превратилось в философски истолковывающую характеристику содержимого этих, позднее упорядоченных, сочинений. Однако это изменение значения отнюдь не так безобидно, как обычно думают. Напротив, оно предопределило развитие интерпретации этих сочинений в определенном направлении и тем самым предрешило понимание рассматриваемого Аристотелем как “метафизики”. Но ду лжно усомниться в том, является ли “метафизикой” заключенное в аристотелевской “Метафизике”. Правда, сам Кант еще приписывает этому выражению непосредственно содержательное значение: “ Что касается названия метафизики, то не следует считать, что оно возникло случайно – ведь оно так точно соответствует самой дисциплине: если fЪsiV значит природа, а мы способны обретать понимание природы не иначе, как через опыт, то та наука, что располагается над ним, будет зваться метафизикой (от met¦, trans и physica). Это – знание, которое лежит как бы вне области физики, по ту сторону от нее.”

Чисто техническое выражение, которое стало поводом для этой определенной содержательной интерпретации, само возникло из затруднения в предметном понимании таким образом упорядоченных в corpus aristotelicum сочинений. Именно для того, к чему стремится здесь Аристотель как к prиth filosof…a, собственно философии, философии как таковой, последующая школьная философия (логика, физика, этика) не имеет ни дисциплины, ни рамок, в которые она могла бы быть включена; met¦ t¦ fusikЈ – это обозначение принципиального философского затруднения.

Опять-таки, это затруднение имеет основанием непроясненность существа проблем и знания, с которыми имеют дело эти сочинения. Как сам Аристотель говорит об этом, именно в определении существа “первой философии” проявляется примечательное удвоение. Она есть и “познание сущего как сущего” (Фn О Фn), и познание предпочтительнейшего региона сущего (timiиtaton gšnoV ), из которого определяется сущее в целом (kaq Тlou).

Эта двоякая характеристика prиth filosof…a не предполагает двух принципиально различных, друг от друга независимых путей мысли, так же как не предполагает возможности ослабить или искоренить один ради другого; и уж совсем невозможно на скорую руку примирить эту мнимую расщепленность в некоем единстве. Скорее, следует прояснить основания мнимой расщепленности и характер взаимосвязанности обеих определенностей в свете ведущей проблемы “первой философии” сущего. Эта задача становится тем настоятельнее, что названное удвоение не появляется впервые у Аристотеля: проблема бытия является ключевой от самых начал античной философии.

Чтобы зафиксировать эту проблему сущностного обоснования “метафизики”, мы можем сказать, предвосхищая дальнейшее: метафизика – это принципиальное познание сущего как такового и в целом. Но эту “дефиницию” можно оценить лишь как заявление проблемы, т. е. вопроса: в чем заключается сущность познания бытия сущего? Насколько необходимо это познание развертывается как познание сущего в целом? Почему таковое получает особую остроту в познании бытийного познания? Так что “метафизика” остается просто обозначением философского затруднения.

Западная послеаристотелевская метафизика обязана своим развитием не восприятию и продолжению мнимо существующей аристотелевской системы, но непониманию той проблемности и открытости, в которых центральные проблемы были оставлены Платоном и Аристотелем.

Два мотива преимущественным образом определили развитие школьного понимания метафизики, все более и более препятствуя возможности возвращения изначальной проблематики.

Один мотив касается содержательного членения метафизики и имеет корнем христианское истолкование мира из веры. Согласно ему, все небожественное сущее является сотворенным: универсумом. Однако среди творений человек обладает особым положением, поскольку все сводится к спасению его души и вечности ее существования. Поэтому целое сущего, в соответствии с этим пониманием мира и человека (Dasein), разделяется на бога, природу и человека; регионы, которые затем, соответственно, отводятся на долю теологии, чей предмет есть summum ens, космологии и психологии. Они составляют дисциплину metaphysica specialis. В отличие от нее, metaphysica generalis (онтология) имеет предметом сущее “в общем” (ens commune).

Другой существенный для развития школьного понятия метафизики мотив касается типа и метода ее познания. Поскольку предметом она имеет сущее вообще и высшее сущее, к чему “каждый имеет интерес” (Кант), она является наукой высшего достоинства, “царицей наук”. Потому-то ее тип познания должен быть наиболее строгим и просто обязательным. Отсюда требуется, чтобы она равнялась на соответствующий идеал познания. Таковым признается “математическое” познание. Как независимое от случайного опыта, оно является в высшей степени рациональным и априорным, т. е. чистой наукой разума. Так познание сущего в общем (metaphysica generalis) и в его основных регионах (metaphysica specialis) становится “наукой из чистого разума”.

Кант удерживает этот замысел метафизики, даже еще последовательней полагает его в случае metaphysica specialis, которую он называет “собственно метафизикой”, “метафизикой в конечной цели”. В виду постоянных “неудач” всех проектов в этой науке, их несогласности и неплодотворности, следует отказаться от любых попыток расширения чистого познания разумом, пока не разъяснен вопрос о самой внутренней возможности этой науки. Так встает задача обоснования в смысле сущностного определения метафизики. Каким образом Кант начинает это сущностное определение границ метафизики?

***§ 2 Подход к обоснованию традиционной метафизики***

В метафизике как в чистом рациональном познании “всеобщего” в сущем и, соответственно, целостности его основных сфер совершается переход за пределы того особенного и частного, что в том или ином случае может предложить опыт. Перешагивая чувственное, это познание стремится постичь сверхчувственное сущее. Однако « ее метод до сих пор был простым блужданием на месте и, что хуже всего, среди одних лишь понятий» . Недостатком метафизики было отсутствие убедительных доказательств тех прозрений, на которые она претендовала. Что же дает этой метафизике внутреннюю возможность быть тем, чем она желает быть?

Обоснование метафизики в смысле определения границ ее внутренней возможности, однако, прежде всего, должно быть направлено к конечной цели метафизики: к сущностному определению metaphysica specialis. Ибо эта последняя есть познание сверхчувственного сущего в некотором исключительном смысле. Вопрос же о внутренней возможности подобного познания сводится к более общему вопросу о внутренней возможности раскрытия (Offenbarmachen) сущего как такового. Тогда обоснование – это прояснение существа отношения к сущему, в котором оно выявляет себя в себе самом, так что всякое высказывание о нем может быть удостоверено исходя из него.

Что же составляет возможность подобного отношения к сущему? Имеется ли “указание” на то, что делает возможным подобное отношение? Да, оно имеется: это метод естествоиспытателей. Им « открылся свет. Они поняли, что разум проникает лишь в то, что сам осуществляет по своему проекту, что он с принципами своих суждений, сообразными постоянным законам, должен предшествовать природе и принуждать ее отвечать на свои вопросы, а не тащиться за нею, словно на поводу» . “Заранее наброшенный план” природы вообще впервые устанавливает первоначальный бытийный состав (Seinsverfassung) сущего, с которым должно соотноситься любое исследующее вопрошание. Этот предварительный бытийный план сущего вписан в основные понятия и основоположения соответствующей науки о природе. Поэтому тем, что делает возможным отношение к сущему (онтическое познание), является предварительное понимание бытийного состава, онтологическое познание.

Указание на эту принципиальную обуславливающую связь между онтическим опытом и онтологическим познанием дает математическое естествознание. Этим, однако, ее роль в обосновании метафизики и исчерпывается. Ведь указание на эту обуславливающую связь еще не есть разрешение проблемы, но лишь задание направления, в котором она, понятая в принципиальной общности, должна быть первоначально исследуема. Является ли этот путь единственным и вообще верным, т. е. можно ли вообще набрасывать идею metaphisyca specialis по образцу понятия позитивного (научного) познания, собственно, только должно разрешиться.

Набросок внутренней возможности metaphisyca specialis через вопрос о возможности онтического познания сводится к вопросу о возможности того, что делает возможным онтическое познание. Это, однако, есть проблема существа предварительного бытийного разумения, т. е. онтологического познания в самом широком смысле. Проблема же внутренней возможности онтологии содержит вопрос о возможности metaphysica generalis. Попытка обоснования metaphisyca specialis оборачивается вопросом о существе metaphysica generalis.

Таким образом, приступая к обоснованию метафизики, Кант непосредственно вступает в диалог с Аристотелем и Платоном. Онтология только теперь становится проблемой. Благодаря этому происходит первое и глубочайшее потрясение здания традиционной метафизики. Исчезают смутные самоочевидности, с которыми доселе metaphysica generalis рассматривала “всеобщность” ens commune. Вопрос обоснования впервые требует достичь ясности по поводу способа обобщения (Verallgemeinerung), а тем самым – и о характере перехода, имеющем место при познании бытийного состава. Вопрос о том, достиг ли сам Кант полного прояснения проблемы, является второстепенным. Достаточно того, что он опознал и раскрывал ее необходимость. Вместе с тем становится очевидным и то, что онтология первично вообще не связана с обоснованием позитивных наук. Ее необходимость и значение зиждятся на “высшем интересе”, который человеческий разум находит в себе самом. Ведь, поскольку metaphysica generalis дает необходимое “приуготовление” для metaphysica specialis, то в обосновании первой должно преобразоваться и сущностное определение второй.

Обоснование метафизики в целом означает раскрытие внутренней возможности онтологии. Это истинный, ибо метафизический (связанный с метафизикой как единственной темой), смысл “коперниканского поворота” Канта, который постоянно получает превратные истолкования. « До сих пор предполагалось,что все наши познания должны сообразовываться с предметами; но все попытки a priori добраться до них через понятия, так чтобы наши знания расширились, при этой предпосылке сходили на нет. Потому следует испытать, не преуспеем ли мы в задачах метафизики более, если предположим, что предметы должны сообразовываться с нашим познанием, что много лучше соответствует искомой возможности познания их a priori, какое должно установить нечто о предметах ранее, чем они нам даны.»

Этим Кант хочет сказать: не “всякое познание” есть онтическое, а там, где таковое имеется, оно становится возможным единственно через познание онтологическое. Коперниканским поворотом “старое” понятие истины, в смысле “уподобления” (adaequatio) познания сущему, было поколеблено столь мало, что скорее он его предполагает и даже впервые его обосновывает. Сущему (“предметам”) онтическое познание может уподобляться лишь в том случае, если это сущее уже явлено как сущее, т. е. познано в своем бытийном составе. С этим-то знанием и дó лжно сообразовываться предметам, т. е. их онтической определимости. Явленность сущего (онтическая истина) кружит вокруг раскрытости бытийной структуры сущего (онтологической истины); но онтическое познание само по себе не сможет обратиться к предметам, ибо без онтологического познания оно будет лишено самой направленности возможного обращения.

Таким образом, стало ясно: обоснование традиционной метафизики начинается вопросом о внутренней возможности онтологии как таковой. Почему же это обоснование становится “критикой чистого разума”?

***§ 3*** ***Обоснование метафизики как “критика чистого разума”***

Кант представляет проблему возможности онтологии в вопросе: “Как возможны синтетические суждения a priori?” Истолкование этой проблемной формулы дает объяснение тому, почему обоснование метафизики проводится как “критика чистого разума”. Вопрос о возможности онтологического познания требует предварительной его характеристики. В этой формуле заключено соответствующее традиции понимание Кантом познания как акта суждения. Какой тип познания представлен в онтологическом понимании? В нем познается сущее. Познаваемое в нем, как бы оно не испытывалось и не определялось, относится к сущему. Эта познаваемая чтойность (Wassein) сущего и устанавливается априорно в онтологическом познании прежде любого онтического опыта, хотя и непосредственно для него. Познание, устанавливающее качественное содержание (Wasgehalt) сущего, т. е. раскрывающее само сущее, Кант называет “синтетическим”. Так вопрос о возможности онтологического познания становится проблемой сущности синтетических суждений a priori.

Инстанция, обосновывающая правомерность этих материальных (sachhaltigen) суждений о бытии сущего, не может находиться в опыте; ведь опыт сущего сам всегда уже направляется онтологическим разумением сущего, которое становится в определенном отношении доступным через опыт. Онтологическое познание, таким образом, есть суждение согласно недостижимым в опыте основаниям (принципам).

Кант называет нашу способность априорного познания из принципов “чистым разумом”. Чистый разум есть « содержащий принципы безусловного априорного познания нечто» . Поскольку эти содержащиеся в разуме принципы составляют возможность априорного познания, то раскрытие возможности онтологического познания должно стать прояснением сущности чистого разума. Определение сущностных границ чистого разума, однако, одновременно является различающим определением его не-сущности (Unwesen), и тем самым – установлением пределов и границ (критикой) ее сущностных возможностей. Обоснование метафизики как раскрытие сущности онтологии есть “критика чистого разума”.

Онтологическое познание, т. е. априорный “синтез”, есть то, « ради чего, собственно, предпринимается вся эта критика» . И тем настоятельнее становится, уже при установлении ведущей проблемы этого обоснования метафизики, более точное определение синтеза. Кант не только употребляет это выражение в многообразных значениях, но они, кроме того, еще и переплетаются в формуле проблемы обоснования метафизики. Вопрос заключается в том, как возможны синтетические суждения a priori. Но всякое суждение как таковое уже есть “я связываю”, а именно – связываю субъект и предикат. В качестве суждений, и “аналитические суждения” уже синтетичны, хотя основание согласованности их субъект-предикатной связи и заключается лишь в представлении субъекта. Но тогда синтетические суждения “синтетичны” в двояком смысле: во-первых – как суждения вообще, во-вторых – поскольку правомерность “связывания” (синтеза) представлений “выводится” (синтезируется) из самого сущего, о котором выносится суждение.

Однако в проблематизированных синтетических суждениях a priori дело идет и о другого рода синтезе. Последним должно устанавливаться нечто о сущем, что не выводится из него опытным путем. Это устанавливание бытийной определенности сущего является предварительным себя-связыванием с сущим, чья чистая “связь с...” (синтез) впервые и образует “с-чем”, направленность синтеза, и тот горизонт, внутри которого сущее само по себе становится опытно доступным в эмпирическом синтезе. Этот априорный синтез следует прояснить в его возможности. Исследование сущности этого синтеза Кант называет трансцендентальным. « Я называю трансцендентальным всякое познание, которое занято не столько предметами, сколько способностью нашего познания предметов, поскольку таковое может быть возможно a priori» . Трансцендентальное познание, таким образом, исследует не само сущее, но возможность предварительного разумения бытия, а значит – бытийный состав сущего. Оно имеет дело с перешагиванием (трансценденцией) чистого разума к сущему, для возможности опыта сообразовыться с этим сущим как с возможным своим предметом.

Делать проблемой возможность онтологии – это значит: вопрошать о возможности, т. е. о сущности, этой трансценденции разумения бытия, и тем самым – философствовать трансцендентально. Потому для того, чтобы отличить проблематику традиционной онтологии, Кант употребляет для metaphysica generalis (ontologia) обозначение “трансцендентальная философия”. Соответственно, упоминая эту традиционную онтологию, он говорит о « трансцендентальной философии древних мыслителей» .

*Критика чистого разума* тем не менее не дает “системы” трансцендентальной философии, но является “трактатом о методе”. Что, однако, имеет в виду не учение о технике проведения [исследования], но, скорее, выработку полного определения “общего эскиза” и “всего внутреннего членения” онтологии. В этом обосновании метафизики как наброске внутренней возможности онтологии набросан « весь эскиз системы метафизики» .

Тем самым, цель *Критики чистого разума* оказывается понятой принципиально неверно, когда это произведение истолковывается как “теория опыта” или, тем более, как теория позитивных наук. *Критика чистого разума* не имеет ничего общего с “теорией познания”. Если же было бы возможно придать ее истолкованию как теории познании вообще какой-либо смысл, то следовало бы сказать: *Критика чистого разума* есть теория не онтического познания (опыта), но познания онтологического. Но и этим пониманием, уже далеким от господствующего истолкования трансцендентальной эстетики и аналитики, еще не затрагивается самое существенное: то, что именно онтология как metaphysica generalis, т. е. как основная часть метафизики, в целом здесь обосновывается и впервые приводится к себе самой. Постановкой проблемы трансценденции не “теория познания” ставится на место метафизики, но онтология исследуется в отношении ее внутренней возможности.

Если к сущности познания привходит и его истина, тогда трансцендентальной проблемой внутренней возможности априорного синтетического познания является вопрос о существе истины онтологической трансценденции. Следует определить существо “трансцендентальной истины”, « предшествующей любой эмпирической и делающей ее возможной» . « Ибо ей не может противоречить ни одно познание, не утрачивая вместе с тем всякое содержание, т. е. всякую связь с каким бы то ни было объектом, а значит – всю истину» . Онтическая истина необходимо сообразуется с онтологической. Вот еще одна правомерная интерпретация смысла “коперниканского поворота”. Ибо этим поворотом Кант поставил в центр проблему онтологии. Проблематика возможности изначальной онтологической истины не допускает никаких предпосылок, менее же всего – такую предпосылку, как “факт” истины позитивных наук. Напротив, истолкование должно отслеживать априорный синтез исключительно в себе самом, по направлению к лежащему в его основании ядру, которое из себя дает подняться этому синтезу как таковому (в сущности делает возможным), дает ему стать тем, чтó он есть.

Ясно понимая своеобразие обоснования метафизики, Кант говорит о *Критике чистого разума*: « Эта работа трудна и требует решительного читателя, вновь и вновь вдумывающегося в систему, которая еще ничего, кроме самого разума, не имеет в основании как данное, т. е. пытающегося развивать познание из его собственного ядра без опоры на какие-либо факты.»

Так возникает задача показать то, как осуществляется это развитие возможности онтологии из ее ядра.

***§ 3 Обоснование метафизики как “критика чистого разума”***

Кант представляет проблему возможности онтологии в вопросе: “Как возможны синтетические суждения a priori?” Истолкование этой проблемной формулы дает объяснение тому, почему обоснование метафизики проводится как “критика чистого разума”. Вопрос о возможности онтологического познания требует предварительной его характеристики. В этой формуле заключено соответствующее традиции понимание Кантом познания как акта суждения. Какой тип познания представлен в онтологическом понимании? В нем познается сущее. Познаваемое в нем, как бы оно не испытывалось и не определялось, относится к сущему. Эта познаваемая чтойность (Wassein) сущего и устанавливается априорно в онтологическом познании прежде любого онтического опыта, хотя и непосредственно для него. Познание, устанавливающее качественное содержание (Wasgehalt) сущего, т. е. раскрывающее само сущее, Кант называет “синтетическим”. Так вопрос о возможности онтологического познания становится проблемой сущности синтетических суждений a priori.

Инстанция, обосновывающая правомерность этих материальных (sachhaltigen) суждений о бытии сущего, не может находиться в опыте; ведь опыт сущего сам всегда уже направляется онтологическим разумением сущего, которое становится в определенном отношении доступным через опыт. Онтологическое познание, таким образом, есть суждение согласно недостижимым в опыте основаниям (принципам).

Кант называет нашу способность априорного познания из принципов “чистым разумом”. Чистый разум есть « содержащий принципы безусловного априорного познания нечто» . Поскольку эти содержащиеся в разуме принципы составляют возможность априорного познания, то раскрытие возможности онтологического познания должно стать прояснением сущности чистого разума. Определение сущностных границ чистого разума, однако, одновременно является различающим определением его не-сущности (Unwesen), и тем самым – установлением пределов и границ (критикой) ее сущностных возможностей. Обоснование метафизики как раскрытие сущности онтологии есть “критика чистого разума”.

Онтологическое познание, т. е. априорный “синтез”, есть то, « ради чего, собственно, предпринимается вся эта критика» . И тем настоятельнее становится, уже при установлении ведущей проблемы этого обоснования метафизики, более точное определение синтеза. Кант не только употребляет это выражение в многообразных значениях, но они, кроме того, еще и переплетаются в формуле проблемы обоснования метафизики. Вопрос заключается в том, как возможны синтетические суждения a priori. Но всякое суждение как таковое уже есть “я связываю”, а именно – связываю субъект и предикат. В качестве суждений, и “аналитические суждения” уже синтетичны, хотя основание согласованности их субъект-предикатной связи и заключается лишь в представлении субъекта. Но тогда синтетические суждения “синтетичны” в двояком смысле: во-первых – как суждения вообще, во-вторых – поскольку правомерность “связывания” (синтеза) представлений “выводится” (синтезируется) из самого сущего, о котором выносится суждение.

Однако в проблематизированных синтетических суждениях a priori дело идет и о другого рода синтезе. Последним должно устанавливаться нечто о сущем, что не выводится из него опытным путем. Это устанавливание бытийной определенности сущего является предварительным себя-связыванием с сущим, чья чистая “связь с...” (синтез) впервые и образует “с-чем”, направленность синтеза, и тот горизонт, внутри которого сущее само по себе становится опытно доступным в эмпирическом синтезе. Этот априорный синтез следует прояснить в его возможности. Исследование сущности этого синтеза Кант называет трансцендентальным. « Я называю трансцендентальным всякое познание, которое занято не столько предметами, сколько способностью нашего познания предметов, поскольку таковое может быть возможно a priori» . Трансцендентальное познание, таким образом, исследует не само сущее, но возможность предварительного разумения бытия, а значит – бытийный состав сущего. Оно имеет дело с перешагиванием (трансценденцией) чистого разума к сущему, для возможности опыта сообразовыться с этим сущим как с возможным своим предметом.

Делать проблемой возможность онтологии – это значит: вопрошать о возможности, т. е. о сущности, этой трансценденции разумения бытия, и тем самым – философствовать трансцендентально. Потому для того, чтобы отличить проблематику традиционной онтологии, Кант употребляет для metaphysica generalis (ontologia) обозначение “трансцендентальная философия”. Соответственно, упоминая эту традиционную онтологию, он говорит о « трансцендентальной философии древних мыслителей» .

*Критика чистого разума* тем не менее не дает “системы” трансцендентальной философии, но является “трактатом о методе”. Что, однако, имеет в виду не учение о технике проведения [исследования], но, скорее, выработку полного определения “общего эскиза” и “всего внутреннего членения” онтологии. В этом обосновании метафизики как наброске внутренней возможности онтологии набросан « весь эскиз системы метафизики» .

Тем самым, цель *Критики чистого разума* оказывается понятой принципиально неверно, когда это произведение истолковывается как “теория опыта” или, тем более, как теория позитивных наук. *Критика чистого разума* не имеет ничего общего с “теорией познания”. Если же было бы возможно придать ее истолкованию как теории познании вообще какой-либо смысл, то следовало бы сказать: *Критика чистого разума* есть теория не онтического познания (опыта), но познания онтологического. Но и этим пониманием, уже далеким от господствующего истолкования трансцендентальной эстетики и аналитики, еще не затрагивается самое существенное: то, что именно онтология как metaphysica generalis, т. е. как основная часть метафизики, в целом здесь обосновывается и впервые приводится к себе самой. Постановкой проблемы трансценденции не “теория познания” ставится на место метафизики, но онтология исследуется в отношении ее внутренней возможности.

Если к сущности познания привходит и его истина, тогда трансцендентальной проблемой внутренней возможности априорного синтетического познания является вопрос о существе истины онтологической трансценденции. Следует определить существо “трансцендентальной истины”, « предшествующей любой эмпирической и делающей ее возможной» . « Ибо ей не может противоречить ни одно познание, не утрачивая вместе с тем всякое содержание, т. е. всякую связь с каким бы то ни было объектом, а значит – всю истину» . Онтическая истина необходимо сообразуется с онтологической. Вот еще одна правомерная интерпретация смысла “коперниканского поворота”. Ибо этим поворотом Кант поставил в центр проблему онтологии. Проблематика возможности изначальной онтологической истины не допускает никаких предпосылок, менее же всего – такую предпосылку, как “факт” истины позитивных наук. Напротив, истолкование должно отслеживать априорный синтез исключительно в себе самом, по направлению к лежащему в его основании ядру, которое из себя дает подняться этому синтезу как таковому (в сущности делает возможным), дает ему стать тем, чтó он есть.

Ясно понимая своеобразие обоснования метафизики, Кант говорит о *Критике чистого разума*: « Эта работа трудна и требует решительного читателя, вновь и вновь вдумывающегося в систему, которая еще ничего, кроме самого разума, не имеет в основании как данное, т. е. пытающегося развивать познание из его собственного ядра без опоры на какие-либо факты.»

Так возникает задача показать то, как осуществляется это развитие возможности онтологии из ее ядра.

**…………………………………………………………………………..**

**Второй раздел**

**ПРОВЕДЕНИЕ ОБОСНОВАНИЯ МЕТАФИЗИКИ**

Для наброска внутренней возможности онтологического познания дóлжно прежде всего открыться перспективе измерения возвращения к несу­щей основе возможности того, что отыскивается в своем сущностном соста­ве. Ведь это неизбежная судьба любого действительно верного прорыва в дотоле сокрытую область, что это впервые открытое только и определяется "вновь и вновь". По ходу самого продвижения только и утверждается на­правление движения, свершается проходимость пути. Если уже первый про­рыв оказывается ведомым безошибочно верной направляющей способнос­тью творческого открытия, то ему поначалу все же не достает систематичес­кой ясности в разработке и разметке открываемого. Ведь «критики (Critiken) требуют знания источников, разум же должен знать самого се­бя...»[[1]](#endnote-1) Но все-таки только через критику Кант приходит к этому изначаль­ному знанию разумом самого себя.

Последующая же интерпретация должна, поскольку она еще или уже не обладает изначальной направляющей способностью набрасывания, с само­го начала заручиться ясной перспективой пути для обозрения главных ста­дий внутреннего хода обоснования в целом. Перед тем как приступить к осуществлению обоснования метафизики, необходимо утвердить перспек­тиву повторения обоснования. Потому данный раздел подразделяется на две части:

A. Описание измерения необходимого для проведения обоснования метафизики возвращения к первичному

B. Проект внутренней возможности онтологии: стадии осуществления

**А. ОПИСАНИЕ ИЗМЕРЕНИЯ НЕОБХОДИМОГО ДЛЯ ПРОВЕДЕНИЯ**

**ОБОСНОВАНИЯ МЕТАФИЗИКИ ВОЗВРАЩЕНИЯ К ПЕРВИЧНОМУ**

Задачей является сущностное определение онтологического познания через прояснение его возникновения из тех первых ростков, которые делают его возможным (aus den Keimen). Для этого, прежде всего, должна иметься ясность относительно сущности познания вообще, места и характера облас­ти истока. В прежних интерпретациях *Критики чистого разума* неподобаю­щим образом пренебрегалось именно предварительной и достаточно пол­ной характеристикой измерения истока, или же таковое истолковывалось превратно. Потому, при смутном к тому же определении цели произведе­ния, преуспеть в продуктивном усвоении его основной тенденции было невозможно. Вместе с характеристикой области истока также следует опреде­лить и способ раскрытия истока в его своеобразии.

*I. СУЩНОСТНЫЕ ЧЕРТЫ ОБЛАСТИ ИСТОКА*

***§ 4. Сущность познания вообщеii***

Кант не дает тематически четкого разъяснения сущностных характер­истик области истока, скорее предполагая их как "само собой разумеющие­ся предпосылки". Но это значит, что при интерпретации менее всего позво­лительно оставить без внимания предопределяющую функцию этих "посы­лок". Можно резюмировать их в виде тезисов:

Изначальной основой обоснования метафизики является чистый чело­веческий разум, так что ядром этой проблематики обоснования по существу становится именно человеческое в разуме, т.е. его конечность. Потому сле­дует сконцентрировать характеристику области истока на прояснении сущ­ества конечности человеческого познания. Однако эта конечность разума вовсе не состоит лишь в том, что человеческое познавание выказывает мно­гообразные недостатки неустойчивости, неточности и заблуждения, но она заключается в сущностном строении самого познания. Фактическая ограни­ченность знания есть только следствие этой сущности.

Для выявления сущности конечности познания необходимо в общем описать сущность познанияiii. Если учитывать это, окажется, что как прави­ло слишком поверхностно оценивается то, что Кант говорит в первом пред­ложении разъяснения темы *Критики чистого разума.* «Каким бы способом и через какое бы средство ни относилось познание к предметам, все равно, то, через что оно относится к ним непосредственно, и к чему всякое мышле­ние стремится как к средству, - это *созерцание*»[[2]](#endnote-2) iv

Для понимания всей *Критики чистого разума* должно как бы вбить себе в голову следующее:

Познаниеv есть прежде всего созерцание.

Уже из этого ясно, что истолкование познания как суждения (мышле­ния) противоречит принципиальному смыслу кантовской проблемы. Ведь любое мышление имеет лишь служебное по отношению к созерцанию поло­жение. Мышление не только "также" налично наряду с созерцанием, но оно по своей внутренней структуре стремится к тому, чем первично и постоянно уже обладает созерцание. Если же мышление сущностным образом связано с созерцанием, тогда они - и созерцание, и мышление - должны иметь определенное внутреннее сродство, которое допускало бы их единение. Это сродство, происхождение из одного ствола (genus), выражается в том, что для обоих *"представление* вообще (repraesentatio)" "есть род"[[3]](#endnote-3).

"Представление" поначалу имеет здесь тот широкий формальный смысл, согласно которому нечто показывает, сообщает, предъявляет другое. Это представление может быть и таким, которое осуществляется "осознанно"[[4]](#endnote-4).

Ему свойственно знание о сообщении и о том, что нечто сообщается (perceptio). Если же в представлении нечто через нечто другое представляет­ся как таковое, т.е. "осознается" не только акт представление, но и пред­ставляемое в этом акте, то это представление есть соотнесение себя с тем, что предъявляет себя в акте представления как таковом. В этом смысле, как "объективная перцепция", познание есть представление.

Познающее представление есть или созерцание, или понятие (intuitus vel conceptus). «Первое непосредственно связано с предметом и является единичным; второе - опосредованно, через признак, который может быть общим многим вещам»[[5]](#endnote-5). Согласно приведенному первому предложению *Критики чистого разума* познание есть мыслящее созерцание. Мышление - как "общее представление" - служит исключительно тому, чтобы единич­ный предмет, т.е. само конкретное сущее в его непосредственности, сделать доступным, а именно - доступным для каждого. «Каждое из них (и созерца­ние, и мышление) есть представление, но еще не познание»[[6]](#endnote-6).

Отсюда можно было бы вывести, что между созерцанием (Anschauen) и мышлением имеется взаимная, и притом равно для обоих значимая связан­ность, так что можно с тем же правом сказать: познание есть созерцающее мышление, т.е. в основе своей - все-таки суждение.

И все же, следует твердо помнить, что именно созерцание составляет подлинную сущность познания, и, при всей взаимности связи между созер­цанием и мышлением, обладает особым весом. Это ясно следует не только из приведенного разъяснения Канта и из выделения слова "созерцание"; более того, лишь при этой интерпретации познания вообще возможно по­нять сущностное в этой дефиниции, а именно - конечность познания. Это первое предложение *Критики чистого разума* уже не является дефиницией познания вообще, но становится сущностным определением человеческого познания. «Что же (в отличие от "Бога или некоего другого высшего су­щества") касается человека, то любое его познание состоит из понятия и со­зерцания»[[7]](#endnote-7).

Сущность конечного человеческого познания разъясняется через его отграничение от идеи бесконечного божественного познания, "intuitus originarius"[[8]](#endnote-8). Божественное познание, не как божественное, но как познание вообще, является созерцанием. Различие же между бесконечным и конеч­ным созерцанием состоит в том, что первое в своем непосредственном представливании единичного, т. е. неповторимо единственного сущего в целом, впервые дает этому сущему его бытие, содействует ему в его возникновении (origo). Абсолютное созерцание не было бы абсолютным, если бы оно зависело от уже наличного сущего, в соразмерении с которым впервые стано­вилось бы доступным созерцаемое (Anschaubare). Божественное познание есть то представливание, которое в созерцании впервые творит созерцаемое сущее как таковое[[9]](#endnote-9). Поскольку же оно непосредственно в целом созерцает сущее, изначально имея его полную перспективу, ему не нужно мышление. Мышление как таковое уже является печатью конечности. Божественное знание есть «созерцание (ибо таким должно быть любое его познание, а не *мышлением,* постоянно обнаруживающим свою ограниченность)»[[10]](#endnote-10).

Но мы не схватывали бы решающее в различии бесконечного и конеч­ного познания и упустили бы сущность конечности, если бы сказали: бо­жественное созерцание есть исключительно созерцание, человеческое же, напротив, - мыслящее созерцание. Скорее, сущностное различие этих типов познания первичным образом - поскольку познание собственно есть созер­цание - заключается в самом созерцании. И конечность человеческого по­знания следует искать в конечности ему свойственного созерцания. То, чтó конечное познающее существо "также" должно мыслить, есть только сущ­ностное следствие конечности его созерцания. Лишь так действительно про­ясняется сущностно служебное положение "любого мышления". В чем же заключается сущность конечного созерцания и тем самым - конечности че­ловеческого познания вообще?

***§ 5. Сущность конечности познания***

Для начала мы можем вынести негативное суждение: конечное позна­ние есть нетворческое созерцание. То, что оно в своей единичности может непосредственно представлять, должно быть уже налично прежде. Конеч­ное созерцание зависит от созерцаемого как от самого по себе уже сущего. Данное созерцанию (das Angeschaute) выводимо из этого сущего, и потому это созерцание также зовется intuitus derivativus, "производное", т. е. выво­димое, созерцание[[11]](#endnote-11). Конечное созерцание сущего не способно само по себе дать себе предмет. Оно должно получать его. Не всякое созерцание как таковое, но лишь конечное является вос-принимающим\*. Характер конечнос­ти созерцания заключается, таким образом, в рецептивности. Однако ко­нечное созерцание не может вос-принимать без того, чтобы воспринимае­мое сообщало себя. Конечное созерцание по своей сущности должно быть аффицируемым, задействуемым в нем приходящим к созерцанию (Anschau­baren).

Поскольку сущность познания первично заключается в созерцании, и поскольку для всего обоснования метафизики темой является конечное су­щество человека, постольку Кант продолжает первое предложение "Крити­ки" так: «Оно [созерцание], однако, имеет место лишь поскольку нам дан предмет; а это, опять-таки, возможно, по крайней мере для нас, людей, лишь через то, что он определенным образом аффицирует душу»[[12]](#endnote-12). "По крайней мере для нас, людей" добавляется лишь во втором издании. Что де­лает только более отчетливым то, что в первом издании с самого начала те­мой является конечное познание.

Поскольку человеческое созерцание, как конечное, вос-принимает, воз­можность же вос-принимающего "получения" требует аффектации, потому необходимыми являются фактические инструменты аффектации, "чувства". Человеческое созерцание не потому "чувственно", что его аффектация свер­шается через "инструменты чувств", но наоборот: поскольку наше Dasein конечно - экзистируя внутри уже наличного сущего, уже находясь в нем, - оно необходимо должно вос-принимать это сущее, т. е. предоставлять суще­му возможность сообщить себя. Для передачи сообщения необходимы ин­струменты. Сущность чувственности состоит в конечности созерцания. Ин­струменты аффектации потому суть чувственные инструменты, что они принадлежат конечному созерцанию, т. е. чувственности. Так Кант впервые получает онтологическое, несенсуалистское понятие чувственности. Если, в соответствии с этим, эмпирически аффективное созерцание сущего не сов­падает однозначно с "чувственностью", то, в сущности, остается открытой возможность не-эмпирической чувственности[[13]](#endnote-13).

Познание первично есть созерцание, т. е. представление, которое пред­ставляет непосредственно само сущее. Если же конечное созерцание должно быть познанием, то оно должно суметь само сущее как открывающееся сде­лать всегда и для каждого доступным в том, что и как оно есть. Конечным созерцающим существам данное созерцание сущего должно быть равным образом доступным. Однако же конечное созерцание, как созерцание, по­началу всегда является связанным с тем или иным созерцаемым единичным. Данное созерцаемое является познанным сущим лишь потому, что каждый может делать его понятным себе и другим, тем самым сообщая его. Так, к примеру, должно быть возможным определить это созерцаемое единичное, вот этот кусок мела, как мел, или же как тело, чтобы мы вообще оказались способны опознавать само это сущее как нечто тождественное (Selbige) для нас. Конечное созерцание, чтобы быть познанием, каждый раз нуждается в подобном определении созерцаемого как такого-то и такого-то.

Далее, подобным определением представленное созерцанием представ­ляется в отношении того, что оно есть "в общем". Определение, однако, не представляет тематически общее как таковое. Оно не делает предметом те­лесность вещи: определяющее представливание созерцательно представлен­ного хотя и принимает во внимание всеобщее, но лишь затем, чтобы, имея его в виду, обращаться к единичному и определять его, таким образом, из этого отношения-к... [всеобщему]. Это "общее" представление, как таковое служащее созерцанию, делает представляемое в созерцании более представимым, под одним схватывая многое, и на основании этого охватывания "являясь значимым для многого". Потому Кант называет этот акт общего представления (repraesentatio per notas communes) "представливанием в по­нятиях". Определяющее представление оказывается тем самым "представ­лением [понятием] представления" (созерцания). Однако определяющее представливание в себе есть высказывание чего-то о чем-то (предикация). «Следовательно, суждение является опосредованным познанием предмета, т. е. представлением о представлении предмета»[[14]](#endnote-14). Но "способность су­дить" - это рассудок; характерный для него акт представления делает созер­цание "понятным".

Поскольку судящее определение сущностным образом определено созерцанием, мышление, исполняющее службу у созерцания, всегда с ним со­единяется. Через подобное единение (синтез) мышление опосредованно свя­зывается с предметом. Он же открывается в единстве мыслящего созерца­ния (становится истинным). Соответственно, синтез мышления и созерца­ния открывает встречающееся сущее как предмет. Потому мы называем его истину-(вы-)являющим (wahr-(offenbar)machende), веритативным синтезом. Он совпадает с выше названным "установлением" предметной (sachliche) определенности самого сущего.

Однако мышление, в веритативном синтезе единящее себя с созерцани­ем, со своей стороны, собственно как суждение, является единением (синте­зом) еще и в другом смысле. Кант говорит: «Суждение - это представление единства сознания различных представлений, или представление их отно­шений, поскольку они составляют одно понятие»[[15]](#endnote-15). Суждения суть "функ­ции единства", т.е. представление единящего, синтезирующего, единства понятия в его предикативном характере. Это единящее представление мы называем предикативным синтезом.

Но он, в свою очередь, не тождественен тому единению, в котором суж­дение выступает как связывание субъекта и предиката. Этот последний син­тез субъекта и предиката мы называем апофантическим.

Тем самым в веритативном синтезе, составляющем существо конечного познания вообще, предикативный и апофантический синтез необходимо смыкаются, создавая структурное единство синтезов.

Если утверждают, что сущность познания у Канта - это "синтез", то, поскольку выражение "синтез" оставляется в многозначной неопределен­ности, этот тезис еще ничего не говорит нам.

Конечное созерцание, как нуждающееся в определении, зависимо от рассудка. Он же не только принадлежит конечности созерцания, но и сам является еще более конечным, поскольку у него отсутствует даже непосред­ственность конечного созерцания. Его типу представления необходим об­ходной путь обращения ко всеобщему, через которое и из которого стано­вится понятийно представимым многообразие единичного. Эта свойственная сущности рассудка окольность (дискурсивность) является разительнейшим показателем его конечности.

Подобно тому, как метафизическая сущность конечного созерцания как рецептивности содержит в себе общий сущностный характер созерцания, состоящий в том, что оно, собственно, является "дающим", так же и конеч­ность рассудка все-таки выказывает некий момент сущности абсолютного познания, т. е. "изначального [дающего начало] созерцания". Это изна­чальное созерцание в акте созерцания и через него впервые из себя подает созерцаемое сущее. Конечно, рассудок - как связанный с конечным созерца­нием - столь же мало является творческим, как и оно. Он никогда не сози­дает сущее, хотя, в отличие от воспринимающего характера деятельности созерцания, ему присуща своего рода продуктивность (Hervorbringen). Ко­нечно, суждение о сущем не просто производит всеобщее, в котором поня­тийно представляется данное созерцаемое как таковое. Всеобщее в его предметном содержании черпается из самого созерцательного. Лишь тот способ, каким это предметное содержание, как охватывающее единство, приобретает значимость для многих, есть свершение рассудка.

Устанавливанием формы понятия рассудок содействует предоставле­нию нам содержания предмета. В этом способе "доставления" проявляется своеобразность пред-ставления мышления. Хотя метафизическая сущность так "устанавливающего" рассудка и со-определяется этой характеристикой "самодеятельности" ("von sich aus"), первично она тем самым не выражается.

Ранее конечность познания была обозначена как вос-принимающее и потому - мыслящее созерцание. Это прояснение конечности исполнялось в рассмотрении структуры познавания. Учитывая фундаментальное значение конечности для проблематики обоснования метафизики, существо конечно­го познания должно быть прояснено еще и с другой стороны, а именно - в рассмотрении познаваемого в этом познании.

Если конечное познание есть вос-принимающее созерцание, значит, са­мо познаваемое должно проявлять себя исходя из себя самого. Потому-то выявляемое конечным познанием есть, по существу, себя выказывающее су­щее, т.е. являющееся, явление. Термин "явление" имеет в виду само сущее как предмет конечного познания. Точнее говоря, лишь для конечного по­знания вообще имеется нечто такое, как предметvi. Лишь оно находится в уже наличном сущем. Ведь бесконечному познанию не может предстоять - какое-либо уже наличное сущее, с которым оно могло бы сообразовывать­ся. Подобное сообразовывание-с... уже было бы чем-то определенным, сле­довательно - конечным. Бесконечное познание есть деятельность созерца­ния, позволяющая возникнуть самому сущему. Абсолютное познавание выявляет для себя сущее в его возможности возникновения, всегда удержи­вая его "лишь" как возникающее в его возможности возникновения, т. е. как "вос-стание", выявление *предстоящим,* (Ent-stand)\*. Поскольку сущее открыто для абсолютного созерцания, оно "есть" именно в своем прихождении-к-бытию. Это - сущее как сущее само по себе, а не как предмет. По­тому, строго говоря, сущность бесконечного познания еще не выражается словами о том, что «этот акт созерцания в себе самом только и производит установление 'предмета'».

Сущее "в явлении" есть то жеvii сущее, что и сущее само по себе, и ничто иное. Лишь оно, именно как сущее, может, хотя и лишь для конечного по­знания, стать предметом. При этом оно открывается соответственно харак­теру и полноте возможностей воспринятия и определения, коими распола­гает конечное познание.

Кант употребляет выражение "явление" как в узком, так и в широком значении. Явления в широком смысле (Phaenomena) суть "предметы"[[16]](#endnote-16), т. е. само сущее, выявляемое конечным познанием как мыслящим вос-принимающим созерцанием. Явление в узком смысле имеет в виду в явлениях в широком смысле то, что, собственно, есть коррелят освобожденной от мышления (опреде­ления), присущей конечному созерцанию аффектации: содержания эмпиричес­кого созерцания. «Неопределенный предмет эмпирического созерцания зовется *явлением*»[[17]](#endnote-17).Являться - значит «быть объектом эмпирического созерцания»[[18]](#endnote-18).

Явления суть не просто кажимость, но само сущее. Это сущее, опять-та­ки, есть не что иное, как вещь в себе. Само сущее может быть явным без то­го, чтобы было познано сущее "само по себе" (т. е. как "вос-стание"). Двой­ная характеристика сущего, как "вещи в себе" и как "явления", соответству­ет его двоякому отношению к бесконечному и конечному познаванию: как сущего "в вос-стании" и как *того же* сущего в качестве предстояния (пред­мета).

Таким образом, если конечность человека в *Критике чистого разума* есть проблемный базис для обоснования онтологии, то это отличие конеч­ного и бесконечного познания должно иметь для "Критики" особую значи­мость. Поэтому Кант говорит о *Критике чистого разума,* что «она учит брать объект в *двояком значении -* как явление, или же как вещь в себе»[[19]](#endnote-19). В строгом смысле, нельзя говорить об "объекте": ведь для абсолютного по­знания не может быть ничего *пред*-стоящего (Gegen-stände). B "Opus postumum" Кант пишет, что вещь в себе не есть иное сущее, нежели явление, т. е. «отличие понятий вещи в себе и вещи в явлении не объективно, но ис­ключительно субъективно. Вещь в себе не есть иной объект, но иное отно­шение (respectus) представления к *тому же* объекту»[[20]](#endnote-20).

Исходя из этого истолкования понятий "явление" и "вещь в себе", ори­ентированного на отличие конечного и бесконечного познания, следует прояснить, что обозначают выражения "за явлением" и "просто явление". Этим "за" не может иметься в виду, что конечному познанию, как таково­му, все-таки противостоит нечто как вещь в себе, так, что она, не будучи постигаемой "вполне", проявляет-таки свою сущность и временами косвенным образом становится видимой. Выражение "за явлением", напротив, подразумевает, что конечное познание, как конечное, одновременно не­избежно сокрывает, причем с самого начала сокрывает так, что "вещь в се­бе" для него не только не является полностью, но и, по существу, вообще как таковая недоступна. То, что "за явлением" - это то же сущее, что и яв­ление. Однако, поскольку оно [явление] дает сущее лишь в *пред*-стоянии, оно принципиально не позволяет рассмотреть его, "то же сущее", как "вос­стание". «Согласно *Критике* все в самом явлении есть, опять-таки, явление»[[21]](#endnote-21).

Таким образом, если полагают необходимым через позитивистскую критику доказать невозможность познания вещей самих по себе, то в этом проявляется лишь превратное понимание того, что есть вещь в себе. По­пытки подобного доказательства все еще опираются на предпосылку, будто вещь в себе есть нечто, что вообще может выступать в пределах конечного познания, а именно - как предмет, чья фактическая недоступность может и должна доказываться. Соответственно, в обороте "просто явление", "просто" не является ограничением и умалением действительности вещи, но лишь негацией того, что сущее познается в человеческом познании беско­нечно. «... даже в самых глубоких исследованиях предметов чувственного мира мы имеем дело не с чем иным, как с явлениями»[[22]](#endnote-22).

Наконец, сущность отличия явления и вещи в себе проявляется особен­но отчетливо в двойственном значении выражения "вне нас" ("außer uns")[[23]](#endnote-23). В обоих значениях всегда имеется в виду само сущее. Как вещь сама по се­бе, оно вне нас, поскольку мы, как конечные существа, лишены ему сооб­разного способа бесконечного созерцания. Если же это выражение обозна­чает явление, то оно вне нас, поскольку мы сами ведь не есть это сущее, а лишь имеем доступ к нему. Разъяснение отличия конечного и бесконечного познания, имеющее в виду различные характеристики в нем познаваемого, одновременно, с другой стороны, показывает, что эти фундаментальные для "Критики" понятия - явление и вещь в себе - вообще могут стать по­нятными и позднее вырасти в проблему лишь при последовательном фун­дировании их проблематикой конечности человеческого существа. В любом случае, они не представляют собой два друг за другом расположенных предметных слоя в пределах "единственного" и совершенно индифферент­ного познания.

Этой характеристикой конечности человеческого познания выявлено существенное того измерения, внутри которого следует проводиться обос­нованию метафизики. Тем самым мы получили и более ясный план пред­стоящего пути возвращения к истокам внутренней возможности онтологии.

***§ 6. Изначальная основа обоснования метафизики***

Интерпретация сущности познания вообще и его конечности в частнос­ти в итоге дает следующий результат: конечное созерцание (чувственность) как таковое нуждается в определении со стороны рассудка. С другой сторо­ны, и конечный рассудок сам по себе зависим от созерцания; «Ведь слова понятны лишь в том случае, если им соответствует нечто в созерцании»[[24]](#endnote-24).Потому, когда Кант говорит: «Ни одну из этих способностей [чувствен­ность или рассудок] нельзя предпочесть другой»[[25]](#endnote-25), - то кажется, что это противоречит тому, что он все-таки определяет созерцание как фундамен­тальную характеристику познания. Но необходимая принадлежность чув­ственности и рассудка сущностному единству конечного познания не ис­ключает, но предполагает возможность иерархии, если мышление в струк­турном отношении опирается на созерцание как на ведущий акт представ­ления. Когда мы пытаемся проникнуть во внутренний смысл кантовской проблематики, именно эта иерархичность не позволяет пренебрегать взаимосвязанностью чувственности и рассудка, быть ей сглаженной в безраз­личной корреляции содержания и формы.

Может показаться, что в деле возвращения к изначальной основе воз­можности конечного познания достаточно констатировать простую и взаи­мосвязанную двойственность его элементов. Тем паче, что сам Кант ясно ориентировал "возникновение" (Entspringen) нашего познания на "два ос­новных источника души". «Наше познание исходит из двух основных ис­точников души, из которых первый - это восприятие представлений (рецептивность впечатлений), второй же - способность познавать через эти пред­ставления предмет (спонтанность понятий)»[[26]](#endnote-26). Кант говорит и еще четче: «кроме двух этих источников познания» (чувственности и рассудка), у нас нет «никакого иного»[[27]](#endnote-27).

Но эта двоякость источников не есть простое соседство: лишь в предопределенном их структурой единении обоих конечное познание может соответствовать своей сущности. «Лишь из их соединения может возник­нуть познание»[[28]](#endnote-28). Единство этого единения, однако, не является итогом по­зднейшего сцепливания этих элементов; наоборот, именно то, что соединяет их, этот "синтез", и позволяет возникнуть элементам в их взаимосвязаннос­ти и единстве. Если же конечное познание имеет свою сущность именно в изначальном синтезе основных источников, а обоснование метафизики должно продвигаться к сущностному основанию конечного познания, то нельзя упустить того, что уже при предварительном обозначении "двух ос­новных источников" дается указание на их первичное основание, т. е. на их изначальное единство.

Ведь и сам Кант и во "Введении" к *Критике чистого разума,* и в ее за­ключении добавляет к простому перечислению двух основных источников заслуживающую внимания характеристику: «Лишь поскольку это кажется необходимым для введения или предварительного напоминания, следует указать, что имеются два ствола человеческого познания, вырастающие, возможно, из сообщного, но нам неизвестного корня, а именно - *чувствен­ность* и *рассудок.* Через первую - предметы нам даются, через вторую -мыслятся»[[29]](#endnote-29). «Мы довольствуемся здесь завершением нашего дела, а имен­но - наброском лишь *архитектоники* любого познания из *чистого разума,* и начинаем от той точки, где разветвляется всеобщий корень нашей способ­ности познания, и выделяются два ствола, один из которых *- разум.* Япони­маю здесь под разумом высшую способность познания в целом и, следова­тельно, противополагаю рациональное эмпирическому»[[30]](#endnote-30). "Эмпирическое" указывает здесь на опытно вос-принимающее, рецептивность, чувственность как таковую.

"Источники" здесь постигаются как "стволы", исходящие из некоторо­го общего корня. Но в то время, как в первом положении "сообщный ко­рень" обозначается как "возможный", во втором, "всеобщий корень" ут­верждается как действительный. Тем не менее, в обоих случаях на этот ко­рень лишь указывается. Кант его не только не исследует, но даже обознача­ет как "нам неизвестный". Отсюда выясняется нечто существенное для об­щего характера кантовского обоснования метафизики: она не ведет к ясной как солнце абсолютной очевидности первого положения или принципа, но идет и сознательно указует в непознанное. Это - философствующее обосно­вание философии.

*II.* *СПОСОБ РАСКРЫТИЯ ИСТОКА*

***§ 7. Разметка стадий обоснования онтологии.***

Обоснование (Begründung) метафизики - это набросок внутренней воз­можности априорного синтеза; его сущность должна быть определена, а ее возникновение из ее изначального основания предъявлено. Разъяснением существа конечного познания и означением основных его источников было описано измерение раскрытия сущностного истока. Тем самым, однако, вопрос о внутренней возможности априорного синтетического познания од­новременно получил большую значимость и сложность.

Итогом предварительного разбора проблемы обоснования метафизики было следующее[[31]](#endnote-31): познание сущего возможно лишь на основании пред­шествующего свободного от опыта познания бытийного состава сущего. Если конечное познание, о чьей конечности как раз и спрашивается, по сво­ей сущности является вос-принимающе определяющим созерцанием сущего, то для того, чтобы было возможно конечное познание сущего, оно должно основываться на предшествующем любому восприятию познании бытия су­щего. Следовательно, для возможности конечного познания сущего необ­ходимым является не-воспринимающее (мнимо неконечное) познание, по­добное "творческому" созерцанию (Anschauen).

Так вопрос о возможности априорного синтеза конкретизируется в сле­дующем: как конечное существо, как таковое находящееся среди сущего и определенное к его воспринятию, может познавать сущее до какого бы то ни было воспринятия, т. е. созерцать и не быть-таки его "творцом"? Иначе говоря: как, согласно собственному бытийному составу, должно быть этому конечному существу, чтобы было возможно это свободное от опыта уста­новление (Beibringen) бытийного состава сущего, т. е. онтологический синтез?

Однако, если вопрос о возможности априорного синтеза ставится так, а каждое познание как конечное состоит из двух названных элементов, т. е. само является синтезом, то вопрос о возможности априорного синтеза неко­торым образом усложняется. Ведь этот синтез не идентичен с вышеназванным веритативным синтезом, касающимся исключительно онтического познания.

Онтологический синтез, как познание вообще, уже синтетичен, так что обоснование должно начинаться выявлением чистых элементов (чистое со­зерцание и чистое мышление) чистого познания. Затем следует прояснить, какой характер имеет изначальное сущностное единство этих чистых эле­ментов, т. е. чистый веритативный синтез. Ведь его природа должна быть такова, чтобы он мог a priori определять чистое созерцание. Присущие ему понятия не только по своей понятийной форме, но и по своему содержанию должны иметь доопытное происхождение. Это, однако, значит, что необходимо присущий чистому веритативному синтезу чистый предикативный синтез является предикативным синтезом особого рода. Потому в проблеме априорного синтеза как синтеза онтологического вопрос о сущности "онто­логических предикатов" занимает центральное место.

Вопрос же о внутренней возможности сущностного единства чистого веритативного синтеза, однако, сдвигается еще глубже - к прояснению из­начальной основы внутренней возможности этого синтеза. Лишь через рас­крытие сущности чистого синтеза из его основы обретается понимание то­го, в какой мере онтологическое познание может быть условием возможности онтического. Тем самым определяется (umgrenzt sich) полное существо онтологической истины.

Таким образом, обоснование онтологии проходит пять стадий, обозна­чаемых следующим образом:

1) Сущностные элементы чистого познания. 2) Сущностное единство чистого познания. 3) Внутренняя возможность сущностного единства онто­логического синтеза. 4) Основа внутренней возможности онтологического синтеза. 5) Полное сущностное определение онтологического познания.

***§ 8.******Метод раскрытия истока***

Уже предварительная характеристика сущностного строения здания ко­нечного познания выказывает в нем богатство взаимосвязанных структур синтеза. Поскольку же чистый веритативный синтез содержит идею некоего не-конечного познания, вопрос о возможности онтологии для конечного су­щества усложняется. Выходит, что, следуя к изначальному основанию ос­новных источников конечного познания и их возможному единству, мы направлялись в неизвестное.

Учитывая такой характер ведущей проблемы и измерения ее возможно­го исследования, не удивительно, что способ раскрытия истока и метод воз­вращения к изначальному основанию поначалу будут неопределенными. Полнота их определенности будет вырастать только по мере продвижения в дотоле сокрытую область, при разборе раскрывающегося там. Ведь область раскрытия истока есть не что иное, как человеческая "душа" (mens sive animus). Ее исследование (Erschließung) отводят "психологии". Но посколь­ку при этом дело идет и об истолковании "познания", чей сущностью обыкновенно выступает суждение (λόγος), то этому открывающему исследова­нию души должна быть причастна и логика. Для внешнего взгляда "психо­логия" и "логика" делят между собой задачу, т. е. оспаривают друг у друга первенство и при этом необходимым образом расширяются и преобразу­ются.

Однако по рассмотрению, с одной стороны, изначальности и необы­чайности того, что ищет Кант, а, с другой стороны, сомнительности тради­ционных, вообще не приложимых к подобной проблематике "логики" и "психологии", представляется безнадежным делом искать обретения сущ­ественного в кантовском обосновании метафизики на путях "логической" или "психологической" постановки вопроса, или же на пути их формально­го объединения. То, что "трансцендентальная психология" есть лишь выра­жение, фиксирующее некое затруднение, становится ясно, как только пони­мают, какие принципиальные и методические затруднения стоят на пути оп­ределения конечного человеческого существа.

Остается лишь одно: оставить открытым метод раскрытия истока, по­спешно не втискивая его в традиционную или выдуманную дисциплину. При этом оставлении-открытым (Offenlassen) характера метода, естествен­но, должно помнить сказанное самим Кантом о его работе непосредственно по завершению *Критики чистого разума:* «Такого рода исследование (Nach­forschung) всегда будет трудным»[[32]](#endnote-32).

Тем не менее необходимым является общее обозначение принципиального методического характера этого обоснования метафизики. Тип этого исследования может быть определен как "аналитика" в самом широком смысле. Оно касается чистого конечного разума в перспективе того, как он из основы своего существа делает возможным онтологический синтез. По­тому Кант и называет "Критику" "изучением нашей внутренней приро­ды"[[33]](#endnote-33). Это раскрытие сущности человеческого существования, однако, явля­ется "для философов даже долгом"viii.

При этом "аналитика" - это не разрешение в смысле разбиения чистого конечного разума на элементы, но, напротив, "разрешение" как оживляю­щее освобождение ростка онтологии. Она раскрывает те условия, которые позволяют прорасти онтологии как целому, согласно ее внутренним воз­можностям. Такая аналитика, по собственным словам Канта, есть "самим разумом принесение к свету" того, "что произведено исключительно из себя самого разумом"[[34]](#endnote-34). Так аналитика становится предоставлением возможнос­ти увидеть генезис сущности чистого конечного разума из его собственной основы.

Потому такая аналитика заключает в себе и набрасывающее предвос­хищение внутренней сущности конечного чистого разума в ее полноте. Лишь в подобном конструктивном проникновении (Durchkonstruieren) в эту сущность становится зримой сущностное строение онтологии. Будучи рас­крыто таким способом, оно одновременно определит и конструкцию необ­ходимого для него фундамента. Это набрасывающее раскрытие целого, того, что делает возможной онтологию в ее сущности, приводит метафизи­ку к ее основанию и той почве, где она укоренена как неизбывная человечес­кая "страсть"[[35]](#endnote-35) ("Heimsuchung").

**В. ПРОЕКТ ВНУТРЕННЕЙ ВОЗМОЖНОСТИ ОНТОЛОГИИ:**

**СТАДИИ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ.**

В этом месте интерпретации "Критики" следует еще раз и с большой точностью удостовериться в ведущей проблеме. Был задан вопрос о сущ­ностной возможности онтологического синтеза. Будучи развернутым, воп­рос звучит так: как возможно для конечного человеческого существа изна­чально перешагивать (трансцендировать) сущее, каковое не только им са­мим не сотворено, но от которого зависит и сама возможность его экзистирования как человеческого существа? Проблема возможности онтологии, таким образом, является вопросом о сущности и сущностной основе трансценденции предварительного разумения бытия. Потому проблема транс­цендентального, т.е. образующего трансценденцию, синтеза может быть поставлена и так: как сообразно своей внутренней сущности должно быть конечному существу, называемому нами человеком, чтобы оно вообще могло быть открытым сущему, которым оно само не является, и которое поэтому должно само быть способным предъявлять себя?

Стадии ответа на этот вопрос уже были указаны выше[[36]](#endnote-36). Теперь следует проследовать им в частностях, но не претендуя на полноту исчерпывающей интерпретации. При этом мы следуем внутреннему движению кантовского обоснования, хотя и не придерживаясь его собственного расклада и форму­лировок. Следует отступить за них, чтобы суметь оценить пригодность, оправданность и ограниченность внешней архитектоники *Критики чистого разума,* исходя из изначального понимания внутренней направленности обоснования.

ПЕРВАЯ СТАДИЯ ОБОСНОВАНИЯ

**Сущностные элементы чистого познания**

Если мы должны показать сущность априорного синтетического позна­ния, то сначала следует прояснить состав его необходимых элементов. Как познание, трансцендентальный синтез должен быть созерцанием, и как ап­риорное познание - чистым созерцанием. Как присущее конечности челове­ка чистое познание, чистое созерцание должно необходимо определяться чистым мышлением.

*а) Чистое созерцание в конечном познании*

***§ 9.******Прояснение пространства и времени как чистых созерцаний***

Возможно ли в конечном познании сущего найти нечто подобное чис­тому созерцанию? Этот вопрос касается непосредственной, хотя и безопыт­ной, возможности встречи (Begegnenlassen) с единичным. Ведь чистое созер­цание именно как конечное есть вос-принимающее представливание. Одна­ко воспринимаемое в этом случае, когда дело идет о познании бытия, а не сущего, не может быть в качестве наличного подающим себя сущим. На­против, чисто вос-принимающее представление должно само подавать себе представимое (Vorstellbares). Потому чистое созерцание должно быть опре­деленным образом "творческим".

Представляемое в чистом созерцании не есть сущее (не предмет, не яв­ляющееся сущее), но и не есть просто ничто. Тем настоятельнее следует оп­ределиться с тем, что представляется в чистом созерцании, и лишь для него характерным способом, и как следует ограничить, в соответствии с пред­ставляемым, способ его представления.

Как чистые созерцания Кантом устанавливаются пространство и вре­мя. Сначала следует показать в связи с пространством, как оно дает о себе знать в конечном познании сущего, и в чем, соответственно этому, можно собственно выявить его сущность.

Кант приступает к сущностному раскрытию пространства и времени, пред­посылая негативную характеристику феномена образующейся в ней позитивной.

Не случайно то, что эта сущностная характеристика начинается нега­тивным образом. Она начинается отрицательным высказыванием, что про­странство и время не суть это и то, т. к. должное быть схваченным позитив­но предварительно и по-существу уже известно; причем не столько познано, сколько определенным образом истолковано превратно. Пространство, т. е. отношения наряду-, сверху- и позади- одно другого не обнаруживаются где-то "здесь" или "там". Пространство не есть наличная среди иного сущего вещь, не "эмпирическое представление", т. е. не есть представляемое в по­добном представлении. Ведь для того, чтобы наличное смогло выказать се­бя как протяженное в определенных пространственных отношениях, про­странство должно прежде всякого вос-принимающего постижения налично­го уже быть открытым. Оно должно быть представлено как то, "в чем" только и может встретиться наличное: пространство для конечного челове­ческого познания есть необходимое и изначальное, т. е. чистое, представляемое.

Поскольку же это представляемое "имеет значимость" "для любого" единичного пространственного отношения, то, кажется, что оно есть пред­ставление, которое "значит для многих", т. е. понятие. Опять-таки, сущ­ностный анализ того, что здесь представляется как пространство, раскрыва­ет свойственный этому представляемому способ представления. Простра­нство не есть, как, вновь негативно, говорит Кант, "дискурсивное" пред­ставление. Единство пространства не собирается связью многих единичных пространственных отношений, и не выстраивается сравнивающим их рас­смотрением. Единство пространства - это не единство понятия, но един­ство чего-то в самом себе уникально единого (einzig Eines). Многие единич­ные пространства суть лишь ограничения единого пространства. Оно же не есть лишь нечто ограничиваемое: ведь сами ограничивающие границы сущностно относятся к нему, т. е. пространственны. Это единое пространство является вполне самим собой в каждой своей части. Представление пространства есть, таким образом, непосредственное представление некоторого уникально единого, т. е. созерцание. Поэтому существо созерцания должно быть определено как repraesentatio singularis. Ведь пространство, согласно выше сказанному, есть данное созерцаемое в чистом созерцании.

Однако чистое созерцание как созерцание должно не просто непосред­ственно подавать созерцаемое, но в его полноте (ganz). Это чистое созерца­ние не есть воспринятие только какой-то части: одновременно с ограниче­ниями показывается и целое. «Пространство представляется как бесконеч­ная данная величина»[[37]](#endnote-37). Пространство есть величина (Groβe), что, однако, не значит - оно есть "столь и столь великое (Groβes)"; поэтому "бесконеч­ная величина" также не значит - "беспредельно" великое. "Величина" здесь означает величинность, которая только и делает возможным столь и столь количественно великое ("Quantitäten"). «"Сколько" (Quantum), в котором только и может быть определено всякое количество (Quantität), в рассмот­рении множества частей является неопределенным и континуальным: про­странством и временем»[[38]](#endnote-38).

То, что эта величинность "бесконечна", означает в таком случае: про­странство не то чтобы отлично от своих определенных единичных частей по степени и богатству соположений (Zusammensetzung), но бесконечно, т. е. сущностно различно. Оно имеется до любых частей как возможное для ог­раничения единое целое. Таковое не имеет, подобно общности понятия, множественное единичное "под собой", но "в себе" - как уже в нем самом созерцаемое. Это чистое созерцание целого всегда подает и "части". Представление подобной "бесконечной" величинности как данной есть, таким образом, подающее созерцание. Поскольку это единое целое может быть дано сразу, это представление позволяет возникнуть его вообще представимому, и потому зовется "изначальным" представлением[[39]](#endnote-39).

Следовательно, несомненно, что чистое созерцание обладает своим данным созерцаемым: так, что как раз оно само и дает его в созерцании и через таковое. Данное созерцаемое, конечно, не является наличным сущим, и само не постигается тематически в этом чистом созерцании. В обхожде­нии с вещами и в их воспринятии их пространственные отношения хотя и "созерцаются", но в принципе не имеются в виду как таковые. Данное со­зерцаемое в чистом созерцании предстает предварительному обозрению непредметно и нетематично. Предварительно обозревается при этом единое целое, которое делает возможным структурирование множественного, как имеющегося наряду-с-, под- и за-. То, что созерцается в этом "способе со­зерцать", не есть просто ничто.

Уже из вышесказанного может быть сделан вывод, что дальнейшее про­яснение "изначально представляемого" в чистом созерцании окажется воз­можным лишь в том случае, если удастся еще более однозначно прояснить то, в каком смысле чистое созерцание является "изначальным", т. е. как оно позволяет возникнуть своему созерцаемому (Angeschautes).

***§ 10. Время как универсальное чистое созерцаниеix***

Чистое созерцание отыскивается как сущностный элемент онтологичес­кого познания, на котором зиждется опыт сущего. Пространство же, как чистое созерцание, подает лишь целое тех отношений, в которых упорядо­чиваются события воздействия на внешние чувства. Однако одновременно мы находим данности "внутреннего чувства", которые не обнаруживают ни пространственной оформленности, ни пространственных связей, но прояв­ляются лишь как смена состояний нашей души (представлений, стремлений, настроений). То, на что мы первоначально, пусть непредметно и нетематично, обращаем внимание в опыте этих явлений - это чистая последователь­ность (das reine Nacheinander). Поэтому время есть «форма внутреннего чувства, т. е. процесса созерцания нас самих и нашего внутреннего состоя­ния»[[40]](#endnote-40). Время определяет «отношение представлений в нашем внутреннем состоянии»[[41]](#endnote-41). «... время не может быть определением внешних явлений; оно не относится ни к внешнему виду (Gestalt), ни к положению и т.п.»[[42]](#endnote-42)

Так два чистых созерцания - пространство и время - наделяются раз­личными областями опыта, и поначалу кажется невозможным найти чистое созерцание, которое конституировало бы любое познание бытия доступного опыту сущего и тем позволяло бы универсально поставить проблему он­тологического познания. Но сразу за отнесением этих чистых созерцаний к двум областям явлений Кант утверждает следующее: «Время - это априор­ное формальное условие всех явлений вообще»[[43]](#endnote-43). Следовательно, время имеет первенство перед пространством. И как универсальное чистое созер­цание оно должно стать ведущим и основным сущностным элементом чис­того, образующего трансценденцию познания.

Наша интерпретация должна показать, как время через отдельные стадии обоснования метафизики все более и более выдвигается в срединный пункт и только так изначальнее, чем это было возможно для предварительного указания в трансцендентальной эстетике, раскрывает свое собственное существо.

Как же Кант обосновывает это первенство времени как универсального чистого созерцания? Поначалу может показаться, что Кант отрицает нали­чие у внешних явлений временных определений, тогда как именно там обы­денный опыт, в ходе светил и в естественных процессах вообще (рост и от­мирание), обнаруживает время, причем столь непосредственно, что время отождествляется с "небом". Однако Кант не просто оспаривает у внешних явлений временную определенность: ведь время утверждается им и как фор­мальное условие a priori всех явлений. Один тезис отнимает внутривременность у физически наличного, другой - придает ему ее. Как можно объеди­нить эти противоположные высказывания? Если Кант ограничивает время как чистое созерцание данностями внутреннего чувства, т. е. представлени­ями в самом широком смысле, то именно в этом ограничении заключается расширение области возможного для него, внутри которой оно может дей­ствовать как предварительный способ созерцания. Среди представлений есть и такие, которые, как представления, делают возможной встречу с тем сущим, каковым само представляющее существо не является. Потому кантовское размышление и избирает этот путь:

Поскольку все представления как состояния представления непосред­ственно происходят во времени, то и представляемое в представлении как таковое принадлежит времени. Кроме непосредственной внутривременности представления, мы имеем опосредованную внутривременность представ­ляемого, т. е. тех "представлений", которые определены через внешнее чув­ство. Т. к. внешние явления внутривременны лишь опосредованно, то им определенным образом свойственно временное определение, а определен­ным - нет. Аргументация от внутривременности внешнего процесса созер­цания как процесса психического к внутривременности в нем созерцаемого существенно облегчается для Канта двузначностью выражения "созерца­ние", или "представление"; ведь это выражение, в одном случае, полагает состояние души, но одновременно и то, что оно как состояние души имеет предметом.

Подтверждается ли это обоснование универсальности времени как чис­того созерцания, а тем самым - его центральной онтологической функции, может ли оно быть решающим, отказывается ли при этом пространству как чистому созерцанию в возможности быть центральной онтологической функцией - эти вопросы пока остаются открытыми[[44]](#endnote-44).

Говоря в общем, обоснование универсальности времени как чистого созерцания возможно лишь в том случае, если, хотя и пространство, и время как чистые созерцания, равно принадлежат "субъекту", время будет прису­щим субъекту изначальнее, нежели пространство. Непосредственно ограни­ченное данностями внутреннего чувства время, тем не менее, лишь тогда окажется онтологически более универсальным, если субъективность субъ­екта состоит в открытости сущему. Чем субъективнее время, тем изначаль­нее и полнее способность субъекта снимать свои границы (Einschränkung).

Универсальная онтологическая функция, которую Кант с самого нача­ла обоснования приписывает времени, таким образом, может быть вполне оправдана лишь тем, что именно [раскрытие] самого времени, причем в его онтологической функции, т. е. как сущностной составной части чистого он­тологического познания, будет приводить нас к более изначальному опре­делению сущности субъективности[[45]](#endnote-45).

"Трансцендентальная эстетика" имеет задачей выявление онтологичес­кого αϊσθησις'а, который делает возможным "априорное раскрытие" бытия сущего. Поскольку в любом познании первенство сохраняется за созерца­нием, то мы установили «одну из необходимых частей для разрешения об­щей задачи трансцендентальной философии»[[46]](#endnote-46) (онтологии).

Как при малейшем упускании значения чистого созерцания как сущ­ностного элемента онтологического познания, так и при изолирующей ин­терпретации элемента будет невозможным выявить этот элемент даже в его элементарной функции. Не отказ от трансцендентальной эстетики как от предварительной формулировки проблемы, но удержание и конкретизация ее проблематики должно быть подлинной целью проводимого Кантом обоснования; иначе говоря, это, без сомнения, и есть сама его задача.

Сначала, однако, следует в том же изолирующем рассмотрении устано­вить второй сущностный элемент чистого конечного познания: чистое мышление.

*b) Чистое мышление в конечном познании*

***§ 11. Чистое понятие рассудка (ноция)***

Другой элемент конечного человеческого познания - это мышление, ко­торое, как определяющее представление, направлено на созерцаемое в со­зерцании и, таким образом, служит исключительно созерцанию. Предмет созерцания, всегда единичный, однако, определяется как "такой-то и такой-то" в "общем представлении", т. е. в понятии. Поэтому конечное мыслящее созерцание - это познание через понятия; чистое познание есть чистое со­зерцание через чистые понятия. Это следует доказать, если вообще желают удостовериться в полноте сущностного состава чистого познания. Но что­бы суметь найти такие чистые понятия, прежде всего необходимо проя­снить, что под этим названием отыскивается.

В представлении, скажем, липы, бука или ели как деревьев, единичное созерцаемое определяется как такое-то и такое-то в перспективе "имеющего значение для многого". Эта "многозначность" хотя и означает представле­ние как понятие, но не касается изначальной сущности такового. Ведь "многозначность" как производная характеристика, зиждется, со своей стороны, на том, что в понятии представляется единое, в котором совпадают многие предметы. Понятийное представление есть предоставление возможности совпадения многого в этом одном. Потому единство этого единого должно предвосхищающим образом усматриваться и учитываться для лю­бого определяющего высказывания о многом. Предварительное усмотрение единого, в котором должно совпадать многое, есть принципиальный акт образования понятий. Кант называет его "рефлексией". Она есть «размыш­ление о том, как различные представления могут быть схвачены в одном сознании»[[47]](#endnote-47).

Подобное размышление выделяет охватывающее многое единство как таковое, так что в связи с этим единством сравнивается многое (Komparation); при этом отстраняется все не сообразующееся с удерживае­мым единым (абстракция в кантовском смысле). Представляемое в поня­тийном представлении - это «одно представление, поскольку оно может со­держаться в различных»[[48]](#endnote-48). В понятии не просто представляется нечто фактически присущее многому, но это присущее, по мере его соответствия, т. е. в его единстве. Это охватывающее единое как представляемое является по­нятием, и потому Кант по праву пишет: «Говорить о всеобщих или об об­щих понятиях - просто тавтология»[[49]](#endnote-49).

Поскольку представление преобразуется в понятие в принципиальном акте предварительного усмотрения значащего для многого единого, по Канту - в рефлексии, то понятия также зовутся рефлексивными (reflektierte), т. е. возникающими из рефлексии, представлениями. Понятийный характер представления - что его представляемое имеет форму значащего для мно­гого единого - всегда возникает из рефлексии. Однако то, что при этом, по своему материальному содержанию (Wasgehalt), является определяющим единым, преимущественно вырастает из эмпирически сравнивающего и отвлекающе отстраняющегося акта созерцания. Потому исток материаль­ного содержания таких эмпирических понятий не есть проблема.

В случае же "чистого понятия", напротив, отыскивается "рефлек­сивное" представление, чье материальное содержание сущностным образом не может быть считано с явлений. Потому его содержание должно обретать a priori. Понятия, которые и по своему содержанию даны a priori, Кант на­зывает ноциями, conceptus dati a priori[[50]](#endnote-50).

Имеются ли подобные понятия? Преднаходимы ли они доопытно в че­ловеческом рассудке? Как рассудок, сам являясь лишь зависимым от пода­ющего созерцания, пустой функцией связывания, может давать материаль­ное содержание? И может ли вполне в рассудке быть найдено такое данное представляемое нечто (Was), если он, как это имеет место сейчас, будет изо­лирован от всякого созерцания? Если рассудок сам по себе должен быть ис­током не только формы всякого понятия как такового, но также и содержа­ния определенных понятий, то этот исток может заключаться лишь в прин­ципиальном акте образования понятий как таковом - в рефлексии.

Всякое определение нечто как нечто (суждение) содержит «единство де­ятельности, упорядочивающей различные представления под одно общее (gemeinschaftliche)»[[51]](#endnote-51). Эта деятельность рефлектирующего единения, однако, возможна лишь в том случае, если она уже проводится в предвосхищающем усматривании единства, лишь в свете которого единение вообще возможно. Следовательно, само рефлектирование, совершенно отстраняясь от того, что в понятии есть результат его деятельности, является предварительным представлением определяющего (führende) единение единства как такового. Если же в самом рефлектировании уже заложено представливание единства, то это значит: сущностной структуре принципиального акта рассудка при­суще представливание единства.

Сущность рассудка - это изначальное схватывание (Begreifen). В струк­туре деятельности рассудка как представляющего единения уже имеются представления определяющего единства. Эти представляемые единства суть содержание чистых понятий. Материальное содержимое этих понятий есть, соответственно, делающее единение возможным единство. Потому пред­ставление этих единств само по себе, на основании своего специфического содержимого, уже a priori является понятийным. Чистому понятию не нужно содействие понятийной формы. Оно само в изначальном смысле является ею.

Поэтому чистые понятия не возникают впервые через акт рефлексии, они не суть рефлексивные понятия, но изначально принадлежат к сущност­ной структуре рефлексии, т.е. суть *в, совместно* и *для* рефлексии действую­щие представления - рефлектирующие понятия. «Вообще все понятия, отку­да бы они не черпали свою материю, суть рефлексивные; т.е. в логическое отношение значимости для многого приведенное представление. Следова­тельно, это понятия, чей целостный смысл есть не что иное, как [конституирование] той или иной рефлексии, под которые подводятся (unterworfen) имеющие место представления. Они могут называться поняти­ями рефлексии (conceptus reflectens); и поскольку любой тип рефлексии име­ет место в суждении, то они становятся собственно деятельностью рассудка, которая сама по себе, как основание возможности судить, ориентирована в суждении на [структуру] отношения»[[52]](#endnote-52).

Так что в рассудке как таковом имеются чистые понятия, и "анализ са­мой способности рассудка" должен прояснить эти соконституирующие сущ­ностную структуру рефлексии представления.

***§ 12. Ноции как онтологические предикаты (категории)***

Чистый рассудок сам по себе предоставляет многообразное, чистые единства возможного единения. Но если возможные способы единения (суждения) составляют завершенную связность, т.е. завершенную природу самого рассудка, тогда систематическое целое многообразия чистых поня­тий следует искать в чистом рассудке. Это целое есть система предикатов, применяемых в чистом познании, т.е. высказываемых о бытии сущего. Чис­тые понятия имеют характер онтологических предикатов, издавна называ­емых "категориями". Потому таблица суждений является истоком катего­рий и их таблицей.

Этот исток категорий много раз подвергался и будет вновь и вновь подвергаться сомнению. Главный упор делается на сомнительность самого изначального истока - таблицы суждений как таковой и достаточности ее обоснования. На деле же Кант не выводит многообразие функций суждения из сущности рассудка. Напротив, он предлагает готовую таблицу, разделен­ную на четыре "главных момента": количество, качество, соотношение, мо­дальность[[53]](#endnote-53). Действительно ли и насколько эти четыре момента зиждятся на сущности рассудка - им не показываетсяx. Могут ли они вообще быть чисто формально-логически обоснованы - в этом можно усомниться.

Тогда, однако, становится вообще неясным, какой характер имеет эта таблица суждений. Колеблется и сам Кант, называя ее то "трансценденталь­ной таблицей"[[54]](#endnote-54), то "логической таблицей суждений"[[55]](#endnote-55). Так не возвращает­ся ли кантовский упрек аристотелевской таблице категорий к его собствен­ной таблице суждений?

Мы не собираемся здесь решать, являются ли, и если да - то насколько, разнообразные упреки в адрес кантовской таблицы суждений оправдан­ными, и касаются ли они ее принципиального изъяна, но лишь укажем, что подобная критика таблицы суждений, как предполагаемая критика изна­чального истока категорий, в принципе уже упускает решающую проблему. Ведь категории не только фактически не выводятся из таблицы суждений: они вообще не выводимы из нее. Пока это невозможно показать, поскольку на теперешней стадии разъяснения изолированных элементов чистого по­знания сущность и идея категорий вообще еще не может быть определена и даже проблематизирована.

И если сейчас вопрос об истоке категорий принципиально еще не может быть задан, то в перспективе подготовки вопроса о возможности онтологи­ческого познания таблице суждений должно иметь и другую функцию, не­жели вышеуказанная.

Кажется, легко ограничиться задачей, которую ставит 1-я стадия обос­нования. Ведь что может быть доступнее выделения элементов чистого по­знания, чистого созерцания и чистого мышления, в их сопоставлении? Од­нако при этом изолировании с самого начала не должно упускаться из виду, что проблемой здесь для нас является конечное чистое познание. В соответ­ствии с вышесказанным, это значит: второй элемент, чистое мышление, за­нимает сущностно служебное положение по отношению к созерцанию. Следовательно, чистому мышлению сущностным образом, не случайно и не дополнительно, присуща отнесенность к чистому созерцанию. Если чистое понятие первоначально постигается как ноция, то этим второй элемент чис­того познания еще вовсе не обретается в своей элементарной характернос­ти, но, напротив, лишается своего решающего сущностного момента - внутренней связи с созерцанием. Потому чистое понятие как ноция является лишь фрагментом второго элемента чистого познания.

Поскольку чистый рассудок не рассматривается в отношении своей сущности, т.е. своей чистой связанности с созерцанием, исток ноций как онтологических предикатов вовсе не может быть раскрыт. Потому таблица суждений не является "истоком категорий", но исключительно "руково­дством к открытию всех понятий рассудка". В ней должно иметься указание на завершенное целое чистых понятий; но дать раскрытие полной сущности чистых понятий как категорий она не может. Правда, здесь остается откры­тым, может ли таблица суждений, как ее вводит и раскрывает Кант, взять на себя хотя бы эту ограниченную функцию разметки систематического единства чистых понятий рассудка.

Из показанного становится вполне очевидным: чем радикальнее попыт­ка изолировать чистые элементы конечного познания, тем глубже невоз­можность подобного изолирования и явственнее - отнесенность чистого мышления к созерцанию. Так, однако, проявляется искусственность первой попытки характеристики чистого познания. Ведь чистые понятия могут быть определены как онтологические предикаты лишь в том случае, если они понимаются из *сущностного единства* конечного чистого познания.

ВТОРАЯ СТАДИЯ ОБОСНОВАНИЯ

**Сущностное единство чистого познания**

Изолированные чистые элементы чистого познания суть: время как универсальное чистое созерцание и ноции как мыслимое в чистом мышле­нии. Однако, если изолирующему рассмотрению не удается вполне постичь элементы как таковые, то это вовсе не значит, что их единство должно об­ретаться посредством некоего привходящего связывания изолированных частей. Если же мы не желаем останавливаться на негативной характерис­тике того, что это единство не может быть связью между элементами, привносимой лишь дополнительно, то тем самым обостряется и проблема сущ­ностного единства чистого познания.

Конечность познания проявляет своеобразную внутреннюю отнесен­ность мышления к созерцанию, или даже необходимость определения по­следнего через первое. Взаимосвязанность элементов указывает на то, что их единство не может быть "после" них самих, но уже должно иметься в них "до", быть для них основополагающим. Это единство как изначальное так объединяет элементы, что как раз в этом единении элементы как таковые возникают и через него удерживаются в своем единстве. Насколько же уда­ется Канту, исходя из изолированных элементов, все-таки сделать видимым это изначальное единство?

Кант дает первое, подготавливающее все дальнейшие разъяснения ука­зание на изначальное сущностное единство чистых элементов в третьем раз­деле первой основной части "Аналитики понятий", имеющей название "О чистых понятиях рассудка или категориях"[[56]](#endnote-56). Понимание этого параграфа является ключевым для понимания *Критики чистого разума* как обоснова­ния метафизики.

Поскольку ноции, присущие конечности познания, сущностно связаны с чистым созерцанием, а эта связанность чистого созерцания и чистого мышления составляет сущностное единство чистого познания, то сущност­ное определение категории вообще одновременно является выяснением внутренней возможности сущностного единства онтологического познания. Теперь следует представить кантовский ответ на вопрос о сущностном единстве чистого познания посредством интерпретации названной части. Прежде, однако, необходимо несколько подробнее прояснить сам этот вопрос.

***§ 13. Вопрос о сущностном единстве чистого познания.***

Если элементы конечного чистого познания сущностно взаимосвязаны, то уже это препятствует "присоединению" к ним их единства дополнитель­ным собиранием. Предшествующее изолирование как раз отставляет в сокрытость и забвение это основополагающее для элементов единство и его характер. Если же анализ придерживается направленности на раскрытие из­начального единства, то и это еще не гарантирует его полного постижения. Напротив, при той последовательности, с которой исполнялось изолирова­ние, и при еще более отчетливо выступившей специфичности второго эле­мента, следует ожидать, что изолирование окажется окончательным, так что более будет невозможным раскрытие этого единства из его собственно­го истока.

То, что единство не есть итог составления элементов, но само должно быть изначально единящим, проявляется в его обозначении как "синтеза".

Однако в полной структуре конечного познания многообразные синте­зы необходимо согласуются (eingespielt) друг с другом[[57]](#endnote-57). Веритативному синтезу свойственен предикативный, в который, в свою очередь, встроен апофантический. Какой из этих синтезов имеется в виду, когда спрашивает­ся о сущностном единстве чистого познания? Очевидно - веритативный; ведь как раз он имеет дело с единством созерцания и мышления. Но в него необходимым образом включены и остальные.

Сущностным единством чистого познания должно образовываться единство совместности всех структурных синтезов в целом. Таким образом, веритативный синтез удерживает первенство в вопросе о сущностном един­стве чистого познания лишь постольку, поскольку в нем концентрируется проблема синтеза. Это не исключает, однако, что она с равной необходи­мостью ориентирована на другие формы синтеза. К тому же в вопросе о сущностном единстве онтологического синтеза дело идет о *чистом* веритативном синтезе. Ставится вопрос об изначальном соединении чистого универсального созерцания (времени) и чистого мышления (ноции). Но уже в себе чистое созерцание - как представление единого целого - есть нечто подобное созерцающему единению. Потому Кант по праву говорит о "си­нопсисе" в созерцании[[58]](#endnote-58). Вместе с тем и анализ ноции как "рефлектирующего понятия" показал, что чистое мышление как представливание чистых единств в себе изначально является "дающим единство" и в этом смысле - „синтетическим”.

Проблема чистого веритативного, или онтологического, синтеза, следовательно, заключается в вопросе: что есть изначальный (веритативный) „синтез” чистого синопсиса и чистого рефлектирующего (предикативного) синтеза? Уже из формы этого вопроса можно определить, что искомый син­тез должен иметь совершенно особый характер: единить в себе то, что уже имеет синтетическую структуру. Искомый синтез должен с самого начала содействовать собственно единимым формам "синтеза" и "синопсиса": он должен изначально образовать эти формы в их единении.

***§ 14. Онтологический синтез.***

Вопрос о сущностном единстве чистого созерцания и чистого мышле­ния возникает из предварительного изолирования этих элементов. Поэтому характер им свойственного единства вначале может быть намечен так, что будет показано, как каждый из этих элементов структурно нуждается в дру­гом. Они выказывают в себе места соединений (Fugen), выдающие их свя­занность друг с другом. Веритативный синтез в таком случае является тем, что не только связывается в этих связях, со-единяющих элементы, но и тем, что впервые "связывает" эти связи.

Поэтому Кант вводит сущностную характеристику сущностного един­ства чистого познания следующим указанием: «Напротив, трансценден­тальная логика предполагает априорное многообразие чувственности, пре­доставляемое ей трансцендентальной эстетикой как материал для чистых понятий рассудка, без которого они не имели бы никакого содержания, т.е. были бы совершенно пусты. Ведь пространство и время содержат в себе многообразие чистого априорного созерцания, но в то же время они принадлежат условиям рецептивности нашей души, единственно под которыми возможно получить представления о предметах, и которые, следовательно, всегда должны аффицировать и понятие о таковых. Однако спонтанность нашего мышления требует, чтобы это многообразие прежде было извест­ным образом просмотрено, усвоено и объединено для получения из него знания. Я называю эту деятельность синтезом»[[59]](#endnote-59).

Взаимосвязанность чистого созерцания и чистого мышления поначалу вводится здесь в примечательно внешней форме. Строго говоря, не "транс­цендентальная логика" "пред-полагает" чистое многообразие времени, но это пред-лежащее присуще самой сущностной структуре чистого мышле­ния, анализируемого трансцендентальной логикой. Соответственно, не столько трансцендентальная эстетика "предоставляет" чистое многооб­разие, сколько чистое созерцание само по себе (vom Hause aus) является предоставляющим, причем по отношению к чистому мышлению.

Это чистое предоставление (Dargebot) вводится даже отчетливей, чем "аффицирование", причем имеется в виду не аффектация через чувства. По­скольку эта аффектация "всегда" присуща чистому познанию, это значит: наше чистое мышление всегда предшествует на него воздействующему вре­мени. Как это возможно *-* поначалу остается темным.

При этой сущностной зависимости нашего чистого мышления от чис­того многообразного, конечность нашего мышления "требует", чтобы это многообразное подчинялось самому мышлению, т.е. ему как понятийно оп­ределяющему. Однако, чтобы чистое созерцание могло быть определено чи­стыми понятиями, его многообразное должно избежать рассеяния, т.е. быть просмотренным и объединенным. Это взаимное себя-друг-для-друга-предоставление происходит в той деятельности, которую Кант вообще называет синтезом. В нем, сами по себе, смыкаются оба чистых элемен­та; он сочленяет взаимно соответствующие соединения, тем самым составляя сущностное единство чистого познания.

Этот синтез не есть ни дело созерцания, ни мышления. Он, как бы "опосредующим" образом находясь "между" ними, состоит в родстве с обо­ими. Потому он должен разделять с элементами их основной характер, т.е. быть представлением. «Синтез вообще, как мы увидим далее, есть исключи­тельно действие способности *воображения,* слепой, хотя и необходимой функции души, без которой мы вовсе не имели бы знания, хотя мы и редко сознаем ее действие в нас»[[60]](#endnote-60).

Этим указывается прежде всего на то, что, очевидно, все, раскрываю­щееся нам в структурах синтеза в сущностном строении познания, является действием способности воображения. Однако теперь, в частности и по преи­муществу, дело идет о сущностном единстве чистого познания, т.е. о "чис­том синтезе". Чистым он называется, «если многообразное дано a priori»[[61]](#endnote-61).Таким образом, чистый синтез входит в то, что, как синопсис, единит в чи­стом созерцании.

Вместе с тем, однако, им необходимо должно иметься в виду и ведущее единство. Следовательно, чистому синтезу свойственно и то, что он, как представляющее единение, с самого начала представляет присущее ему единство как таковое, т.е. в общем. Общее представление (Allgemein-Vorstellen) этого ему сущностно присущего единства значит: чистый синтез при­водит в нем представляемое единство к понятию, которое дает единство ему самому. Так что чистый синтез действует чисто синоптически в чистом со­зерцании и, вместе с тем, чисто рефлектирующе - в чистом мышлении. От­сюда следует, что единство полной сущности чистого познания имеет три составляющие:

«Первое, что нам должно быть дано для априорного познания всех предметов, есть *многообразие* чистого созерцания; *синтез* этого многообраз­ия через способность воображения - это второе; но он еще не дает знания. Понятия, сообщающие этому чистому синтезу *единство,* и состоящие ис­ключительно в представлении этого необходимого синтетического един­ства, составляют третье условие для познания являющегося предмета и ос­новываются на рассудке»[[62]](#endnote-62).

В этой тройственности чистый синтез воображения занимает среднее место. Что, однако, не ограничивается внешним смыслом простого упоми­нания воображения в перечислении условий чистого познания между пер­вым и третьим. Напротив, срединным, центральным, это место является структурно. В нем смыкаются и связываются чистый синопсис и чистый рефлектирующий синтез. Эта друг-в-друге-связанность выражается для Канта так, что он утверждает тождественность чистого синтеза в син­тетическом (Syn-haften) созерцания и рассудка.

«Та же функция, какая придает различным представлениям единство *в одном суждении,* также дает единство чистому синтезу различных представ­лений *в одном созерцании:* это единство, выраженное в общей форме, назы­вается чистым понятием рассудка»[[63]](#endnote-63). Этой тождественностью синтетической функции Кант имеет в виду не пустую идентичность действующего пов­сюду формального связывания, но изначально полную целостность многоч­ленного, одновременно как созерцание и как мышление действующего еди­нения и установления единства (Einheitgebens). Значит, ранее названные ви­ды синтеза - формальный апофантический функции суждения и предикативный понятийной рефлексии - взаимосвязаны в сущностно-структурирующем единство конечного познания веритативном синтезе созерцания и мышления. Тождественность здесь значит: сущностная структурная взаимо­связанность (Zusammengehörigkeit).

«Следовательно, тот же рассудок, и притом теми же актами, которыми он, при посредстве аналитического единства, создает логическую форму суждения в понятиях, также привносит, посредством синтетического един­ства многообразия в созерцании вообще, в свои представления трансцен­дентальное содержание...»[[64]](#endnote-64) Теперь проявляющееся как сущностное един­ство чистого познания весьма отдалено от пустой простоты последнего принципа. Напротив, оно проявляется как многообразная деятельность, пока остающаяся темной как в своем характере как деятельности, так и в структурированности своего единения. Эта характеристика сущностного единства онтологического познания не может являться заключением, но должно быть настоящим *началом* обоснования онтологического познания. Это обоснование ставит задачей прояснение чистого синтеза как такового. Но его сущность как деятельности может быть выявлена лишь рассмотре­нием синтеза в самом его возникновении. Только теперь, из оформляющей­ся темы обоснования, показывается, почему обоснование онтологического познания должно стать раскрытием истока чистого синтеза, т.е. синтеза в самой возможности его возникновения.

Поскольку теперь обоснование метафизики вступает в стадию, где «сам исследуемый предмет глубоко сокрыт»[[65]](#endnote-65), так что жалобы на темноту при­ниматься не могут, следует особо задержаться на методическом осмыслении теперешнего местоположения обоснования и предстоящего ему дальнейше­го пути.

***§ 15. Проблема категорий и роль трансцендентальной логики***

Проблема сущностного единства онтологического познания впервые предоставляет почву для определения сущности категории. Поскольку она не только и не столько должна, как следует из ее названия, быть способом "высказывания", σχήμα τοΰ λόγου, но и, следуя своей собственной сущнос­ти, выступать как σχήμα τοΰ őντος, то она не может функционировать как "элемент" (ноция) чистого познания: в ней должно находиться и знание о бытии сущего. Однако познание бытия является единством чистого созер­цания и чистого мышления. Так что принципиальным в сущности катего­рии будет именно чистая созерцательность ноции.

"Метафизическая экспозиция" чистого созерцания была задачей транс­цендентальной эстетики. Прояснение другого элемента чистого познания, чистого мышления, выпало на долю трансцендентальной логики, а именно - аналитики понятий. Проблема сущностного единства чистого позна­ния вывела исследование за границы изолированного рассмотрения элемен­тов, причем чистый синтез не достался на долю ни чистому созерцанию, ни чистому мышлению. Потому предстоящее прояснение истока чистого син­теза не может быть ни трансцендентально-эстетическим, ни трансценден­тально-логическим. Соответственно, категория не является ни проблемой трансцендентальной эстетики, ни трансцендентальной логики.

Но на какую трансцендентальную дисциплину тогда приходится разъ­яснение центральной проблемы возможности онтологии? Кант так и не опознает этот вопрос. Он предписывает "Аналитике понятия" не только прояснение чистого понятия как элемента чистого познания, но и определе­ние и обоснование сущностного единства чистого познания. Тем самым ло­гика получает безусловное преимущество перед эстетикой, хотя, с другой стороны, именно созерцание являет собой первичное в целом познания.

Это несоответствие, для сохранения ясности проблематики следующих стадий обоснования метафизики, нуждается в объяснении. Это объяснение тем неотложнее, что при интерпретации *Критики чистого разума* постоянно возникает искушение понимать ее как "логику чистого познания", даже если созерцанию, а тем самым и трансцендентальной эстетике, и выде­ляются относительные полномочия.

В конце концов, первенство трансцендентальной логики в целом обос­нования metaphysica generalis в определенном смысле оправдано. Но имен­но потому интерпретация должна освободиться от кантовской архитекто­ники и проблематизировать идею трансцендентальной логики.

Прежде всего следует установить, насколько прав был Кант в "Анали­тике понятий", разбирая не только разъяснение второго элемента чистого познания, но и проблему единства обоих элементов.

Если сущность мышления определяется его служебной зависимостью от созерцания, то верно понимаемая аналитика чистого мышления должна именно характер этой связи как таковой сделать своей проблемой. То, что это происходит у Канта, есть свидетельство того, что его темой здесь явля­ется конечность мышления. Если первенству трансцендентальной логики придается этот смысл, то отсюда следует что угодно, но не умаление функ­ции трансцендентальной эстетики и, тем более, не ее полное исключение. Напротив, с осознанием основания первенства трансцендентальной логики само оно подвешивается, конечно, не в пользу трансцендентальной эстети­ки, но для постановки вопроса, который возвращает центральную пробле­му сущностного единства онтологического познания и его основывания на изначальный базис.

Благодаря тому, что Кант предписывает "Аналитике понятий" также и разъяснение условий и принципов их "употребления", необходимо тематизируется и зависимость чистого мышления от созерцания. Однако при этом вопрос о сущностном единстве чистого познания всегда ставится с опорой на элемент мышления. Эта тенденция имеет постоянную поддержку благо­даря тому, что категория, в основе своей содержащая проблему сущностно­го единства, вместе с тем всегда является в качестве ноции как чистого по­нятия рассудка.

Это усугубляется еще тем, что Кант при этой первичной ориентации на элемент мышления должен был апеллировать к общим знаниям о мышле­нии вообще, почерпнутым из традиционной формальной логики. Потому то, что, будучи развернутым на уровне трансцендентального, ведет к проб­леме чистого понятия как категории, получает характер логического, пусть даже трансцендентально-логического, разъяснения.

Кроме того, ориентация на логос и рацио, в соответствии с их значени­ем в западной метафизике, при ее обосновании преобладает с самого на­чала, что и выражается в определении этого обоснования как "Критики чистого разума".

И последнее: для архитектонического овладения и представления «пестрой ткани человеческого знания»[[66]](#endnote-66), собственно и выявляемой аналити­кой "Критики", Кант нуждался в определенной школьной структуре, кото­рую создаваемая логика чистого познания верно унаследовала от формаль­ной логики.

Сколь бы естественным не было это многообразное господство "логи­ки" в *Критике чистого разума,* последующая интерпретация дальнейших и решающих стадий обоснования онтологии должна проникнуть сквозь архи­тектонику внешнего порядка проблем и характера их выражения и прояс­нить внутреннюю направленность проблематики, собственно обуславли­вающую форму кантовского изложения.

ТРЕТЬЯ СТАДИЯ ОБОСНОВАНИЯ

**Внутренняя возможность сущностного единства**

**онтологического синтеза**

Однозначный, на первый взгляд, ответ на вопрос о сущностном един­стве онтологического познания при ближайшем определении этого един­ства постепенно преобразовался в проблему возможности подобного едине­ния. Чистое созерцание и чистое мышление a priori должны смыкаться в чистом синтезе.

Каким должен быть сам чистый синтез для осуществления подобного единения? Теперь следует исследовать чистый синтез в отношении того, чтобы он выказал свою способность объединять время и ноцию. Исследова­ние изначального формирования сущностного единства онтологического познания есть смысл и задача кантовской "Трансцендентальной дедукции категорий".

Если же принципиальной целью "дедукции" является аналитическое раскрытие основной структуры чистого синтеза, то ее собственное содер­жание невыразимо ее изложением как "quaestio Juris". "Quaestio Juris" по­этому с самого начала не может приниматься в качестве руководства к ин­терпретации этой центральной части "Критики". Скорее наоборот, мотив и значение юридической формулы трансцендентальной дедукции должны быть объяснены из ее собственной проблематики.

По причинам, излагаемым позднее[[67]](#endnote-67), наша интерпретация придержива­ется исключительно разработки трансцендентальной дедукции в 1-ом изда­нии. Кант неоднократно указывает на "трудность" трансцендентальной де­дукции и пытается "устранить" ее "смутность". Многообразие и перепле­тенность различных связей все более выявляющиеся в содержании самой проблемы с самого начала не позволяют Канту удовольствоваться един­ственным подходом к дедукции и успокоиться, найдя единственный путь ее проведения. Но эти многократные попытки ее проведения также показы­вают, что Кант все еще не может совладать со своей задачей. Часто лишь уже в ходе [разработки] внезапно ясно усматривается и говорится, к какой цели стремится трансцендентальная дедукция. С другой стороны, то, что может быть предъявлено лишь через аналитическое раскрытие, выносится вперед во всего лишь "предварительном рассмотрении". Внутренняя много­сторонность проблемы служит причиной и тому, что нередко тем структур­ным отношениям (Bezüge), чье объяснение представляет собой особенную сложность, уделяется чрезмерно большое внимание, что, соответственно, ведет к преувеличению их действительной значимости. Особо это относится к разъяснению чистого мышления в целом сущностного единства чистого познания.

Последующая интерпретация не стремится подробно по отдельности проходить перепутанные пути трансцендентальной дедукции, но пытается выявить изначальную направленность самой проблематики. Поэтому пре­жде всего искомым здесь будет прояснение собственной цели трансценден­тальной дедукции в отношении к ведущей проблеме обоснования метафизики.

***§ 16. Прояснение трансценденции конечного разума***

***как основная цель трансцендентальной дедукции***

Конечное познающее существо способно относиться к сущему, кото­рым оно само не является и которое оно не сотворило, лишь в том случае, если это уже наличное сущее само по себе может обнаруживаться для него (begegnen). Однако для того, чтобы оно могло выявиться как то сущее, кото­рое оно есть, оно изначально уже должно быть вообще "познано" как су­щее, т.е. в отношении своего бытийного состава. А это значит: онтологическое, здесь - предонтологическое, познание есть условие возможности то­го, что конечному существу вообще может "*пред*-стоять"(entgegenstehen)\* некое сущее. Конечное существо нуждается в этой принципиальной способ­ности разрешающего возможность "*пред*-стояния" обращения-к...

В этом изначальном обращении конечное существо впервые устанавли­вает себе "пространство раскрытия" (Spielraum), внутри которого нечто мо­жет ему "соответствовать". Изначально держаться такого рода "пространства раскрытия", его изначально образовывать, есть не что иное, как трансценденция, которая отличает всякое конечное отношение к сущему. Если же возможность онтологического познания основывается на чистом синтезе, а онтологическое познание как раз и составляет разрешение воз­можности *пред*-стояния нечто... (Entgegenstehenlassen von...), тогда чистый синтез должен открываться как то, что связывает и поддерживает единое целое внутреннего сущностного строения трансценденции. Так что через прояснение этой структуры чистого синтеза должно раскрыться внутреннее существо конечности разума.

Конечное познание - это вос-принимающее созерцание. Как таковое, оно нуждается в определяющем мышлении. Потому в проблеме единства онтологического познания чистое мышление претендует на центральное значение, несмотря на то, и даже именно по причине того преимущества, которым обладает созерцание во всяком познании.

К какому сущностному служению призвано чистое мышление в своем служебном положении? Чему оно служит внутри осуществления возмож­ным сущностного строения трансценденции? Именно этот, по видимости, опять-таки, изолированный вопрос о сущности чистого мышления должен вести ко внутренней сути проблемы сущностного единства.

Не случайно в "Переходе к трансцендентальной дедукции категорий"[[68]](#endnote-68) Кант дает указание на ясно усматриваемую конечность нашего представле­ния, и именно - на конечность чистого познающего [представления]; «ведь о его каузальности через волю речь здесь совсем не ведется». Вопрос, скорее, таков: на какое действие в связи с сущим, к которому оно относится, спо­собно представление как таковое (für sich). Кант говорит, что "представле­ние само по себе" (an sich) "не производит свой предмет в его существова­нии". Наше познание онтически не является творческим; оно не способно само из себя производить сущее. Кант по ходу разъяснения трансценден­тальной дедукции указывает, что «вне *нашего* познания *мы* не имеем ничего, что могли бы противоположить этому познанию, как ему соответствую­щее»[[69]](#endnote-69).

Если, согласно этому, наше познание, как конечное, должно быть вос­принимающим созерцанием, то недостаточно лишь признать это. Ведь лишь теперь и возникает проблема: что делает возможным эту, вовсе не очевидную, способность воспринятия сущего?

Но ясно то, что сущее может само выступать к нам, т.е. показывать се­бя как противостоящее. Если же мы не властны над наличным бытием (Vor­handensein) сущего, то как раз определенность его воспринятием требует то­го, чтобы сущему с самого начала постоянно предоставлялась возможность *пред*-стояния.

Лишь в способности *пред*-оставления нечто..., разрешения возможности выявления предметным, (Gegenstehenlassen von...) - во впервые образующем чистое соответствие (Korrespondenz) обращении-к..., может исполниться воспринимающее созерцание. А что же есть то, возможность *пред*-стояния чего нами самими (von uns aus) здесь разрешается? Оно не может быть сущим. Однако, если это не сущее, то оно есть ничто. Лишь в том случае, если "*пред*-оставление нечто..." есть себя выдвигание (Sichhineinhalten) в "нич­то", представление позволяет выявить на месте "ничто" и внутри него не-ничто, т.е. нечто подобное сущему, в случае если таковое эмпирически про­являет себя. В любом случае это "ничто" не есть nihil absolutum. Как соот­носится оно с этим "*пред*-оставлением нечто...", и следует разъяснить.

Если конечность, так же ясно, как у Канта, устанавливается началом трансценденции, то именно сегодня вовсю гремящий и со слишком малым пониманием проблемы хвалимый "поворот к объекту" уже не представля­ется столь необходимым для избегания мнимого "субъективного идеализ­ма". Скорее, существо конечности неизбежно подталкивает к вопросу об ус­ловиях возможности предварительной обращенности к объекту, т.е. к воп­росу о сущности необходимого здесь онтологического обращения к предме­ту вообще. Так в трансцендентальной дедукции, т.е. в связи с задачей выяс­нения внутренней возможности онтологического познания, Кантом впервые ставится решающий вопрос.

«Здесь необходимо уяснить себе то, что имеется в виду выражением "предмет представления"»[[70]](#endnote-70). Следует исследовать, каков характер того, что здесь поднимается в чистом "*пред*-оставлении". «Однако мы обнаруживаем, что наша мысль о связи любого познания с его предметом некоторым обра­зом необходима: ведь предмет рассматривается как то, что есть напротив, оказывает сопротивление, (dawider), так что наши познания не случайны или произвольны, но определены некоторым образом a priori... »[[71]](#endnote-71). В "*пред*­оставлении" как таковом проявляется нечто, "что есть напротив", нечто "противостоящее".

Для выявления этой противоположенности, сопротивления, (Widerstän-digkeit) Кант обращается к непосредственно данному. Он не отказывается от более подробного описания собственной структуры этой противополо­женности. Но следует заметить: речь здесь идет не о противоположенности, сопротивлении, чего-то сущего, не о притоке ощущений, но о предваритель­ном противостоянии бытия. Предметное предметов "сопровождается" при­нуждением ("необходимостью" ("Notwendigkeit")). Через него все встречаю­щееся с самого начала приводится в согласие, лишь в связи с которым оно может оказаться и несогласованным. В этом предварительном и постоян­ном приведении к единству, таким образом, и состоит удерживание един­ства. Однако представливание представливающе единящего единства есть сущность того способа представления, который Кант называет понятием. Оно обозначает "сознание" как представление единства[[72]](#endnote-72). "*Пред*-оставление нечто...", следовательно, является "пра-понятием" и, поскольку понятийное представление приписывается рассудку, - первичным актом, пра-деянием, рассудка. Он же, как завершенное целое, содержит в себе многообразие спо­собов единения. Таким образом, чистый рассудок выявляется как способ­ность "*пред*-оставления нечто...". Рассудок как целое изначально задает противостоящее случайному. Представляя изначальное единство, и имен­но - как единящее, он сам представляет себе нечто обязательное, с самого начала устанавливающее правила для любой возможной совместности [связи]. «Ведь *правилом* называется представление всеобщего условия, согласно которому может быть положено (следовательно, по одному и тому же плану) какое-либо многообразие»[[73]](#endnote-73). Понятие, «будь оно сколь угодно не­совершенным или темным», «по своей форме всегда есть нечто всеобщее, есть то, что служит правилу»[[74]](#endnote-74) xi.

Однако чистые понятия (conceptus reflectentes) суть те, которые имеют подобные правящие единства своим единственным содержанием. Они не только служат правилу, но, как чистые представления, впервые дают нечто "правилосообразное" (Regelhaftes). Так, лишь в связи с прояснением "пред­оставления", Кант обретает изначальное понятие рассудка. «Теперь мы можем его охарактеризовать как *способность правил.* Это обозначение плодот­ворнее и ближе его сущности»[[75]](#endnote-75).

Если же именно рассудок должен делать возможным "*пред*-оставление", коль скоро он способен все, что только ни доставит ему "созерцание", сразу упорядочить, то не объявляется ли он тем самым высшей способ­ностью? Не превращается ли здесь слуга в господина? Как тогда обстоит де­ло с его служебным положением, которое до сих пор выдавалось за его сущ­ность и за собственный показатель его конечности? Не забыл ли Кант, если его разъяснение рассудка как способности правил соответствует сущности такового, как раз при разборе центральной проблематики трансценденталь­ной дедукции об этой конечности рассудка?

И если это не так, поскольку именно эта конечность разума ставит, оп­ределяет и лежит в основе самой проблемы возможности метафизики вооб­ще, как тогда выявляющееся теперь главенствующее положение рассудка может быть приведено в согласие с его служебным положением? Выходит ли, что его господство и власть, проявляющие себя в "*пред*-оставлении" правила единства, в основе своей - служение? Быть может, он руководит такой службой, что тем самым в самой своей сути выдает конечность, именно в "*пред*-оставлении" выказывая изначальнейшую нужду конечного существа?

Именно так. Рассудок есть высшая способность - в конечности; есть ко­нечное в высшей степени. И, следовательно, именно в "*пред*-оставлении" как пра-деянии чистого рассудка должна отчетливейшим образом высвечи­ваться его зависимость от созерцания. Конечно, это последнее должно быть не эмпирическим, но чистым созерцанием.

Лишь поскольку чистый рассудок как рассудок является слугой *чистого* созерцания, он может быть господином *эмпирического* созерцания.

Однако само чистое созерцание, в свою очередь, является конечной су­щностью, причем по преимуществу. И только в своем сущностном структу­рном единстве чистое созерцание и чистое мышление могут обнаружить полноту их конечности, которая проявляется как трансценденция. Если же чистый синтез изначально объединяет элементы чистого познания, то рас­крытие полной синтетической структуры чистого синтеза должно быть той задачей, разрешение которой только и может привести к цели трансценден­тальной дедукции: к прояснению трансценденции.

***§ 17. Два пути трансцендентальной дедукции***

Из определения проблематики онтологического познания раскрылся смысл трансцендентальной дедукции. Она есть аналитическое раскрытие структурного целого чистого синтеза. Это истолкование трансценденталь­ной дедукции поначалу мало соответствует ее буквальному понятию. Ка­жется, что оно даже противоречит собственному кантовскому однозначно­му разъяснению того, что есть дедукция. Однако, до того как об этом мо­жет быть принято какое-то решение, нам должно проследовать пути осуществления трансцендентальной дедукции и тем самым представить ее конкретно. Проделывая это, наша интерпретация сосредоточится на разборе "третьего раздела"[[76]](#endnote-76) "Дедукции чистых понятий рассудка", в котором Кант представляет дедукцию "во взаимосвязи"[[77]](#endnote-77).

Заглавие этого раздела ясно выражает то, что проблема внутренней возможности онтологического познания есть не что иное, как раскрытие трансценденции. Согласно заголовку дедукция исследует "отношение рас­судка к предметам вообще и возможность познавать их a priori". Чтобы по­нять тот двойственный путь, на который Кант направляет дедукцию, долж­но вновь вспомнить об ее задаче.

Сущее становится доступным для конечного существа лишь на основа­нии заранее себя обращающего (sich zuwendenden) "*пред*-оставления". Оно заранее заключает все сущее, которое может встретиться [этому конечному существу] в горизонт единства возможной взаимосвязанности. Это a priori единящее единство должно предвосхищать встречающееся, обнаруживаю­щее себя. Само же встречающееся уже заранее является охваченным гори­зонтом времени, что удерживается в чистом созерцании. Предвосхищающе единящее единство чистого рассудка должно поэтому уже с самого начала соединяться с чистым созерцанием.

Это a priori единое целое чистого созерцания и чистого рассудка "обра­зует" пространство раскрытия (Spielraum) "*пред*-оставления", внутри кото­рого можно встретить любое сущее. В отношении этого целого трансцен­денции следует показать, что чистый рассудок и чистое созерцание a priori зависимы друг от друга, и как это имеет место.

Это доказательство внутренней возможности трансценденции, очевид­но, может быть проведено двумя путями.

Один - тот, где изложение начинает с чистого рассудка и через проясне­ние его сущности выявляет глубинную отнесенность такового ко времени. Этот первый путь начинается как бы "сверху", от рассудка, и ведет "вниз", к созерцанию (А 116-120).

Второй путь идет "снизу вверх"[[78]](#endnote-78), от созерцания к чистому рассудку (А 120-128).

На обоих путях осуществляется выявление "обоих крайних звеньев, со­бственно - чувственности и рассудка", которые должны «необходимо со­единяться друг с другом»[[79]](#endnote-79). Существенно здесь не столько линеарно мысли­мое увязывание двух способностей, но структурное прояснение их сущност­ного единства. Решающим будет то, в чем они вообще могут соединяться. На обоих путях, по мере надобности, должен быть отслежен, и тем самым открыт как таковой, этот объединяющий средний член. На этом пути "вос- и нисхождения" (Hin- und Hergang) от одного конца к другому происходит раскрытие чистого синтеза. Этот двоякий путь дедукции и должно теперь представить; естественно, лишь в основных чертах.

*а) Первый путь*

Должна быть раскрыта необходимая отнесенность чистого рассудка к чистому созерцанию, чтобы чистый синтез, опосредующее обе способности единство, выявился как посредник. Это требует того, чтобы чистый рассу­док, как исходный пункт первого пути, был разъяснен таким образом, что­бы из его структуры стала видной отнесенность к чистому синтезу, а тем са­мым - к чистому созерцанию.

Поэтому "дедукция" есть все что угодно, но только не дедуктивно-ло­гическое обнаружение названных связей рассудка с чистым синтезом и с чистым созерцанием. Напротив, дедукция уже в своем замысле принимает во внимание целое чистого конечного познания. Удерживая эту перспекти­ву, конкретизирующее выделение связующих целое структурных отноше­ний продвигается от одного элемента к другому. Без направляющего прови­дения конечности трансценденции любое положение трансцендентальной дедукции будет непонятным.

Характер "напротив" (das Dawider), делающий возможным *пред*стояние, проявляется в пред-положении единства. В этом представлении единства са­мо представление открыто себе как себя относящее к единству, а именно - как то тождественное, которое удерживается в деятельности чистого пред­ставления единства[[80]](#endnote-80). Лишь при открытости того, что именно то, что пред­ставляет единство как таковое, есть то, в отношении чего единящее един­ство удерживается как упорядочивающее, этому представлению может неч­то соответствовать (entgegenkommen). Лишь в таком "обращении" встреча­ющееся может «нас как-то коснуться»[[81]](#endnote-81).

Представление единства как чистое мышление необходимо имеет ха­рактер "я мыслю". Чистое понятие как сознание единства вообще необхо­димо есть чистое самосознание. Это чистое сознание единства не исполняет­ся лишь фактически, от случая к случаю, но должно быть возможным всег­да. Оно существенным образом есть "я способен" ("ich vermag"). «Это чис­тое, изначальное, неизменное сознание я называю трансцендентальной ап­перцепцией»[[82]](#endnote-82). *Пред*-оставляющее представление единства зиждется на этой апперцепции *«как на способности»*[[83]](#endnote-83).Ведь лишь как постоянно свободное "я могу" это "я мыслю" способно дать возможность этому "напро­тив" единства подняться как ему предстоящему, иначе: связывание (Bindung) является возможным лишь в случае сущностно свободного отношения (Verhalten). Чистый рассудок в своем изначальном пред-положении един­ства действует как трансцендентальная апперцепция.

Что же представляется в этом пред-полагаемом через апперцепцию единстве? Быть может все сущее разом, в смысле totum simul, которое созер­цается intuitus originarius, первичной интуицией? Но ведь это чистое мышле­ние все-таки конечно, и как таковое вообще не может само по себе через свое представление противоположить себе сущее, тем более все сущее разом в его единстве. Представляемое единство лишь ожидает выступающее, об­наруживающее себя, сущее; как таким образом ожидающее оно делает воз­можной встречу различных выказывающих себя предметов. Это единство как не-онтическое несет в себе сущностную направленность (Tendenz) к соединению еще не объединенного. Потому Кант после прояснения трансцендентальной апперцепции говорит о представляемом в ней един­стве: «она предполагает синтез, или же заключает его в себе»[[84]](#endnote-84).

Примечательно, что Кант колеблется здесь при решении вопроса об однозначном определении структурного отношения единства к единящему синтезу. В любом случае, последний необходимым образом присущ перво­му. Единство по своей природе является единящим. Это значит: представле­ние единства исполняется как единение, для чьей структурной целостности требуется предвосхищение (Vorhabe) единства. Кант не боится сказать, что трансцендентальная апперцепция "предполагает" синтез.

Уже из второй стадии обоснования следовало, что любой синтез есть - действие способности воображения. Т.е. трансцендентальная апперцепция сущностным образом связана с чистой способностью воображения. Она, как чистая, не может пред-ставлять что-либо эмпирически данное, в отно­шении чего она была бы лишь репродуктивной, но как чистая способность воображения необходимо является a priori образующей, т.е. чисто продук­тивной. Чисто продуктивную способность воображения Кант также назы­вает "трансцендентальной". «Следовательно, принцип необходимого един­ства чистого (продуктивного) синтеза способности воображения перед (vor) ап­перцепцией есть основа возможности всякого познания, в частности - опыта»[[85]](#endnote-85).

Что значит здесь "перед апперцепцией"? Хочет ли Кант сказать: чистый синтез поставлен перед трансцендентальной апперцепцией в порядке обос­нования возможности чистого познания? Это толкование согласовывалось бы с вышеприведенным высказыванием, что апперцепция "предполагает" чистый синтез.

Или же "перед" означает все-таки нечто другое? На деле, Кант употреб­ляет "перед" в значении, которое только и придает всему предложению ре­шающий структурный смысл, так что одновременно из него исходит само искомое истолкование. Кант как-то говорит «о предмете перед совершенно другим созерцанием»[[86]](#endnote-86). Будет одновременно поверхностным и слабым из­менять в этом месте "перед" на "для" ("für"), тем более если вспомнить о латинском выражении coram intuitu intellectuali, также употребляемом Кан­том[[87]](#endnote-87). Если понимать "перед" в приведенном предложении как coram\*, тог­да как раз и прояснится характер структурного единства трансценденталь­ной апперцепции и чистой способности воображения. Соответственно это­му, представление единства сущностным образом пред-полагает для себя [в качестве осуществляемого значимого] единящее единство, т.е. представле­ние в себе является объединяющим.

Однако чистый синтез должен объединять a priori. То, что он объеди­няет, должно быть a priori для него дано. Но первоначально чисто принимающе подающее универсальное созерцание - это время. Потому чистая спо­собность воображения должна быть связана с ним сущностным образом. Лишь так она раскрывается как посредник между трансцендентальной ап­перцепцией и временем.

Потому всем разъяснениям трансцендентальной дедукции Кант предпо­сылает "общее замечание", «которое должно положить в основу всему по­следующему исследованию»[[88]](#endnote-88). Оно говорит, что все «модификации души... подчинены времени», «в котором все они должны быть упорядочены, связа­ны и соотнесены»[[89]](#endnote-89). Здесь прежде всего обращает на себя внимание то, что Кант ни на первом, ни на втором пути не разъясняет априорную сущност­ную связанность чистой способности воображения со временем более под­робно и ясно. Скорее, весь анализ концентрируется на том, чтобы сделать видимой сущностную связанность чистого рассудка с чистым синтезом способности воображения. Ведь через эту связанность очевиднейшим образом выражается его глубинная природа, конечность. Он лишь потому есть рас­судок, что «предполагает или включает» чистую способность воображения. «Рассудок - это единство апперцепции в связи с синтезом способности во­ображения, и это же единство, поскольку оно относится к трансценденталь­ному синтезу способности воображения, есть чистый рассудок»[[90]](#endnote-90).

*b) Второй путь*

Необходимую отнесенность чистого созерцания к чистому рассудку, т.е. опосредующее их единство, чистый синтез, должно выявить в качестве по­средника. Потому второй путь начинается следующими словами: «Теперь мы хотим показать необходимую взаимосвязь рассудка и явлений посред­ством категорий, начав снизу, собственно - с эмпирического»[[91]](#endnote-91).

Даже здесь, где кажется уместным четко выявить чистое условие рецептивности конечного познания, Кант не задерживается на разъяснении чи­стого созерцания (времени), но непосредственно переходит к доказательст­ву того, что хотя "чувство" воспринимает, в нем самом, однако, невозмож­но "иметь" *связность* встречающегося. Она должна испытываться в конеч­ном познании, т. к. конечное существо никогда не имеет сущего как totum simul, но, как здесь однозначно говорит Кант, выявляющееся «встречается в душе как рассеянное и отдельное»[[92]](#endnote-92). Однако, чтобы приходящее могло вы­ступить к нам как находящееся в связанности, первоначально должно быть понято нечто такое, как "связь". А первоначально пред-ставлять связь, зна­чит: прежде всего представляющим образом образовывать нечто как отно­шение вообще. Эта первоначально "образующая" отношения способность есть чистая способность воображения.

Согласно же "общему примечанию"[[93]](#endnote-93), то, где вообще одновременно может происходить соединение и образовываться связь, есть время как чис­тое универсальное созерцание. "Разрешение встречи" (Begegnenlassen) суще­го, которое должно смочь явить себя в своей предметной связности, должно сущностным образом основываться на связанной со временем чистой спо­собности воображения. В чистом образовании определенных отношений ею задается упорядочивающее единение также и того, что первоначально уже есть напротив: сущего, открывающегося нашему воспринятию как бы слу­чайно. Этот горизонт упорядочивающей связности содержит чистое "срод­ство" явлений. «Хотя это и странно, но предшествующее проясняет, что по­средством этой трансцендентальной функции способности воображения становится возможным... даже сродство явлений»[[94]](#endnote-94).

Однако всякое связывание и, в первую очередь, чистое образование единения вообще структурно заключает в себе предварительное представле­ние единства. Это представление должно - дабы чистый синтез действовал a priori - само быть a priori, так, чтобы оно всегда было свойственно всяко­му образованию единства как неизменное тождественное (Eines und Selbi­ges). Это "постоянное и пребывающее" тождественное (Selbst) есть не что иное, как "я" трансцендентальной апперцепции. Подобно тому как всякому эмпирическому созерцанию свойственно время, тому же созерцанию как "разрешению встречи" сущего в его самостоятельном порядке свойственно предварительное образовывание сродства в трансцендентальной способ­ности воображения. К ней, однако, для того, чтобы воспринятие могло быть поддержанным чистым обращением (Zuwendung), т.е. *пред*-оставле­нием нечто, и должна привходить чистая апперцепция[[95]](#endnote-95).

Но первый путь показал, что трансцендентальная апперцепция, кото­рая через сущностное опосредование чистой способности воображения должна привходить к чистому созерцанию, сама не является самостоятель­ной и изолированно наличной и, следовательно, не добавляется к чистой способности воображения лишь потому, что таковая в ней попутно нужда­ется. Напротив, именно эта трансцендентальная апперцепция, со своей сто­роны, как представливание, уже должна иметь при себе образующееся в единении единство. Таким образом, и на втором пути все ведет к тому, что трансцендентальная способность воображения должна выступать как по­средник. «Следовательно, мы имеем чистую способность воображения, как основную способность человеческой души, которая лежит в основе всякого познания a priori. Посредством нее мы приводим [в связь] многообразие со­зерцания, с одной стороны, и [таковое], с другой стороны, в связь с услови­ем необходимого единства чистой апперцепции...»[[96]](#endnote-96)

Троица чистого созерцания, чистой способности воображения и чистой апперцепции уже не ряд соположенных способностей. Трансцендентальная дедукция через раскрытие опосредующего образования чистого синтеза по­казала внутреннюю возможность сущностного единства чистого познания. Она образует чистое "*пред*-оставление нечто...", и, как такое образование, впервые выявляет нечто как горизонт предметности вообще. И поскольку чистое познание тем самым вступает в необходимое для конечного сущест­ва пространство раскрытия, в котором «имеет место любое *отношение* бы­тия или небытия»[[97]](#endnote-97), оно должно называться онтологическим.

Поскольку приметой конечности человека является рассудок, он играет особую роль в дедукции. Но как раз по ходу вос- и нисхождения двух путей он отказывается от своего преимущества, выказывая в этом отказе собст­венную сущность, заключающуюся в том, что он должен основываться на связанном со временем чистом синтезе трансцендентальной способности воображения.

***§ 18.******Внешняя форма трансцендентальной дедукции***

Что является поводом к тому, чтобы трансцендентальная дедукция как "демонстрация" трансценденции принимала форму "quaestio juris"? Чем определяется правомерность и ограниченность этой "юридической" поста­новки вопроса, проявляющейся, правда, лишь в первом введении к транс­цендентальной дедукции, но выпадающей в ее проведении?

Кант употребляет "дедукцию" не в философском значении deductio в отличие от intuitus[[98]](#endnote-98), но так, как понимают выражение "правоведы". При правовом споре "полномочия" подтверждаются, или же в "притязаниях" отказывают. Для этого необходимы две вещи: сначала - установление об­стоятельств дела и объекта спора (quid facti), затем - предъявление того, что законом признается как обоснованное правом (quid juris). Показ правомер­ности притязания юристы называют "дедукцией".

Почему Кант представляет проблему возможности метафизики в форме подобной юридической дедукции? Лежит ли в основе проблемы внутренней возможности онтологии "правовой спор"?

Уже было показано[[99]](#endnote-99), что вопрос о возможности metaphysica generalis (онтологии) возникает для Канта из вопроса о возможности традиционной metaphysica specialis. Цель второй - рационально (исключительно из поня­тий) познать сверхчувственное сущее. В чистых понятиях (категориях) за­ключено притязание на онтическое познание a priori. Имеет ли оно право на это полномочие или нет?

Рассмотрение традиционной метафизики "в ее конечной цели" в отно­шении ее собственной возможности становится правовым спором. Чистому разуму должен быть "учинен процесс", "свидетели" должны быть допроше­ны. Кант говорит о "трибунале"[[100]](#endnote-100). Заключающийся в проблеме онтологи­ческого познания правовой спор требует дедукции, т.е. показа возможнос­ти априорной связываемости чистых понятий с предметами. Поскольку полномочия на употребление этих, не происходящих из опыта понятий не могут быть проверены через апелляцию к их фактическому употреблению, чистые понятия «*всегда* нуждаются в дедукции»[[101]](#endnote-101).

Полномочие категорий должно быть определено через прояснение их существа. Как чистые представления единства в конечном представлении они сущностным образом отнесены к чистому синтезу, а тем самым - к чис­тому созерцанию. Иначе говоря, решение задачи, которая формулируется исключительно как quaestio juris, состоит в раскрытии сущности категорий: они суть не ноции, но чистые понятия, существенным образом связанные с чистой способностью воображения. Однако, поскольку по существу они именно таковы, они-то и составляют *трансценденцию.* Они также принима­ют участие в образовании "*пред*-оставления нечто...". Потому они суть пер­воначальные определенности предметов, т.е. сущего, поскольку оно встре­чается конечному существу.

Через аналитическое прояснение сущности категорий как сущностно необходимых составляющих, т.е. структурирующих связей транс­ценденции, доказывается их "объективная реальность". Однако для того, чтобы понять проблему объективной реальности категорий как проблему трансценденции, необходимо отрешиться от понимания кантовского назва­ния "реальность" (Realität) в смысле сегодняшней "теории познания", сог­ласно которой "реальность" есть то же, что "действительность" (обозначаемая Кантом через "существование" и "экзистенцию"). "Realitas" же скорее, как метко переводит Кант, значит "предметность" [как качественность] (Sachheit) и имеет в виду качественное содержание сущего, которое описы­вается через essentia. Задавая вопрос об объективной реальности категорий, мы спрашиваем о том, может ли представленное в чистых понятиях качест­венно-предметное содержание (Sachgehalt) (реальность) быть определенностью того, что является противостоящим, *пред*стоит,конечному познанию, т.е. сущего как предмета (объекта). Категории объективно реальны, поскольку они присущи онтологическому познанию, которое "образует" трансценден­цию конечного существа, т. е. "*пред*-оставление нечто".

Теперь легко увидеть: если выражение "объективная реальность" ин­терпретируется не из сущности чистого синтеза трансцендентальной спо­собности воображения, которая образует сущностное единство онтологи­ческого познания, но при преимущественной ориентации на выражение "объективная значимость (Gültigkeit)" (употребляемое Кантом в связи с внешней, вводной формулировкой трансцендентальной дедукции как юри­дической постановки вопроса), причем значимость, вопреки смыслу кантовской проблемы, понимается как логическая значимость (Geltung) суждения -решающая проблема тогда совершенно выпадает из видения.

Однако проблема "истока и истины"[[102]](#endnote-102) категорий является вопросом о возможной выявляемости бытия сущего в сущностном единстве онтологи­ческого познания. Но если этот вопрос должен быть конкретно понят и схвачен как проблема, тогда quaestio juris нельзя понимать как вопрос о значимости, тогда он есть лишь формула задачи аналитики трансценден­ции, т.е. чистой феноменологии субъективности субъекта, а именно - ко­нечного субъекта.

Но если как раз через трансцендентальную дедукцию решается принци­пиальная проблема, поводом к которой служила традиционная metaphysica specialis, разве не приходит тогда обоснование на разъясненной теперь ста­дии вообще к цели? И не подтверждает ли уже сказанное права прежнего понимания: при интерпретации *Критики чистого разума* трансценденталь­ную дедукцию следует рассматривать как центральное разъяснение внутри по­зитивной части "Учения о началах"? Для чего нужна еще одна стадия обос­нования онтологического познания? Что требует возвращения к еще более изначальному основанию сущностного единства онтологического познания?

………………………………………….

### Четвертая стадия обоснования

**Основа внутренней возможности онтологического познания**

[***§ 19 Трансценденция и пресуществление чувственным***](http://www.philosophy.ru/library/heideg/kant_met/4-19.html#19#19)

[***§ 20 Образ и схема***](http://www.philosophy.ru/library/heideg/kant_met/4-19.html#20#20)

[***§ 21 Схема и схема-образ***](http://www.philosophy.ru/library/heideg/kant_met/4-19.html#21#21)

[***§ 22 Трансцендентальный схематизм***](http://www.philosophy.ru/library/heideg/kant_met/4-19.html#22#22)

[***§ 23 Схематизм и подведение под понятия***](http://www.philosophy.ru/library/heideg/kant_met/4-19.html#23#23)

Внутренняя возможность онтологического познания раскрывается из специфической целостности состава трансценденции. Его собирающее средоточие есть чистая способность воображения. Кант находит этот итог обоснования не только «странным», но и неоднократно указывает на ту темноту, в которую должны упираться все разъяснения трансцендентальной дедукции. Одновременно, конечно, обоснование онтологического познания стремится — сверх простого означения трансценденции — прояснить его в отношении того, может ли оно выстроиться как систематическое целое предъявления трансценденции (трансцендентальная философия = онтология).

Итак, в трансцендентальной дедукции проблемой становится именно целое онтологического познания в его единстве. При этом на первый план при центральном значении конечности и господстве логического (рационального) способа вопрошания в метафизике выдвигается рассудок, т.е. его отношение к образующему единство средоточию, к чистой способности воображения.

Но если любое познание первично есть созерцание, и конечное созерцание имеет характер воспринятия, то для полного прояснения трансценденции должно быть столь же эксплицитно разъяснена связь трансцендентальной способности воображения и чистого созерцания. И тем самым — связь чистого рассудка с ним. Постановка подобной задачи, однако, требует показа трансцендентальной способности воображения в ее единящей функции и, вместе с тем, формирования трансценденции и ее горизонта в существе его свершения. Обнажение сущностного основания онтологического познания как конечного чистого созерцания Кант предпринимает в разделе, примыкающем к трансцендентальной дедукции и носящем название «О схематизме чистых понятий рассудка» <А 137-147, В 176-187 [126-131]>.

Уже только это указание на систематическое положение главы «О схематизме» в порядке стадий обоснования обнаруживает, что эти одиннадцать страниц *Критики чистого разума* должны составлять принципиальную часть всего обширного труда. Правда, это центральное значение кантовского учения о схематизме может действительно выявиться лишь на основании содержательной интерпретации. Она же должна придерживаться основного вопроса о трансценденции конечного существа.

Сначала Кант повторно вводит проблему в более внешней форме, руководствуясь вопросом о возможности подведении (Subsumtion) явлений под категории. Оправдание подобной постановки вопроса должно, в соответствии с рассмотрением «quaestio juris», проводиться через разработку внутренней динамики проблемы схематизма.

***[§ 19 Трансценденция и пресуществление чувственным (Versinnlichung)](http://www.philosophy.ru/library/heideg/kant_met/4-19.html" \l "0#0)***

Конечное существо может воспринимать сущее лишь в том случае, если это сущее является открытым как уже наличное. Но воспринятие для своего осуществления возможным требует нечто подобное обращению, и не случайного, но такого, которое предваряющим образом делало бы возможной встречу сущего. Однако для того, чтобы сущее смогло предложить себя как таковое, сам горизонт его возможного выявления должен иметь характер предложения (Angebotscharakter). Обращение в себе самом должно быть предвосхищающим установлением того, что может предложить себя.

Однако для того, чтобы горизонт *«пред-оставления»* мог функционировать как таковой, этот характер предложения нуждается в восприимчивости. Доступное восприятию (vernehmlich) — это принимаемое (hinnehmbar) непосредственно в созерцании. Поэтому горизонт как открытое восприятию предложение должен предварительно и постоянно предлагать себя как чистый вид (Anblick). Отсюда следует, что *«пред-оставление»* конечного рассудка должно предлагать в созерцании предметность как таковую, т. е. что чистый рассудок должен основываться в ведущем его и лежащем в его основе (tragenden) чистом созерцании.

Что же необходимо для открытия к восприятию горизонта предваряющего обращения? Так обращающееся конечное существо должно открывать себе для созерцания горизонт, т. е. само по себе «образовывать» вид предлагающего себя. Однако, если чистое созерцание (время), как показала трансцендентальная дедукция, находится в сущностной связи с чистым синтезом, то образовывание вида горизонта осуществляется чистой способностью воображения. Тогда она «образует» не только возможность созерцательного воспринятия горизонта благодаря тому, что, как свободное обращение, «творит» его, но, как образующая в этом смысле, является «образующей» и во втором значении: в том, что она делает вообще возможным «образ» как таковой.

Выражение «образ» следует понимать здесь в изначальном смысле, в соответствии с которым мы говорим, что ландшафт являет прекрасный «образ» (вид), или что собрание представляло собой печальный «образ» (вид). И Кант уже на втором пути дедукции, который исходит из внутренней связи времени с чистой способностью воображения, говорит о способности воображения («имагинации»), что она «должна... приводить в образ» <А 120 [105]>.

Лишь в свершении этого двойного образования (подачи вида) становится зримой основа возможности трансценденции и понятным — необходимо присущий ей характер вида (Anblickscharakter) ее предварительно *представляющего* и предлагающего существа. Но трансценденция как бы и есть сама конечность. Если она в *пред*-оставлении должна сделать зримым в нем образующийся горизонт, а конечное созерцание означает чувственность, то это предложение вида может быть лишь осуществлением горизонта чувственным (Sinnlichmachen). Горизонт трансценденции может образовываться лишь в пресуществлении чувственным (Versinnlichung).

Рассматриваемое со стороны чистого рассудка, *пред-*оставление есть представление единств как таковых, которые упорядочивают всякое единение (чистые понятия). Таким образом, трансценденция образуется в пресуществлении чувственными чистых понятий. И поскольку она является предварительным себя-обращением-к, то это пресуществление чувственным также должно быть чистым.

Чистое пресуществление чувственным свершается как «схематизм». Чистая способность воображения, как образующая схему, дает вид («образ») горизонта трансценденции. Однако то, что этого указания на подобное пресуществление чувственным недостаточно, не говоря уже о том, что оно фактически не может быть доказано, если с самого начала не известно это его сущностное качество, можно понять уже из самой идеи чистого пресуществления чувственным.

Для Канта чувственность — это конечное созерцание. Чистая чувственность должна быть таким созерцанием, которое изначально вос-принимает вообще созерцаемое — прежде любого эмпирического восприятия. Однако конечное созерцание как раз не может создать в процессе созерцания созерцаемое сущее. Поэтому чистое пресуществление чувственным должно быть воспринятием чего-то такого, что впервые образуется в самом этом вое-принятии, следовательно — такого вида, в котором не содержится ничего из сущего.

Какой же характер имеет созерцаемое чистой чувственности? Может ли оно иметь характер «образа»? И что такое образ? Как можно отличить «образующийся» в чистой способности воображения вид, чистую схему, от образа? В каком смысле схема, в конечном счете, все-таки может быть названа «образом»? Без предварительной интерпретации этих феноменов пресуществления чувственным схематизм как основа трансценденции останется сокрытым кромешной тьмой.

***[§ 20. Образ и схема](http://www.philosophy.ru/library/heideg/kant_met/4-19.html" \l "0#0)***

Вообще пресуществление чувственным — это способ, которым конечное существо делает для себя нечто созерцаемым, т.е. может задавать себе вид (образ) чего-либо. В зависимости от того, что и как представляется видению, вид или образ обозначают различное.

Обычно мы называем образом вид определенного сущего, поскольку оно открыто как нечто наличное. Оно предлагает вид. Исходя из этого значения, «образ» также может значить: отображающий вид некоего наличного (отображение), или же вслед-образующий (воспроизводящий) вид некоего более не наличного, или же про-образующий (предвосхищающий) некоего только должного быть осуществленным сущего.

Кроме того, «образ» может иметь довольно широкое значение вида вообще, без определения того, становится ли созерцаемым в этом виде некое сущее или не-сущее.

Кант же употребляет выражение «образ» в трех значениях: непосредственный вид некоего сущего, наличный отображающий вид некоего сущего и вид чего-то вообще. При этом эти значения выражения «образ» особенно не отделяются друг от друга, так что вообще является сомнительным, достаточно ли перечисленных значений и типов образности для прояснения того, что разъясняется Кантом под названием «схематизм».

Наиболее известный способ произведения вида (подачи образа) — это эмпирическое созерцание того, что показывает себя. Себя-показывающее имеет в этом случае характер непосредственно усматриваемого единичного («вот-этого» («Dies-da»), что, конечно, не исключает того, что может созерцаться многообразие единичных, т.е. некое более богатое «вот-это», к примеру — это единичное целое имеющегося ландшафта. Он называется видом (образом), species, как если бы он сам нас видел (als blicke sie uns an). Итак, образ всегда является доступным для созерцания «вот-этим», и потому любое от-ображение, к примеру, фотография, есть лишь передача, копия, того, что непосредственно показывает себя как образ.

Выражение «образ» не менее часто используется и в значении отображения. Эта-вот вещь, эта имеющаяся фотография, непосредственно как эта вещь предлагает некий вид: образ в первом и широком смысле. Но когда он являет себя, он стремится показать именно им отображаемое. Доставлять себе «образ» в этом втором смысле, уже не значит непосредственно созерцать сущее, но, к примеру, покупать фотографию, или же ее делать.

С подобного отображения, к примеру, с маски смерти, опять-таки можно сделать копию (фотографию). Копия может непосредственно копировать отображение и так показывать сам «образ» (непосредственный вид) мертвого. Фотография маски смерти как копия отображения сама есть образ, но лишь потому, что она дает «образ» мертвого, показывает его, как он выглядит, т. е. выглядел. Тогда пресуществление чувственным в соответствии с выделенными значениями выражения «образ» значит, во-первых: способ непосредственного эмпирического созерцания, а кроме того: способ непосредственного рассмотрения отображения, в котором предлагает себя определенный вид некоего сущего.

Фотография, однако, может показывать и то, как вообще выглядит нечто такое, как маска смерти. Маска смерти, в свою очередь, может показывать, как вообще выглядит нечто такое, как лицо мертвого человека. Но это может показывать и сам мертвый человек. И сама маска также может показывать, как вообще выглядит маска смерти, подобно тому, как фотография имеет вид не только сфотографированного, но и фотографии вообще.

Так что же показывают «виды» (образы в самом широком смысле) этого мертвого, этой маски, этой фотографии и т.д.? Какие «виды» («эйдосы», «идеи») они предоставляют? Что пресуществляют чувственным? Они показывают, как нечто выглядит «в общем», в том едином, что значит для многого. Это единство для многого, однако, есть то, что представляет представление через понятие. Эти виды должны служить пресуществлению понятий чувственными.

Более нельзя довольствоваться тем значением «пресуществления чувственным», что определяет его как доставление непосредственного вида, созерцания, некоего понятия; ведь понятие, как общее представление, не представляется в repraesentatio singularis, каковым так или иначе является созерцание. Именно поэтому понятие по сути своей не является отобразимым.

Что же тогда вообще значит пресуществление понятия чувственным? Что свойственно этому? Как этому осуществлению созерцаемым является причастным вид эмпирически доступного наличного или воспроизведенного, т. е. его возможных отображениий?

Мы говорим: восприятие этого дома, к примеру, показывает, как вообще выглядит некий дом, но тем самым — и то, что мы представляем в понятии дом. Каким образом этот вид дома показывает определенное «как» (Wie) внешности дома вообще? Конечно, сам дом предоставляет этот определенный вид. Однако мы не должны погружаться в него, чтобы узнать, как выглядит именно этот дом. Скорее этот дом показывает себя именно как такой, который, чтобы быть домом, не должен выглядеть только так, как он выглядит. Он показывает нам «лишь» *то-как...* может выглядеть некий дом.

Это «как» той или иной эмпирической возможности внешнего облика есть то, что мы представляем перед лицом этого определенного дома. Дом вообще мог бы выглядеть так-то. Внешностью этого наличного дома внутри определенного множества возможностей внешнего облика осуществляется лишь одна определенная. Но результат этого выбора интересует нас столь же мало, как и результат других вариантов выбора, осуществляющихся в фактической внешности других домов. Искомое нами — это круг возможных вариантов внешнего облика как таковой, а точнее — то, что очерчивает этот круг, то, что предопределяет и дает правило тому, как вообще нечто должно выглядеть, чтобы соответствовать виду дома. Это предначертание правила не есть некая опись, просто перечисляющая «признаки», присущие некоторому дому, но «выделение» того целого, что имеется в виду, когда говорится о такой вещи как «дом».

Но это имеемое в виду вообще полагаемо лишь так, что оно представляется как нечто определяющее возможную принадлежность этой связи некому эмпирическому виду. Лишь через представление того способа, которым правило упорядочивает это вписывание в возможный вид, единство понятия вообще может быть представленным как единящее, значимое для многого. Если понятие вообще есть то, что служит правилу, тогда понятийное представление является предоставлением правила возможной подачи вида соответственно способу его упорядочивания. Подобное представливание структурно необходимо связано с возможным видом, и потому в себе оно является неким особенным способом пресуществления чувственным.

Оно не дает непосредственно созерцаемого вида понятия. То, что с необходимостью проявляется в нем от непосредственного вида, собственно тематически не имеется в виду, но представляется как возможное содержание (Darstellbares) наглядного предъявления, как его способ упорядочивания. Таким образом, в эмпирическом виде проявляется именно правило в способе его упорядочивания.

Однако это пресуществление чувственным не только не дает никакого непосредственного вида понятия как единства: само это единство даже вовсе не тематизируется как самостоятельное содержание представления. Понятийное единство является тем, чем оно как единящее должно и может быть, лишь как упорядочивающее. Единство [само по себе] не схватывается, но становится видным именно как то, что сущностным образом определяет упорядочивание, лишь тогда, когда взгляд переводится с него [как такового] на определение им правила. Этот перевод взгляда не теряет его полностью из вида, но как раз так и обретает перспективу восприятия единства как упорядочивающего, регулятивного.

Представление способа упорядочивания как такового является собственно понятийным представлением. То, что называлось так ранее, представление значимого для многого единства, было лишь выделенным элементом понятия, в котором оставалась скрытой как раз его функция правила описанного специфического пресуществления чувственным.

Однако, если в осуществлении чувственным тематически не представляется ни эмпирический вид, ни изолированное понятие, но предлагается «описание» правила доставления образа, то оно-то и нуждается в более точной характеристике. Правило представляется в «как» его упорядочивания, т.е. в том, как оно, упорядочивая предъявление, вписывает себя в предъявляемый вид. Представливание «как» упорядочивания является свободным, несвязанным определенным наличным сущим, «образовыванием» пресуществления чувственным как доставления образа в ранее описанном смысле.

Подобное пресуществление чувственным прежде всего происходит в способности воображения. «Это представление об общем приеме способности воображения, доставляющем понятию образ, я называю схемой этого понятия» <А 140, В 179 f. [128]>. Образование схемы в своем исполнении, как способ пресуществления понятия чувственным, называется схематизмом. Хотя схему и следует отличать от образа, но она все же имеет отношение к чему-то такому как образ, т. е. образный характер необходимо присущ схеме. Существо этого характера — особое. Он не есть ни простой вид («образ» в первом значении), ни отображение («образ» во втором значении). Поэтому мы будем называть его «схема-образ».

***[§ 21 Схема и схема-образ](http://www.philosophy.ru/library/heideg/kant_met/4-19.html" \l "0#0)***

Более точная характеристика схемы-образа прояснит его отношение к схеме, а тем самым — и тип связи понятия с образом. Образование схемы — это пресуществление понятий чувственными. Как относится вид непосредственно представленного сущего к тому, что представляется о нем в понятии? В каком смысле этот вид является «образом» понятия? Этот вопрос следует прояснить на двух типах понятий: эмпирически чувственном (понятие собаки) и чисто чувственном, математическом (понятие треугольника или числа).

Кант подчеркивает, что «предмет опыта», т.е. доступный нам вид наличной вещи, «или ее образ», т.е. наличное отображение или вслед-образование, копия, никогда не «соответствует» его эмпирическому понятию <А 141,В 180 [128]>.На первый взгляд, это означает лишь невозможность «адекватного» наглядного предъявления [понятия]. Но это ни в коем случае нельзя интерпретировать в том смысле, что адекватного отображения понятия быть не может. Эмпирический вид сущего вообще не может выполнять функцию отображения в отношении к понятию такового. Эта несоразмерность скорее свойственна именно схеме-образу, которая в собственном смысле является образом понятия. Можно даже сказать, что эмпирический вид содержит все, если даже не больше того, что содержит и понятие. Но он содержит все это не так, как это представляет понятие, не как единое, значащее для многого. Скорее, содержание эмпирического вида подает себя как вот это, одно из неопределенно многих, т. е. как индивидуализированное (vereinzelt) в отношении к тому, что тематически представлено как таковое в данный момент. Единичное, устранив неопределенность, тем самым становится возможным примером <ср. Критика способности суждения (далее — КСС), §59> единого, упорядочивающего многообразие неопределенного как таковое. В этом упорядочивании всеобщему присуща специфически артикулированная определенность, так что в отношении того или иного индивидуализированного [сущего] оно не является неопределенно смутным «всем и каждым».

Представление правила — это схема. Как таковое оно необходимо остается связанной с возможными схемами-образами, из которых ни один не может претендовать на единственность. «Понятие собаки означает правило, в соответствии с которым моя способность воображения может в общем нарисовать фигуру четвероногого животного, не будучи принужденной ограничиваться единичной частной фигурой, которую предлагает мне опыт, или любым возможным образом, который я могу представить in concrete.» <КСС, §59>

То, что эмпирический *вид* не соответствует своему эмпирическому понятию, выражает позитивное структурное отношение схемы-образа к схеме, согласно которому первая является *возможным* предъявлением представляемого в схеме правила предъявления. Одновременно это значит, что понятие является не чем иным, как представлением этого таким способом упорядочивающего единства правила. То, что логика называет понятием, основывается на схеме. Понятие «всегда непосредственно связывается со схемой» <КСС, §59>.

Кант говорит об эмпирическом предмете, что он «гораздо меньше» соответствует своему понятию, чем «образ» чистого чувственного понятия. Являются ли поэтому схемы-образы математических понятий более адекватными своим понятиям? Впрочем, и здесь не следует думать об уподоблении в смысле отображения. Схема-образ математической конструкции обладает значимостью независимо от эмпирической точности или же приблизительности чертежа <Uber eine Entdeckung…, a.a.O.,S.8, Anm>.

Кант, очевидно, имеет в виду такого рода математические схемы-образы, когда, например, в случае начертания треугольника, таковой необходимо должен быть остро-, прямо- или тупоугольным. Этим, однако, множество возможностей уже исчерпывается, в то время как при изображении дома оно больше. Но, с другой стороны, вариативность возможного изображения остро- или прямоугольного треугольника весьма велика. Поэтому эта схема-образ со своим ограничением более близка единству понятия, с этой большей широтой — ближе всеобщности этого единства. Так или иначе, образ фиксирует вид единичного, в то время как схема имеет «целью» единство всеобщего правила многообразно возможных наглядных представлений (Darstellungen).

Только отсюда становится очевидным существенное схемы-образа: характер вида (Anblickcharakter) она получает не только, и не столько из своего непосредственного образно усматриваемого содержания, но из того, что (и как) она выделяется из представляемого в его деятельности упорядочивания возможного наглядного предъявления и через это как бы вводит правило в сферу созерцаемого. Только если выражение «образ» понимается в этом смысле, как схема-образ, пять друг за другом поставленных точек... можно назвать «образом числа пять» <А 140,В 179 [128]>. Само число не выглядит ни как пять точек, ни как знаки 5 или V. Хотя они, тем не менее, различными способами и являются видами этого числа. Изображенный в пространстве знак 5 вообще не имеет ничего общего с числом, в то время как вид пяти точек... может быть обсчитан с помощью числа пять. Конечно, точечный ряд показывает это число не потому, что он обозрим, и что из него мы как бы можем извлечь число, но потому что он соответствует представлению правила возможной наглядной предъявимости (Darstellbarkeit) этого числа.

Но, опять-таки, мы не схватываем число только на основе этого совпадения, но уже имеем каждое число в «представлении о методе представливания множества (допустим тысячи) в образе в соответствии с определенным понятием» <А 140, В 179 [128]>. Уже в представлении правила наглядного изображения образуется возможность образа. Эта возможность образа, а не изолированный вид множества точек, и является собственно истинным, структурно присущим схеме видом, схемой-образом. Качество и степень наглядности действительно изображенного, или лишь представленного, точечного ряда не имеют значения для «видения» схемы-образа. Потому математические понятия никогда не основываются на простых наглядных образах, но только на схемах. «На деле, в основе наших чувственных понятий лежат не образы (непосредственные виды) предметов, но схемы» <А 140 f., В 180 [128]>.

Уже анализ образного характера схемы-образа эмпирических и чистых чувственных понятий приводит нас к выводу: пресуществление понятий чувственными — это совершенно особого рода деятельность по доставлению (Beschaffen) своеобычных образов. Схемообразующее пресуществление чувственным в схематизме нельзя ни постигнуть по аналогии с обыденным «наглядным изображением», ни тем более свести к таковому. Последнее столь мало вероятно, что скорее наоборот, пресуществление чувственным в только что описанном смысле — непосредственного эмпирического восприятия (Anblicken) вещей и порождения их наличных отображений — может иметь место лишь на основе возможного пресуществления понятий чувственными, как это происходит в схематизме.

Любое понятийное представление по своей сущности является схематизмом. Но любое конечное познание, как мыслящее созерцание, необходимо является понятийным. Поэтому уже в непосредственном восприятии наличного, например — этого дома, необходимо имеется схематизирующее предвосхищающее видение (Vorblick) чего-то как дома вообще, лишь из пред-ставления которого встречающееся [нам] может показать себя как дом, предложить вид «наличного дома». Таким образом, схематизм необходимо свершается на основе нашего познания как *конечного.* Потому Кант и говорит: «Этот схематизм... является сокровенным в глубинах человеческой души искусством...» <А 141, В 180 [128]>. Если же схематизм присущ конечному познанию, а центр конечности — в трансценденции, то свершение трансценденции в своем внутреннем существе должно быть схематизмом. Поэтому Кант, желая разъяснить внутреннюю возможность трансценденции, необходимо приходит к проблеме «трансцендентального схематизма».

***[§ 22 Трансцендентальный схематизм](http://www.philosophy.ru/library/heideg/kant_met/4-19.html" \l "0#0)***

В результате общей характеристики схематизма как особого рода пресуществления чувственным мы получили: схематизм необходимо присущ трансценденции. С другой стороны, характеристика полной структуры онтологического познания, которое необходимо есть созерцание, привело к пониманию: трансценденции необходимо свойственно пресуществление чувственным, и притом чистое. Было предположено, что это чистое пресуществление чувственным свершается как схематизм. Это утверждение теперь следует обосновать доказательством того, что необходимое чистое пресуществление чувственным чистого рассудка и его понятий (ноций) исполняется в трансцендентальном схематизме. Что это такое, прояснится вместе с раскрытием этого свершения.

Схемообразующее пресуществление чувственным имеет целью доставление понятию образа. Значит, в нем полагаемое имеет определяемое по правилам отношение к возможности усмотрения (Erblickbarkeit). В подобной созерцаемости понятийно полагаемое впервые становится доступным восприятию. Схема приводит себя, т.е. понятие, в образ. Чистые понятия рассудка, мыслимые в чистом «я мыслю», нуждаются в сущностно чистой усматриваемости, чтобы *предстоящее* в чистом *пред*-оставлении, могло стать доступным как нечто, находящееся «напротив» (Dawider). Чистые понятия должны основываться на чистых схемах, которые доставляют им образ.

Но Кант однозначно говорит: «Напротив, схема чистого понятия рассудка есть нечто, что не может быть приведено ни в какой образ...» <А 142, В 181 [128]>. Если же приведение себя в образ присуще схеме, то выражение «образ» в цитате может иметь в виду и исключать лишь определенный тип образов. С самого начала дело может идти лишь о схемах-образах. Тогда отрицание возможности вообразования схемы ноций значит лишь то, что наглядно предъявляемый вид, чье правило предъявления представляется в схеме ноций, никогда не может быть заимствовано из многообразия *эмпирически* созерцаемого. И поскольку образом называется эмпирический вид в самом широком смысле, то схема ноций, очевидно, не может быть приведена «ни в какой образ». Также и чистые эмпирические виды, предлагаемые математической конструкцией понятий, как образы «величин» ограничены определенной областью предметного. В такой образ ноций как прапонятия также не могут быть приведены, поскольку они представляют те правила, в которых образуется предметность вообще — как предварительный горизонт выявляемости любых предметов. Так что «образ» в приведенной цитате обозначает те типы схем-образов, которые являются схемами эмпирических и математических понятий. Ни в один из таких образов невозможно привести схему чистых понятий рассудка.

Однако прояснение внутренней возможности онтологического познания показало: чистые понятия через опосредование чистого синтеза трансцендентальной способности воображения сущностно связаны с чистым созерцанием (временем), и наоборот. Пока же нами разъяснялась лишь *сущностная необходимость* связи между ноцией и временем. Внутренняя структура этого отношения как глубинного порядка (Fugung) трансценденции еще не была прояснена.

Время как чистое созерцание таково, что подает вид до всякого опыта. Открывающийся в таком чистом созерцании чистый вид (для Канта — чистая последовательность «теперь») должен поэтому называться чистым образом. Ведь и сам Кант говорит в главе о схематизме: *«Чистый же образ... всех предметов чувств вообще <<т.е. в их предметности — пер.>> [есть] время» <*А 142, В 182 [129] (курсив — *М. X.)>.* Та же идея высказывается и позднее, в не менее важном месте, где Кант определяет сущность ноций: ноция — это «чистое понятие, поскольку оно имеет свой исток лишь в рассудке (а не в *чистом образе* чувственности)» <А 320, В 377 [221] (курсив — *М. X.)*>.

Таким образом, и схема чистого понятия рассудка вполне может быть приведена в образ, если только «образ» выступает как «чистый образ».

Время как «чистый образ» является схемой-образом, а не только противостоящей чистым понятиям рассудка формой созерцания. Поэтому схема ноций имеет специфический характер. Как схема вообще она представляет единства, причем в качестве привходящих в возможный вид правил. Но представляемые в ноциях единства согласно трансцендентальной дедукции сущностно необходимо связаны со временем. Потому схематизм чистых понятий рассудка необходимо должен упорядочивать их в связи со временем. Время же, как показала трансцендентальная эстетика, является представлением «единичного предмета» <A3 If., В 47 [57]>. «Различные времена суть лишь части одного и того же времени. Представление, которое может быть дано лишь одним единственным предметом, есть созерцание.» <A3 If., В 47 [57]>. Поэтому время — это не только необходимый чистый образ схем чистых понятий рассудка, но также и единственная чистая возможность вида. Эта единственная возможность вида сама в себе показывает не что иное, как именно время и временное (Zeithaftes).

Если же завершенное многообразие чистых понятий рассудка имеет образ в этой единственной возможности вида, то этот чистый образ должен быть образуем различными способами. Схемы ноций через себя-упорядочивание в связи со временем как чистым видом дают себе из него свой образ и тем самым артикулируют единственную чистую возможность вида в многообразность чистых образов. Так схемы чистых понятий рассудка «определяют» время. «Потому схемы суть не что иное, как априорные *определения времени* по правилам» <А 145,В 184[130]>, коротко — «трансцендентальные определения времени» <А 138,В 177[127]>. Как таковые, они суть «трансцендентальный продукт способности воображения» <А 142,В 181[128]>. Этот схематизм a priori образует трансценденцию и называется поэтому «трансцендентальным схематизмом».

*Пред*-оставление себя предлагающего предметного, «напротив», свершается в трансценденции благодаря тому, что онтологическое познание как схематизирующее созерцание делает трансцендентальное сродство единства правила в образе времени a priori зримым, а тем самым — вос-принимаемым. Трансцендентальная схема посредством своей чистой схемы-образа необходимо имеет a priori опосредующе соответствующий (korrespondente) характер. Так что проводимая интерпретация единичных чистых схем как трансцендентальных определений времени должна показать этот образующий соответствие характер.

Кант заимствует завершенное единство чистых понятий рассудка из таблицы суждений и в соответствии с таблицей ноций дает дефиниции схем единичных чистых понятий рассудка. В соответствии с четырьмя моментами деления категорий (количество, качество, отношение, модальность) чистый вид времени должен показать четыре возможности образования, а именно: «временной ряд, временное содержание, временной порядок, временную совокупность» <А 145, В 184 f. [130]>. Эти временнье характеристики не столько систематически развиваются через анализ самого времени, сколько устанавливаются в нем «согласно порядку категорий» <А 145, В 184 f. [130]>. Интерпретация единичных схем начинается подробным сравнительным анализом чистых схем количества, реальности и субстанции, чтобы затем, становясь все более сухой, окончиться чистыми дефинициями <А 142 ff., В 182 ff.[129 сл.]>.

В определенном отношении Кант имеет право на подобную лаконичность изложения. Ведь если трансцендентальный схематизм определяет онтологическое познание в основе его существа, то систематическая разработка онтологических познаний в изображении системы синтетических основоположений a priori должно необходимо прийти к характеристике схематизма и выявлению соответствующих трансцендентальных определений времени. Это и происходит, хотя и в определенных границах <А 158 ff., В 197ff.[135 сл.]>.

Легко увидеть: чем более прозрачной по ходу прояснения становится сущностная структура трансцендентального схематизма и вообще всего того, что принадлежит целому трансценденции, тем отчетливее выступают и способы ориентации в темноте этих скрытых «в глубинах нашей души» структур. Конечно, общая сущность схематизма вообще, и трансцендентального — в частности, определена вполне однозначно. Но о том, что исследование может продвигаться и глубже, проговаривается сам Кант в следующем замечании: «Не задерживаясь на сухом и скучном различении того, что требуется для трансцендентальных схем чистых понятий рассудка вообще, мы лучше представим их согласно порядку категорий и в связи с ними» <А 142,В 181[129]>.

Действительно ли только сухость и скука этого занятия удерживают Канта от дальнейшего различения? Ответ на этот вопрос еще не может быть дан <см. ниже пар.35>. Но он должен будет разъяснить и то, почему в предлагаемой интерпретации не делается попытка конкретного разбора кантовских дефиниций чистых схем. Однако для того, чтобы показать, что кантовское учение о трансцендентальном схематизме отнюдь не барочная теория и имеет дело с самими феноменами, следует дать, хотя бы в общих чертах, интерпретацию одной из категорий, а именно — субстанции.

«Схема субстанции — это устойчивость реального во времени...» <А 143,В 183[129]>. Для полного прояснения схематизма этой схемы следует привлечь «первую аналогию», т. е. «основоположение устойчивости».

Прежде всего, субстанция как ноция означает «лежащее в основании (субсистенция)» <А 182 ff.,В 224 ff. [148 сл.]>. Ее схема должна быть представлением лежащего в основании, поскольку оно предъявляется в чистом образе времени. Ведь время, как чистая последовательность «теперь», всегда есть теперь. В каждой позиции «теперь» оно — теперь. Таким образом, время показывает постоянство себя самого. Как таковое, время «неизменно и пребывающе», «оно не проходит» <А 143,В 183[129] (ср. А 41, В 58 [62]: «изменяется не само время, но то, что есть во времени)>. Точнее говоря, время не есть некоторое пребывающее среди многих, но оно, именно на основе названной сущностной характеристики — в каждом «теперь» быть теперь, дает чистый вид именно пребывания вообще. Как этот чистый образ (непосредственный чистый «вид») оно предъявляет лежащее в основании чистого созерцания.

Но эта функция представления станет очевидной лишь в том случае, если (что Кантом здесь опускается) будет принято во внимание полное содержание ноции «субстанция». Субстанция — это категория «отношения» (между самостоятельностью (Subsistenz) и принадлежностью (Inharenz)). Она имеет в виду лежащее в основании «присущего» («Anhangendes»). Потому время лишь тогда есть чистый образ ноции «субстанция», если оно представляет именно это отношение в чистом образе.

Однако время как последовательность «теперь» именно потому, что оно, будучи текучим в каждый момент «теперь», и есть «теперь», всякий раз есть также и некое другое «теперь». Как вид пребывания оно одновременно предлагает образ чистого изменения в пребывании.

Поэтому уже эта приблизительная интерпретация трансцендентальной схемы субстанции, еще весьма отдаленная от проникновения в изначальные структуры, должна показать: то, что полагается ноцией субстанции, может a priori получить во времени чистый образ. Тем самым, предметность в *пред*-оставлении, поскольку субстанция как конституирующий элемент является таковой присущей, становится a priori наглядной и воспринимаемой. Благодаря этому схематизму мы можем заранее наблюдать ноцию как схематизированную, так что в этом предшествующем взгляде на чистый образ устойчивости для опыта может показаться неизменяющееся в изменении сущее как таковое. «Значит, времени, которое само является неизменяемым и пребывающим, в явлении соответствует неизменяемое в существовании» <Там же> (т.е. в наличном сущем).

В соответствии с этим, трансцендентальный схематизм является основой внутренней возможности онтологического познания. Он таким образом образует предстоящее в чистом *пред-*доставлении, что представленное в чистом мышлении необходимо наглядно дает себя в чистом образе времени. Значит, именно время, как a priori подающее [вид], с самого начала наделяет горизонт трансценденции характером воспринимаемого предложения. Но это еще не все. Как единственный чистый универсальный образ оно придает горизонту трансценденции предварительную завершенность (Umschlossentieit). Этот единый и чистый онтологический горизонт есть условие возможности того, что данное внутри него сущее может иметь тот или иной частный открытый, а именно — онтический, горизонт. Причем время не только дает трансценденции предварительную единую связь (Zusammenhalt), но, как чистое себя-подающее, также предлагает нечто как соединение (Einhalt) вообще. Оно делает «напротив» предметности, свойственное конечности трансцендирующего обращения, воспринимаемым для конечного существа.

***[§ 23 Схематизм и подведение под понятия](http://www.philosophy.ru/library/heideg/kant_met/4-19.html" \l "0#0)***

Выше кантовское учение о схематизме чистых понятий рассудка намеренно истолковывалось лишь в свете внутреннего свершения трансценденции. Кант, однако, в своем обосновании метафизики не только следует внутреннему развертыванию проблематики, которая с каждым шагом приобретает новый облик, но и, приступая к разбору ключевых мест в своей «Критике», пытается придерживаться по возможности наиболее известных формулировок, которые должны открыть предварительные подходы к проблеме. Так трансцендентальная дедукция исходила из тяжбы в традиционной метафизике. Она разрешается через доказательство того, что ноции, если они определяют эмпирически доступное сущее a priori, должны быть категориями, т.е. по своей сущности быть присущими самой трансценденции. Тем самым устанавливается и условие «употребления» этих понятий.

Вообще, употреблять понятия значит применять их к предметам, или — исходя из предметов — приводить таковые «под» понятия. На языке традиционной логики это употребление понятий называется подведением (Subsumtion). Априорное употребление чистых понятий как трансцендентальных определений времени, т.е. осуществление чистого познания, является свершением схематизма. Если рассматривать дело с этой стороны, то проблема схематизма вначале действительно вполне может быть разъяснена исходя из [вопроса] о подведении под понятия. Следует только иметь в виду, что здесь — в онтологическом познании — дело с самого начала идет об онтологических понятиях, а значит — и о специфическом, онтологическом, «подведении».

Сам Кант уже при первом описании сущностного единства онтологического познания <ср. А 78 ff., В 104 ff [82 сл.]> не забывает указать на фундаментальное различие между выражениями «приводить под понятия» (что касается предметов) и «приводить к понятиям» (что относится к чистому синтезу трансцендентальной способности воображения). «Приведение к понятиям» чистого синтеза свершается в трансцендентальном схематизме. Он «образует» представленное в ноции единство, превращая его в сущностный элемент чисто наглядной (erblickbare) предметности. Именно в трансцендентальном схематизме категории образуются как таковые. Но если они действительно суть истинные «прапонятия», то трансцендентальный схематизм и является изначальным и подлинным образованием понятий вообще.

И если Кант начинает главу о схематизме указанием на «подведение», то тем самым он указывает на трансцендентальное подведение как на центральную проблему, чтобы дать понять, что вопрос о внутренней возможности изначальной понятийности вообще возникает именно в сущностной структуре чистого познания.

Эмпирические понятия заимствованы из опыта и потому по материальному содержанию являются «однородными» с сущим, которое они определяют. Их применение к предметам, т.е. их употребление, не составляет проблемы. «Однако чистые понятия рассудка совершенно неоднородны с эмпирическими (и вообще чувственными) созерцаниями и никогда не могут быть найдены ни в одном созерцании. Но как возможно подведение последних под первые, т.е. применение категорий к явлениям? Ведь никто не будет утверждать, будто категории, например, категория причинности, могут созерцаться через чувства и содержаться в явлениях» <А 137 ff., В 176 f. [126 cл.]>. В вопросе о возможном употреблении категорий проблемой, прежде всего, становится само их собственное существо. Эти понятия ставят вопрос о возможности своего «образования» вообще. Поэтому словами о подведении явлений «под категории» не дается формула решения проблемы, но как раз поднимается вопрос о том, в каком же смысле здесь говорится о подведении «под понятия».

Если же кантовская формулировка проблемы схематизма как проблемы «подведения» воспринимается только в качестве введения проблемы, то тогда она является даже указанием на изначальнейший замысел, а тем самым — на главное содержание главы о схематизме.

Представлять понятийно, значит представлять нечто «в общем». Вместе с образованием понятий вообще проблемой должна стать «всеобщность» представления (Vorstellen). Если же категории как онтологические понятия не однородны с эмпирическими предметами и их понятиями, то их «всеобщность» не может быть лишь более высокой степенью всеобщности, соответствующей более высокому, или высшему, «роду» онтического. Каким характером «общности» («Generalitat») обладает всеобщность онтологических, т.е. метафизических, понятий? Ведь этот вопрос есть не что иное, как вопрос «что означает *generalis* в определении онтологии как *metaphysica generalise.* Проблема схематизма чистых понятий рассудка — это вопрос о внутренней сущности онтологического познания

Итак, становится абсолютно ясно: если Кант в главе о схематизме ставит проблему понятийности пра-понятий и решает ее при помощи сущностного определения этих понятий как трансцендентальных схем, то учение о схематизме чистых понятий рассудка является решающей стадией обоснования metaphysica generalis.

Ориентация на идею «подведения», как первое прояснение проблемы трансцендентального схематизма, в определенном смысле правомерна. Но тогда Кант мог и почерпнуть из нее перспективу возможного решения проблемы, и предварительным образом, исходя из «подведения», обрисовать идею трансцендентального схематизма. Если чистое понятие рассудка совершенно неоднородно с явлениями, но все-таки должно их определять, то должно быть нечто посредствующее, преодолевающее эту неоднородность. «Это посредствующее представление должно быть чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического), и тем не менее, с одной стороны — интеллектуальным, с другой же — чувственным. Такой характер имеет трансцендентальная схема» <А 138, В 177 [127]>.

«Потому применение категории к явлениям становится возможным при посредстве трансцендентального определения времени, которое, как схема понятий рассудка, опосредует *подведение* последних под первые» <А 139, В 178 [129]>.

Итак, как раз в ближайшей и внешней форме проблемы схематизма как вопроса о «подведении» проявляется внутреннейшее значение трансцендентального схематизма. На деле, нет ни малейшего повода для вновь и вновь повторяющихся жалоб на нецельность и запутанность главы о схематизме. Если возможно вообще указать наиболее артикулированное и выверенное в каждом слове место в *Критике чистого разума,* то таковым является именно это ключевое место всей работы. В виду ее значимости, мы полностью представим структуру главы:

1. Введение проблемы схематизма на пути традиционной идеи субсумции(А 137, В 176-А 140, В 179 [126-128]: «Схема сама по себе есть...»).

2. Предваряющий анализ структуры схемы вообще и схематизма эмпирических и математических понятий (до А 142, В 181 [128]: «Наоборот, схема чистого понятия рассудка...»).

3. Анализ трансцендентальной схемы вообще (до А 142, В 182 [129]: «Чистый образ всех величин...»).

4. Интерпретация единичных трансцендентальных схем из ориентации на таблицу категорий (до А 145, В 184 [130]: «Рассматривая эти схемы...»)

5. Выделение четырех классов категорий в перспективе соответствующих четырех возможностей чистой образуемости (Bildbarkeit) времени (до А 145, В 185 [130]: «Отсюда ясно...»)

6. Определение трансцендентального схематизма, как «истинного и единственного условия» трансценденции (до А 146, В 186 [130]: «Нельзя, однако, не заметить...»).

7. Критическое применение обоснованного через схематизм сущностного определения категорий (до конца раздела).

Построение главы о схематизме является не «запутанным», но необычайно прозрачным. Глава о схематизме не «запутывает», но с поразительной твердостью ведет к ядру всей проблематики *Критики чистого разума.* Конечно, все это можно увидеть лишь в том случае, если конечность трансценденции постигается как основа внутренней возможности, здесь — необходимости, метафизики, так, чтобы интерпретация могла утвердиться на этом основании.

Ведь Кант и в последние годы своей жизни (1797) писал: «Вообще схематизм — одно из труднейших мест. Даже г-н Бек не может с ним разобраться. Я считаю эту главу важнейшей» <Kants handschriftlicher Nachlass a.a. O. Bd. V, Nr.6359>.

**[ПРИМЕЧАНИЯ:](http://www.philosophy.ru/library/heideg/kant_met/4-19.html" \l "a1#a1)**

[Прим. 1] — данный фрагмент взят из книги М. Хайдеггер «Кант и проблема метафизики» (1929) (пер.  с нем. О.В. Никифорова). — М., «Русское феноменологическое общество», издательство «Логос», 1997. стр. 50 —64. В тексте Хайдеггер постоянно сравнивает 1 и 2 издание «Критики чистого разума» (Kritik der reinen Vernunft). Первое издание (A) и второе (B) образцово противопоставлены в томе, подготовленном Р. Шмидтом (Meiner Philosophische Bibliotek, 1926). Везде далее цитируются соотвественно А и В. Приводимые Хайдеггером цитаты соотнесены переводчиком с русским переводом Н. Лосского (1907) издания «Кант, Иммануил. Критика чистого разума», СПб, 1993 (цитируется указанием страницы в квадратных скобках). Подготовка «электронной» публикации и обработка текста осуществлена Катречко С.Л.

………………………………………………..

ПЯТАЯ СТАДИЯ ОБОСНОВАНИЯ

**Полное сущностное определение онтологического познания**

На предшествующей стадии вместе с трансцендентальным схематизмом была достигнута основа внутренней возможности онтологического синтеза, а тем самым - и цель обоснования. Приступая теперь к пятой стадии, мы собираемся не углублять обоснование, но вполне овладеть обретенной ос­новой как таковой, т.е. в перспективе возможного строения [метафизики].

При этом пройденные стадии должны быть постигнуты в их единстве, не в смысле позднейшего составления, но посредством полного беспредпосылочного определения сущности онтологического познания. Кант излага­ет это решающее сущностное определение в [разделе о] "высшем основопо­ложении любого синтетического суждения"159. Если же онтологическое поз­нание есть не что иное, как изначальное образование трансценденции, то высшее основоположение должно содержать центральное сущностное опре­деление трансценденции. То, что дело обстоит так, и следует теперь пока­зать. Основываясь на таким образом достигнутом, мы сможем увидеть дальнейшие задачи и следствия кантовского обоснования metaphysica generalis.

***§ 24.******Высшее синтетическое основоположение***

***как полное сущностное определение трансценденции***

И эту центральную часть учения Кант вводит в критической по отно­шению к традиционной метафизике форме. Таковая желает познавать су­щее "только из понятий", т.е. лишь мышлением. Специфическая сущность чистого мышления определяется общей логикой. Чистое (bloßes) мышление - это соединение субъекта и предиката (суждение (Urteilen))xv. Такое соедине­ние объясняет лишь представленное в соединяемых представлениях как та­ковое. Оно должно быть исключительно разъясняющим, "аналитическим", поскольку способно лишь "на игру с представлениями"160. Чистое мышле­ние, если оно хочет быть таковым, должно "пребывать" при представлен­ном как таковом. Конечно, и при таком ограничении оно имеет свои со­бственные правила, основоположения, за высшее из которых принимается "закон противоречия"161. Чистое мышление вообще не является познанием, но лишь элементом, пусть необходимым, конечного познания. Но может быть, исходя из чистого мышления, положенного как элемент конечного познания, возможно будет проявить его необходимую связь с тем, что пер­вично определяет полное познание.

Поскольку предикат должен быть элементом познания, то дело идет не столько о его отношении к субъекту (апофантически-предикативный син­тез), но о его (или, точнее говоря: субъектно-предикатной связи *в целом)* "отношении" к "чему-то совершенно иному"162. Это другое есть само сущее, "в согласии" с которым должно быть познание, а значит - и соответствую­щая структура суждения. Итак, познание должно "выходить" за пределы того, при чем необходимо "пребывало" поначалу в себе ограниченное чис­тое (bloße) мышление как таковое. Это "отношение" к "совершенно друго­му" Кант называет синтезом (веритативным синтезом). Познание как таковое, поскольку оно познает нечто совершенно другое, является синтетическим. Но поскольку синтезом может называться и предикативно-апофантическое сое­динение только в мышлении, специфический синтез познания ранее был выделен как синтез установления (а именно - нечто совершенно другого).

Этот "выход к совершенно другому", однако, требует причастности не­коему "медиуму"163, в котором это "совершенно другое", которым само поз­нающее существо не является и над которым оно невластно, может выяв­ляться. То, что делает возможным этот себя-обращающий разрешающий встречу [предмета] "выход за свои пределы", Кант описывает следующими словами: «Это есть не что иное, как целое, содержащее все наши представ­ления, а именно - внутреннее чувство, и его априорная форма - время. Син­тез представлений основывается на *способности воображения,* а их синтети­ческое единство (необходимое для суждения) - на единстве апперцепции»164 xvi.

Так здесь вновь выступает троичность элементов, введенная на второй стадии обоснования, при первичной разметке сущностного единства онто­логического познания. Третья и четвертая стадии показали, как эти три эле­мента образуют структурное единство, чьим образующим средоточьем яв­ляется трансцендентальная способность воображения. Но то, что в ней об­разуется, - это трансценденция. И если Кант с целью решающего проясне­ния трансценденции возвращается теперь к этой троичности, то более нель­зя довольствоваться той случайной приблизительностью ее вводного опре­деления на второй стадии: она должна быть целостно представлена в про­зрачности своей структуры, наконец выявленной трансцендентальным схе­матизмом. И поскольку пятая стадия является сводящей воедино, то сущ­ностное единство трансценденции, показанное на второй стадии лишь как проблема, в ней должно быть постигнуто как просветленное и проясненное из основы своей возможности.

Поэтому Кант приводит теперь всю проблему сущности конечности в познании к короткой формуле "возможности опыта"165. Опыт значит: ко­нечное, созерцающе принимающее познание сущего. Сущее должно быть дано познанию как *предстоящее* (Gegenstehendes). "Возможность" же в выра­жении "возможность опыта" обладает характерной двузначностью.

Возможно, что имеется в виду "возможный" опыт, в отличие от опыта действительного. Но в "возможности опыта" "возможный" опыт столь же мало является проблемой, как и действительный; проблемой являются они оба в отношении того, что первоначально делает их возможным. Поэтому выражением "возможность опыта" имеется в виду нечто разрешающее, де­лающее возможным (Ermöglichende) конечный, т.е. не необходимым, но возможным образом действительный, опыт. Эта "возможность", которая только и разрешает это "возможным образом", есть possibilitas традицион­ной метафизики и равнозначна с essentia или realitas. Реальные дефиниции (Real-Definitionen) заимствуются "из сущности вещи, из первой основы возмож­ности". Они служат «познанию вещи согласно ее внутренней возможности»166.

Следовательно, "возможность опыта", прежде всего, означает единую цельность того, что по сути делает возможным конечное познание. «Следо­вательно возможность опыта - это то, что a priori дает всем нашим позна­ниям объективную реальность»167. Итак, возможность опыта равнозначна трансценденции. Описание таковой в ее полной сущностной целостности будет определением "условий возможности опыта".

"Опыт", понимаемый как испытывание в отличие от испытываемого (Erfahrenem), является принимающим созерцанием, которое должно позво­лять дать себе сущее. "Дать предмет", значит "предъявить его непосред­ственно в созерцании"168. Но что это значит? Кант отвечает: «соотнести представление предмета с опытом (будь он действительным или же возмож­ным)»169. А это соотнесение значит: чтобы осуществилась возможность подачи предметом себя, прежде уже должно быть свершенным обращение к тому, что может ответить на это "обращение". *Это предварительное себя-обращение к... является условием возможности испытывания.*

Однако для возможности конечного познания необходимо и второе ус­ловие. Лишь истинное познание является познанием. Но истина означает "согласие с объектом"170. Таким образом, сначала необходимо выявить неч­то подобное "с-чем", коррелят, (Womit) возможного согласования, т.е. неч­то, что упорядочивает, подавая правило согласования. Т.е. должен стать открытым и как таковой доступным восприятию (vernehmlich) горизонт *предстоящего. Этот горизонт есть условие возможности предмета в ас­пекте возможности его пред-стояния*xvii*.*

Итак, возможность конечного познания, т.е. испытывания испытывае­мого как такового, подчиняется двум условиям. Этими двумя условиями должна ограничиваться полная сущность трансценденции. Это ограничение может быть проведено положением, выражающим основу возможности синтетических, т.е. конечно познающих суждений, и как таковое с самого начала является значимым для "всех".

Какую окончательную формулировку дает Кант этому "высшему осно­воположению любого синтетического суждения"? Оно звучит так: «условия *возможности опыта* вообще суть одновременно условия *возможности предметов опыта*»171*.*

Решающее содержание этого положения заключается не столько в том, что выделено Кантом, сколько в этом "суть одновременно". Но что значит это "быть одновременно"? Им выражается сущностное единство полной структуры трансценденции. Она же заключается в том, что обращающее *пред*-оставление как таковое образует горизонт предметности вообще. Предварительное и всегда необходимое для конечного познания выхождение-к... (Hinausgehen zu) поэтому также всегда является "утверждением себя вовне" (экстазисом). Но то, что это сущностное "утверждение себя вовне" (Hinausstand zu...\*) именно в "утверждении" (Stehen) образует и чтó удержи­вает перед собой - это горизонт. Трансценденция сама по себе - экстатичес­ки-горизонтальна. Это внутреннее членение в себе единой трансценденции и выражает высшее основоположение.

Потому его можно определить и коротко: то, что делает возможным ис­пытывание, одновременно осуществляет возможным вообще доступное для опыта (Erfahrbare), т.е. испытываемое, как таковое. Это значит: трансценденция делает доступным конечному существу сущее само по себе (an ihm selbst). "Быть одновременно" в формуле высшего синтетического основопо­ложения не означает только, что оба условия всегда имеют место одновре­менно, или то, что если мыслят одно, должно мыслиться и другое; как и не означает, что оба условия идентичны. Основоположение вообще не есть до­стигаемый с помощью вывода принцип, значимость которого должна быть установлена, для того чтобы опыт был возможен: оно есть выражение изна­чального феноменологического познания единой внутренней структуры трансценденции. Она была разработана в представленных стадиях сущ­ностного наброска онтологического синтеза172.

***§ 25. Трансценденция и обоснование metaphysica generalis***

Раскрытие основы внутренней возможности сущности онтологического синтеза было определено как задача обоснования metaphysica generalis. Он­тологическое познание выказало себя в качестве образующего трансценденцию. Поэтому лишь усмотрение полной структуры трансценденции делает теперь возможным осознание всего своеобразия онтологического познания: как характер его познавания, так и характер его познаваемого.

Как конечное, это познание должно быть вос-принимающе мыслящим созерцанием себя-подающего, причем чистым. Оно является чистым схема­тизмом. Чистое единство трех элементов чистого познания выражается в понятии трансцендентальной схемы как "трансцендентального определения времени".

Если онтологическое познание является схемообразующим, то это зна­чит, что оно самостоятельно творит (образует) чистый вид (образ). Но не является ли тогда это онтологическое познание, свершающееся в трансцен­дентальной способности воображения, "творческим"? И если онтологичес­кое познание образует трансценденцию, а она составляет существо конеч­ности, то не подрывается ли этим "творческим" характером конечность трансценденции? Не становится ли конечное существо благодаря этому "творческому" отношению бесконечным?

Но является ли онтологическое познание столь же "творческим", как и intuitus originarius, для которого созерцаемое сущее есть в состоянии возникновения и как возникающее (als Entstand) и никогда не сможет стать предметно предстоящим? Тогда, возможно, в этом "творческом" онтологическом познании сущее действительно "познается", т.е. творится как таковое? Вовсе нет. Онтологическое познание не только не творит су­щее, оно вообще не относится тематически и прямо к сущему.

Но к чему же тогда? Что есть познаваемое этого познавания? "Ничто" (Ein Nichts). Кант называет его X (das X) и говорит о некотором "предме­те". В какой мере это "X" есть "ничто" и в какой - все-таки "нечто"? Ответ на этот вопрос о познаваемом в онтологическом познании следует дать че­рез краткую интерпретацию двух принципиальных мест, где Кант говорит об этом X. Характерно, что первое место находится во введении к транс­цендентальной дедукции173. Второе - в разделе, озаглавленном "Об осно­вании различения всех предметов вообще на феномены и ноумены"174, ко­торый в структуре *Критики чистого разума* завершает положительное обос­нование metaphysica generalis.

Первое место звучит так: «Теперь мы можем правильнее определить и наше понятие о *предмете* вообще. Все представления, как представления, имеют свой предмет, и, в свою очередь, сами могут быть предметами дру­гих представлений. Явления суть единственные предметы, которые могут быть даны нам непосредственно, и то, что в них непосредственно относится к предмету, называется созерцанием. Но эти явления суть не сами вещи в се­бе, а лишь представления, в свою очередь, имеющие свой предмет, который уже не может быть нами созерцаем, а потому называемый нами неэмпири­ческим, т.е. трансцендентальным предметом = X.»

Непосредственно предстоящее в явлении есть то, что подает созерцание. Но сами явления суть "лишь представления", а не вещи в себе. Представля­емое в них показывается лишь в воспринимающем "себя-обращении к..." и для него. Но оно само должно "в свою очередь, иметь свой предмет". Оно должно вообще подавать нечто, имеющее характер *предстоящего* вообще, и образовывать горизонт, внутри которого может выявиться самостоятель­ное сущее. Значит, эта направленность (Woraufzu) предшествующего обращения уже не может быть созерцаема нами в смысле эмпирического созер­цания. Но это не исключает, а предполагает необходимость его непосред­ственной доступности для чистого созерцания. Эта направленность пред­шествующего обращения может поэтому "быть названа неэмпирическим предметом = X".

«На деле все наши представления относятся рассудком к какому-либо объекту, и, т.к. явления суть не что иное, как представления, рассудок от­носит их к некоторому "нечто" как к предмету чувственного созерцания: но как предмет созерцания вообще это нечто есть лишь трансцендентальный объект. Он обозначает собой лишь нечто = X, о котором мы и ничего не знаем, и вообще (согласно теперешнему устройству нашего рассудка) не мо­жем узнать; и которое может служить лишь коррелятом единства апперцеп­ции для единства многообразия в чувственном созерцании; того единства, посредством которого рассудок объединяет это многообразное в понятии некоторого предмета»175.

X - это "нечто", о котором мы вообще ничего не можем знать. Но оно не потому непознаваемо, что это X как сущее сокрыто "за" пластом явле­ний, но потому, что оно просто не может стать возможным предметом зна­ния, т. е. обладания познанием о сущем. Оно не может стать таковым, по­скольку оно есть "ничто".

"Ничто" означает: не сущее, но все-таки "нечто". Оно "служит лишь как коррелят", т.е. по своей сущности является чистым горизонтом. Кант называет этот X "трансцендентальным предметом", т.е. в трансценденции и через нее, как ее горизонт, усматриваемое "напротив". Если же познавае­мый в онтологическом познании X по своей сущности является горизонтом, то это познание должно быть удерживающим в открытости этот горизонт в его горизонтальности. Но тогда это "нечто" может совсем и не быть непос­редственно и единственно полагаемым в теме постижения. Горизонт может иметься в виду и нетематически. Лишь так он может тематизировать выяв­ляющееся в нем как таковое.

X - это "предмет вообще". Это не означает: неопределенно общее *пред­стоящее* сущее. Скорее это выражение имеет в виду нечто предельное для всех возможных предметов как *предстоящих,* горизонт *предстояния.* Конеч­но, если предметом обозначается тематически постигаемое сущее, этот го­ризонт - не предмет, но "ничто". И если познание означает "постижение су­щего", то онтологическое познание не есть познание.

Но онтологическое познание по праву называется познанием, коль оно может быть истинным. Оно же не только "имеет" истину - оно есть изна­чальная истина (которую Кант поэтому называет "трансцендентальной ис­тиной"), чья сущность проясняется через трансцендентальный схематизм. «В целом всего возможного опыта, однако, заключаются все наши знания, и трансцендентальная истина, которая предшествует всякой эмпирической и делает ее возможной, состоит в общей связи с этим опытом»176.

Онтологическое познание "образует" трансценденцию, каковое образо­вание есть не что иное, как удерживание открытым горизонта, в котором заведомо становится видимым бытие сущего. Если истина значит "несокрытость нечто", тогда трансценденция - это изначальная истина. Но сама ис­тина должна раздваиваться на раскрытость бытия и открытость (Offenbarkeit) сущего177. Если онтологическое познание является раскрывающим горизонт, то его истина заключается именно в разрешении выступания (Begegnenlassen) сущего внутри горизонта. Кант говорит: онтологи­ческое познание имеет лишь "эмпирическое применение", т.е. оно служит осуществлению возможным конечного познания как опыта себя выказыва­ющего сущего.

Потому должно, по крайней мере, оставаться открытым, действительно ли это, всегда лишь онтологическое и никогда не онтическое, "творческое" познание подрывает конечность трансценденции, и не оно ли как раз погру­жает конечный "субъект" в его подлинную конечность.

Но согласно этому сущностному определению онтологического позна­ния онтология есть не что иное, как эксплицитное раскрытие систематичес­кой целостности чистого познания, поскольку оно образует трансценденцию.

Однако Кант желает заменить "гордое имя онтологии"178 именем "трансцендентальной философии", имеющей дело с сущностным раскрыти­ем трансценденции. И по праву, коль скоро название "онтология" понима­ется в смысле традиционной метафизики. Эта традиционная метафизика «притязает на способность давать синтетические априорные знания о вещах вообще». Она возносится до онтического познания a priori, подобающего лишь бесконечному существу. Но если эта онтология со своими "притяза­ниями" отбросит и "гордость", т.е. поймет себя в своей конечности, а имен­но - как необходимую сущностную структуру конечности, этим выражению "онтология" впервые будет придана его истинная сущность, а тем самым - будет оправдано его применение. В этом, лишь через обоснование метафи­зики впервые обретенном и утвержденном значении употребляет выраже­ние "онтология" и сам Кант, причем в принципиальном месте *Критики чис­того разума,* предлагающем подразделение метафизики в целом179.

Однако с преобразованием metaphysica generalis в движение приходит и фундамент традиционной метафизики, вместе с чем начинает колебаться само здание metaphysica specialis. Но не стоит затрагивать здесь эту далеко уводящую проблематику. Ведь для этого необходима подготовка, которая обретается лишь через изначальное усвоение того, чего достигает Кант единством трансцендентальной эстетики и логики как обоснованием meta­physica generalis.

**Третий раздел**

**ОБОСНОВАНИЕ МЕТАФИЗИКИ В ЕЕ ИЗНАЧАЛЬНОСТИ**

Возможно ли достигнутое теперь обоснование постичь в еще большей изначальности? Не является ли это неудержимое стремление к изначальности пустым любопытством? И не наказуется ли оно той тщетной суетностью, в которой находит свою судьбу любая претензия на "всезнайство" (Besserwissenwollen)? И самое главное, не втискивает ли оно кантонское фи­лософствование в чуждый ему масштаб, так что все начинание сводится к критике "извне", не могущей быть правомерной?

Вопрос об изначальности кантовского обоснования следует с самого начала удерживать от этого покатого пути. Для того, чтобы разъяснение изначальности вообще не стало критикой в смысле полемики, но всегда ос­тавалось интерпретацией, нам следует заимствовать идею изначальности из самого кантовского обоснования. Следует рассмотреть открытие Кантом измерения изначального, а вместе с тем и его продвижение к первичному основанию "основных источников познания" в аспекте ведущей перспекти­вы. Но чтобы это могло свершиться, должно быть ясно определено, каково же собственно уже заложенное в обосновании основание.

**А: ЭКСПЛИЦИТНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ЗАЛОЖЕННОГО**

**В ОБОСНОВА­НИИ ОСНОВАНИЯ**

***§ 26. Трансцендентальная способность воображения как образующее средоточье онтологического познания***

Обоснование metaphysica generalis - это попытка дать ответ на вопрос о сущностном единстве онтологического познания и об основе его возмож­ности. Онтологическое познание "образует" трансценденцию, т.е. удержа­ние открытым горизонта, заранее зримого посредством чистых схем. Они же "возникают" как "трансцендентальный продукт"180 трансцендентальной способности воображения. Она, как изначальный чистый синтез, образует сущностное единство чистого созерцания (времени) и чистого мышления (апперцепции).

Но трансцендентальная способность воображения в качестве централь­ной темы впервые появляется не в учении о трансцендентальном схематиз­ме, но как таковая уже выступает на предшествующей стадии обоснования, в трансцендентальной дедукции. И поскольку она ответственна за изна­чальное единение, то должна уже вводиться при первом описании сущност­ного единства онтологического познания, т.е. на второй стадии обоснова­ния. Трансцендентальная способность воображения поэтому является осно­вой, на которой строится внутренняя возможность онтологического позна­ния, а тем самым - внутренняя возможность metaphysica generalis.

Кант вводит чистую способность воображения как "необходимую функцию души"181. Значит, эксплицитное раскрытие заложенной основы ме­тафизики будет более точным определением некоторой (eine) душевной спо­собности человека. Само собой разумеется, что обоснование метафизики должно было прийти к такой задаче - ведь метафизика, по собственным словам Канта, присуща "человеческой природе". Так что "антропология", на протяжении долгих лет разбираемая Кантом в его лекциях, должна что-то прояснять о положенной основе метафизики182.

«Способность воображения (facultas imaginandi) - это способность со­зерцания даже без присутствия предмета»183. Способность воображения, таким образом, принадлежит к способности созерцания. В приведенной де­финиции под созерцанием прежде всего понимается эмпирическое созерца­ние сущего. Как "чувственная способность", способность воображения от­носится к способностям познания, которые разделяются на чувственность и рассудок, из которых первая представляет собой "низшую" способность познания. Способность воображения есть способ чувственного созерцания "даже без присутствия предмета". Само созерцаемое (angeschaute) сущее не должно быть присутствующим (anwesend), даже более того: воображение не созерцает принимаемое в нем как в созерцании единственно в качестве дей­ствительно наличного сущего, как это имеет место в восприятии, для кото­рого объект "должен быть представлен как присутствующий в настоя­щем"184. Способность воображения "может" созерцать, принимать вид, да­же без того, чтобы соответствующее созерцаемое показывало себя как су­щее и само по себе (von sich her) предоставляло вид.

Итак, способность воображения отличается прежде всего специфиче­ской непривязанностью к сущему. Она свободна в воспринятии видов, т.е. является способностью самостоятельного их себе предоставления опреде­ленным образом. Потому способность воображения может быть названа способностью образования в характерно двойственном смысле. Как способ­ность созерцать, она является образующей в смысле предоставления образа (вида). Как независимая от присутствия вообще созерцаемого способность, она сама осуществляет, т.е. творит и образует, образ. Эта "образующая способность" является разом и воспринимающим (рецептивным), и творя­щим (спонтанным) "образованием". В этом "разом" заключается собствен­ная сущность ее структуры. Но поскольку рецептивность обозначает чув­ственность, а спонтанность - рассудок, то способность воображения харак­терным образом оказывается между ними185. Это придает ей примечательно переменчивый, неоднозначный характер, который проявляется и в кантовских определениях этой способности. При подразделении способностей поз­нания на два основных класса он причисляет ее, несмотря на ее спонтанность, к чувственности. При этом решающим оказывается значение образо­вания как предоставления образа (созерцания), что проявляется и в самой дефиниции способности.

По причине своей свободы она, однако, является для Канта способнос­тью сравнивания, оформления, комбинирования, различения, соединения вообще (синтеза). Так что "вообразование" ("Einbilden") означает любое не принадлежащее порядку восприятия представление в самом широком смыс­ле: греза, вымысел, придумывание, размышление (sich Gedanken machen), прозрение и т.д. "Способность образования" ("Bildungskraft"), таким обра­зом, сводится воедино с даром остроумия и силой различения, со способ­ностью сравнения вообще. «Чувства дают материю ко всем нашим пред­ставлениям. Из нее создает представления, во-первых, способность образо­вания [представлений] независимо от присутствия предметов: способность образования, imaginatio; во-вторых, [вместе с ней оказываются задейство­ванными] способность сравнения - остроумие и сила различения, iudicum discretum; в-третьих, способность связывать представления не непосред­ственно с их предметами, но посредством некоего [представления-] замести­теля, т.е. [способность] обозначения»186.

Однако, хотя способность воображения и классифицируется как спо­собность спонтанности, она все-таки сохраняет свой характер созерцания. Она есть subjectio sub aspectum, т.е. способность наглядного предъявления, подачи в созерцании. Созерцательное представление неприсутствующего предмета, однако, может быть двояким.

Если оно ограничивается тем, что только возвращает ранее восприня­тое в воспроизведении, то сам этот вид является зависимым от более ранне­го, данного прежним восприятием. Это возобновляющее прошлое предъяв­ление поэтому заимствует из него свое содержание (exhibitio derivativa).

Если же форма предмета свободно создается (gedichtet) в вообразовании, то это предъявление его вида является "изначальным" (exhibitio originaria). Тогда способность воображения зовется "продуктивной"187. Это из­начальное предъявление, однако, не является столь же "творческим", как intuitus originarius, первичная интуиция, которая, созерцая, сама творит сущее. Продуктивная способность воображения образует вид всего лишь возмож­ного и только при определенных условиях также и осуществимого (herstellba­ren), т.е. приводимого к присутствию, предмета. Но само вообразование никогда не производит этого осуществления. Продуктивное образование способности воображения не является "творческим" даже в том смысле, что оно образовывало бы содержание образа просто из ничто, т.е. из никогда и нигде еще не испытанного: ведь она «не способна произвести чувственное представление, которое ранее не было бы дано нашей чувственной способности - всегда возможно указать на материал для такого предоставления»188.

Это самое существенное из того, что мы можем узнать в *Антропологии* о способности воображения вообще и продуктивной способности вообра­жения, в частности. Мы не находим в ней большего, чем то, что уже было установлено обоснованием в *Критике чистого разума.* Напротив: то, что способность воображения является срединной способностью между чув­ственностью и рассудком, разъяснениями трансцендентальной дедукции и схематизма проясняется несравненно изначальнее.

Конечно, той характеристики способности воображения, что она мо­жет созерцательно представить отсутствующий предмет, по крайней мере, в обосновывающем рассмотрении (Grundlegungsbetrachtungen) *Критики чисто­го разума* не имеется. Но пусть даже эта дефиниция однозначно проявляется лишь в трансцендентальной дедукции, причем только во втором издании189, разве разработка трансцендентального схематизма не выказывает именно эту, обозначенную в дефиниции способности воображения характеристику?

Способность воображения заранее, до всякого опыта сущего, образует вид горизонта предметности как таковой. Это образование вида в чистом образе времени, однако, имеет место не только до этого или того частного опыта сущего, но всегда и до любого возможного. Так что в этом пред­оставлении вида способность воображения никоим образом не является зависимой от присутствия сущего. Ведь именно ее про-образование чистой схемы, к примеру, субстанции, т.е. устойчивости, впервые вообще делает зримым нечто такое, как постоянство присутствия, в горизонте которого только и может показаться то или иное "настоящее (Gegenwart) некоторого предмета" как таковое. Таким образом, в трансцендентальном схематизме принципиально изначальнее постигается сущность способности воображе­ния - способность созерцать без присутствия.

И, наконец, именно схематизм изначальным образом показывает "творческую" сущность способности воображения. "Творческой" она явля­ется не онтически, но как свободное образование образов. *Антропология* указывает на то, что и продуктивная способность воображения еще являет­ся зависимой от чувственных представлений. Напротив, в трансценденталь­ном схематизме способность воображения является изначально предъявля­ющей в чистом образе времени. Оно совершенно не нуждается в эмпиричес­ком созерцании. Тем самым, *Критика чистого разума* в более изначальном смысле показывает [как ей присущие] и характер созерцания, и спонтанность.

Поэтому попытка через антропологию получить изначальное знание о способности воображения как положенной основе онтологии в любом слу­чае будет безуспешной. Кроме того, упуская, с одной стороны, эмпиричес­кий характер кантовской антропологии и, с другой, не учитывая специфич­ность обосновывающего рассмотрения и раскрытия истока в *Критике чис­того разума,* она будет неудачным ходом и в более общем плане.

Кантовская антропология является эмпирической в двояком смысле. Во-первых, характеристика способностей души дается в рамках сведений, которые предлагает общее, почерпнутое из опыта, знание человека. Кроме того, сами способности души, к примеру - способность воображения, с начала и до конца разбираются в отношении их связи с вообще испытываемым сущим и характера этой связи. Продуктивная способность воображения, с которой имеет дело антропология, всегда касается лишь образования видов эмпирических, возможных или невозможных, предметов.

Продуктивная способность воображения *Критики чистого разума,* на­против, имеет дело не с образованием предметов, но всегда с чистым видом предметности вообще. Она - свободная от опыта, только и разрешающая его возможность продуктивная способность воображения. Не каждая про­дуктивная способность воображения есть чистая, чистая же, в описанном смысле, необходимо является продуктивной. И поскольку она образует трансценденцию, то по праву называется трансцендентальной способностью воображения.

Антропология вообще не ставит вопроса о трансценденции. И все же, неудачная попытка из антропологии изначальнее истолковать способность воображения показала в итоге, что в эмпирическом истолковании способ­ностей души, которые в основе своей никогда не могут быть чисто эмпири­ческими, всегда уже имеется указание на трансцендентальные структуры. Эти структуры не могут быть ни основаны на антропологии, ни вообще просто из нее заимствованы.

Каково же тогда то познание, которым исполняется раскрытие транс­ценденции, т.е. разъясняющий показ (Freilegung) чистого синтеза, а тем са­мым - истолкование способности воображения? Когда Кант называет этот тип познания "трансцендентальным", из этого можно лишь заключить, что темой в нем становится трансценденция. Но каков методический характер этого познания? Как происходит возвращение к истоку? Пока отсутствует необходимая ясность относительно этого вопроса, в обосновании нельзя сделать и шага по направлению к изначальному.

По-видимому, далее обходиться без однозначного разъяснения "трансцендентального метода" мы не можем. Но, положим, этот метод разъяснен. Все равно, остается задача выявления в ранее положенной основе направле­ния возвращения, которого требует само измерение изначального. Удастся ли этот разворот (Einschwenken) в предуказываемое самими вещами на­правление их возможного более изначального истолкования - это зависит единственно от того, является ли прежнее кантовское обоснование, т.е. его интерпретация, достаточно изначальной и полной, чтобы взять на себя ру­ководство подобным разворотом. Этот вопрос может разрешиться лишь действительно осуществленной попыткой. Поначалу представлявшийся естественным путь в антропологию Канта оказался ложным. И тем отчет­ливей проявляется необходимость, в дальнейшем истолковании неуклонно придерживаться того феномена, который выявил себя как основа внутрен­ней возможности онтологического синтеза - держаться трансцендентальной способности воображения.

***§ 27. Трансцендентальная способность воображения***

***как третья основная способность***

Понимать способности (Vermögen) "нашей души" как "трансценден­тальные способности" прежде всего значит: раскрывать их в отношении того, как они делают возможной существо трансценденции. Способность при этом не имеет значения наличной в душе "основной силы" ("Grundkraft"); "способность" имеет здесь в виду то, чему "способствует" подобный феномен, на что он способен в перспективе разрешения возможности сущ­ностной структуры онтологической трансценденции. Способность здесь имеет значение, подобное "возможности" в разобранном выше190 значении. Так понятая трансцендентальная способность воображения является не только и не столько способностью, имеющей место между чистым созерца­нием и чистым мышлением, но она вместе с ними является "основной спо­собностью", способностью разрешения возможности изначального един­ства их обоих, а тем самым - сущностного единства трансценденции в це­лом. «Таким образом, мы имеем чистую способность воображения, *как ос­новную способность* человеческой души, которая лежит в основе любого по­знания a priori»191.

Если способность воображения должна быть "основной способ­ностью", то это значит в то же время, что она не сводима к чистым элемен­там, совместно с которыми она образует сущностное единство трансценден­ции. Поэтому, принципиально размечая сущностное единство онтологичес­кого познания, Кант также эксплицитно выделяет *три* элемента: чистое со­зерцание (время), чистый синтез через способность воображения и чистые понятия чистой апперцепции192. В том же месте Кант подчеркивает, что "далее мы увидим", каким образом действует способность воображения, "необходимая функция души, без которой мы вообще не имели бы познания".

Возможное единство указанной троичности элементов разъясняется в трансцендентальной дедукции и обосновывается через схематизм. С помо­щью последнего, при введении идеи чистого схематизма, также выделяются три чистых элемента онтологического познания. И, наконец, разъяснение высшего основоположения всех синтетических суждений, т.е. конечное оп­ределение полной сущности трансценденции, вводится перечислением на­званных трех элементов "как трех источников" "возможности чистых син­тетических суждений a priori".

Против этого однозначного, вырастающего из внутренней проблемати­ки самой *Критики чистого разума* описания трансцендентальной способ­ности воображения как третьей, наряду с чистой чувственностью и чистым рассудком, основной способности говорит недвусмысленное пояснение, данное Кантом в начале и конце своей работы:

Имеется лишь *"два* основных источника души, чувственность и рассу­док", существуют лишь эти "два ствола нашей способности познания": «у нас нет других, кроме этих двух, источников познания»193. Этот тезис соот­ветствует и разделению всего трансцендентального исследования на две части - на трансцендентальную эстетику и трансцендентальную логику. Трансцендентальная способность воображения оказывается бездомной. Она не разбирается в трансцендентальной эстетике, к которой она, как "способность созерцания", собственно относится. Напротив, тематизируется она в трансцендентальной логике, чего, строго говоря, быть не должно, поскольку логика имеет дело с мышлением как таковым. Но поскольку эс­тетика и логика с самого начала ориентированы на трансценденцию, которая есть не просто сумма чистого созерцания и чистого мышления, но под­линно изначальное их единство, в котором они функционируют лишь как элементы, то их обоюдный результат должен выводить к чему-то большему, чем они сами.

Мог ли Кант не заметить этот результат, или же он оказался настолько несовместимым с его способом мышления, что он как бы утаил вышеопи­санную *троичность* основных способностей ради теории *двойственности* стволов? Ничуть. Напротив, Кант по ходу своего обоснования, и заключая введение к трансцендентальной дедукции, и начиная собственно ее проведе­ние, недвусмысленно говорит о "трех изначальных источниках души", словно о двойственности стволов не утверждалась вовсе.

«*Все-таки имеются три изначальных источника* (способности или силы души), содержащие в себе условия возможности всего опыта и не выводи­мые ни из какой иной способности души, а именно: чувство, способность воображения и апперцепция... Все эти способности, кроме эмпирического употребления, имеют еще применение трансцендентальное, которое касает­ся исключительно формы и возможно a priori»194.

«Существует три субъективных источника познания, на которых осно­вывается возможность опыта вообще и познание предметов опыта: чувство, способность воображения и апперцепция. Каждый из них может быть рас­смотрен как эмпирический, а именно - в применении к данным явлениям, но все они также суть априорные элементы, или основоположения, создаю­щие возможность самого этого эмпирического употребления»195. В обоих местах, наряду с эмпирическим, недвусмысленно подчеркивается трансцен­дентальное применение этих способностей, причем вновь проявляется связь с антропологией, на которую уже указывалось выше.

Итак, у нас имеется жесткое противостояние тройственности основных способностей и двойственности основных источников и стволов познания. Но как все-таки обстоит дело с двумя *стволами?* Употребляет ли Кант этот образ для означения чувственности и рассудка случайно или именно для то­го, чтобы намекнуть, что они вырастают из "общего корня"?

Интерпретация обоснования показала: трансцендентальная способ­ность воображения - это не просто внешняя скрепа, соединяющая два крайних звена. Она является изначально единящей, т.е. она, как особая способность, образует единство двух других, которые сами имеют с ней сущностную структурную связь.

А что, если это изначально образующее средоточье и есть тот самый "неизвестный общий корень" обоих стволов? Случайно ли то, что Кант, впервые вводя способность воображения, говорит о ней, что «мы сознаем ее в себе лишь изредка»?196

**В: ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ СПОСОБНОСТЬ ВООБРАЖЕНИЯ**

**КАК КОРЕНЬ ОБОИХ СТВОЛОВ**

Если положенная основа не есть наличная почва, но имеет характер корня, тогда она должна быть основой так, чтобы позволять стволам вы­растать из себя, будучи им поддержкой и опорой. Если это так, то мы обре­таем искомое направление, в котором изначальность кантовского обосно­вания может быть разъяснена внутри своей собственной проблематики. Это обоснование будет более изначальным, если оно не просто примет заложен­ное основание, но раскроет, как этот корень является корнем для обоих стволов. А это означает не что иное, как сведение чистого созерцания и чис­того мышления к трансцендентальной способности воображения.

Но не бросается ли в глаза сомнительность подобного начинания, не говоря уже о возможности его успеха? Не низводится ли через подобное сведение способностей познания конечного существа к способности вообра­жения все познание лишь к деятельности воображения (Einbilden)? Не разре­шается ли тогда сущность человека в простую видимость?

Однако то, что, исходя из трансцендентальной способности воображе­ния как *способности* (Vermögen), возможно показать исток чистого созерца­ния и чистого мышления как трансцендентальных *способностей,* еще вовсе не является доказательством того, что чистое созерцание и чистое мышле­ние суть продукты деятельности воображения и как таковые - лишь нечто воображаемое (Einbildung). Из описанного нами раскрытия истока скорее следует: структура этих способностей укоренена в структуре трансцендентальной способности воображения так, что она может "вообразовывать" лишь в структурном единстве с ними.

По меньшей мере, должно оставаться открытым, является ли образо­ванное в трансцендентальной способности воображения лишь видимостью в смысле "лишь воображаемого". "Лишь воображаемым" обычно считается то, что не является действительно наличным. Но образованное в трансцен­дентальной способности воображения по своей сущности вообще не являет­ся чем-то наличным: ведь трансцендентальная способность воображения никогда не может быть онтически творческой. Поэтому образованное в ней никогда, по-существу, не может быть таким "лишь воображаемым". Ско­рее, образованный в трансцендентальной способности воображения гори­зонт предметов - разумение бытия (Seinsverständnis) - вообще впервые дела­ет возможным нечто подобное различению между онтической истиной и онтической видимостью ("лишь воображаемым").

Но не обладает ли онтологическое познание, чей сущностной основой должна быть трансцендентальная способность воображения, как сущностно конечное, наряду со своей истиной также и соответствующей не-истиной (Unwahrheit)? В самом деле, идея трансцендентальной не-истины заключает в себе одну из центральных проблем конечности, которая не только не ре­шена, но даже еще не поставлена, ибо базис для ее постановки еще только должен быть разработан. Это сможет произойти лишь в том случае, если сущность конечной трансценденции, а тем самым - и трансцендентальной способности воображения, будет вообще раскрыта в достаточной мере. Однако никогда не удастся выдать чистое созерцание и чистое мышление за нечто воображаемое лишь на том основании, что их сущностная возмож­ность может приводиться к сущностной структуре трансцендентальной спо­собности воображения. Трансцендентальная способность воображения не воображает чистое созерцание, но делает его возможным в том, чем оно "действительно" может быть.

Но если трансцендентальная способность воображения, поскольку она "образует" как корень, сама не является лишь воображаемым, то она, рав­но, не может мыслиться и как наличная в душе "основная сила". Ничто не является более далеким от этого возвращения к сущностному истоку трансценденции, чем монистически-эмпирическое разъяснение остальных способ­ностей души исходя из способности воображения. Само это намерение ока­зывается невозможным уже потому, что лишь после проведения сущностно­го раскрытия трансценденции только и решается, в каком смысле можно говорить о "душе" (von "Seele" und "Gemüt"), насколько изначально эти поня­тия передают онтолого-метафизическую сущность человека.

Скорее, возвращение к трансцендентальной способности воображения как корню чувственности и рассудка значит не что иное, как новое набра­сывание состава трансценденции на основу ее возможности в перспективе сущностной структуры трансцендентальной способности воображения, об­ретенной внутри проблематики обоснования. Полагающее основу возвра­щение продвигается в измерение "возможностей", возможных осуществле­ний возможным. Прежде всего, это значит, что, в конечном итоге, пока нам известное только как трансцендентальная способность воображения разре­шится в изначальные "возможности", так что само обозначение "способ­ность воображения" станет неадекватным.

Поэтому представляется, что дальнейшее раскрытие изначальности обоснования будет еще менее, чем уже представленные стадии осуществлен­ного Кантом выявления основы вести к абсолютному базису объяснения. Странность характера положенной основы, беспокоившая Канта, не может исчезнуть, но будет лишь увеличиваться по мере возрастания изначальнос­ти, подтверждая то, что для человека, как конечного существа, его метафизичес­кая природа является одновременно и неизвестнейшей и действительнейшей.

Если удастся показать трансцендентальную способность воображения как корень трансценденции, то проблематика трансцендентальной дедук­ции и схематизма впервые обретет свою прозрачность. Поставленный там вопрос о чистом синтезе спрашивает об изначальном единении, в котором единящее с самого начала должно соответствовать должным быть соеди­ненными элементам. Это образование изначального единства, однако, воз­можно лишь в том случае, если единящее по своей природе позволяет возникать единимому. Поэтому только функция корня, присущая положенной основе делает понятным изначальность чистого синтеза, т.е. его как раз­решающее возможность возникновения (ihr Entspringenlassen).

В последующей интерпретации, хотя ориентация на пройденный путь обоснования и удерживается, отдельные его стадии описываться более не будут. Специфическая связь чистой способности воображения, чистого со­зерцания и чистого мышления будут изначально раскрываться лишь по­стольку, поскольку само кантовское обоснование содержит указания на нее.

***§ 28.******Трансцендентальная способность воображения и чистое созерцание***

Кант называет чистые созерцания пространство и время "изначальны­ми представлениями". "Изначальный" не понимается здесь онтически-психологически и не имеет в виду наличного бытия, например, прирожденности этих созерцаний душе, но характеризует способ, в соответствии с кото­рым эти представления представляют. Выражение "изначальный" соответ­ствует "originarius" в названии intuitus originarius и значит: позволяющий возникнуть, разрешающий возможность возникновенияxviii. Хотя, конечно, чистые созерцания, как присущие человеческой конечности, осуществляя представление, не дают возникнуть никакому *сущему.*

И все-таки они являются специфически образующими, заранее пред­ставляя вид пространства и времени как в себе многоразличных целостностей. Они вос-принимают вид, но это воспринятие само по себе как раз явля­ется образующим предоставлением себе (Sichselbstgeben) себя-подающего. Чистые созерцания по своей природе являются "изначальными", т.е. позво­ляющим возникновение предъявлением созерцаемого вообще: exhibitio originaria. А в этом предъявлении заключается сущность чистой способности воображения. Чистое созерцание лишь потому может быть "изначальным", что само оно по своей сущности является чистой способностью воображе­ния, которая из себя самой, образуя [их], подает виды (образы).

Укоренение чистого созерцания в чистой способности воображения становится вполне очевидным, если мы исследуем характер данного созер­цанию в чистом созерцании. Конечно, большинство интерпретаторов слиш­ком жестко и поспешно отрицают, что в чистом созерцании, как, якобы, только "форме созерцания", вообще что-то созерцается. Видимое в чистом созерцании является в себе единым, но не пустым целым, чьи части всегда суть лишь ограничения его самого. Но именно это единое целое должно заранее дать увидеть себя как эту связь (Zusammen) его, по большей части, непроясняемого многообразия. Чистое созерцание должно, изначально объединяя, т.е. подавая единство, узревать (erblicken) единство. Поэтому Кант по праву говорит здесь не о синтезе, но о "синопсисе"197.

Цельность созерцаемого (Angeschauten) в чистом созерцании не облада­ет единством всеобщности понятия. Значит, единство цельности созерцания не может возникнуть из "синтеза рассудка". Оно есть заранее усматривае­мое в подающем образ вообразовании единство. Это единящее "син-" ("Syn") цельности пространства и времени принадлежит способности обра­зующего созерцания. Чистый синопсис, если он составляет сущность чисто­го созерцания, возможен лишь в трансцендентальной способности вообра­жения, тем более, что она вообще есть исток любого "синтетического"198. "Синтез" должен постигаться здесь столь широко, чтобы охватывать си­нопсис созерцания и "синтез" рассудка.

Кант с достаточной образностью и прямотой замечает в одном из раз­мышлений: «Пространство и время суть формы преобразования в созерцании»199. Они заранее образуют чистый вид, служащий горизонтом доступ­ного в эмпирическом созерцании. Но если чистое созерцание в самом спосо­бе своего созерцания выказывает специфическую сущность трансценден­тальной способности воображения, не является ли тогда прообразуемое в нем, как образованное в воображении (imaginatio), к нему же и относящим­ся (imaginativ)? Эта характеристика созерцаемого в чистом созерцании как такового не есть формальный вывод из предшествующего анализа, но за­ключается в сущностном содержании самого доступного в чистом созерца­нии. Если устанавливается, что здесь мы имеем дело с чистым созерцанием и чистым воображением, имагинативный характер пространства и времени вовсе не представляется чем-то странным. Ведь, как было показано, образо­ванное в воображении не должно с необходимостью быть онтической види­мостью.

Вряд ли бы Кант смог многое увидеть в сущностной структуре чистого созерцания, вряд ли он вообще сумел схватить ее, если бы для него не стал явным имагинативный характер созерцаемого в нем. Кант говорит одноз­начно: «Чистая форма созерцания, без субстанции, сама по себе не есть предмет, но лишь его (как явления) формальное условие: таковы чистое вре­мя и чистое пространство, которые суть не что иное, как формы созерцания, а не сами созерцаемые предметы (ens imaginarium)»200. Созерцаемое в чис­том созерцании как таковом есть ens imaginarium. Следовательно, чистая деятельность созерцания в основе своей сущности есть чистая имагинация.

Ens imaginarium принадлежит к возможным формам "ничто", т.е. того, что не есть сущее в смысле наличного. Чистое пространство и чистое время суть "нечто", но не "предметы". И если кто-то, недолго думая, скажет, что в чистом созерцании "ничто" не созерцается (werde "nichts" angeschaut), т.е. у него отсутствуют предметы - то, прежде всего, эта интерпретация только негативна и, кроме того, двусмысленна, поскольку не прояснено, что Кант, безусловно, употребляет здесь выражение "предмет" в ограниченном значе­нии, в соответствии с которым имеется в виду само показывающее себя в явлении сущее. Следовательно, не каждое произвольное "нечто" является предметом.

Чистые созерцания, как формы созерцания, суть "созерцания без ве­щей"201, но все же имеют свое созерцаемое. Пространство не есть нечто дей­ствительное, т.е. доступное в восприятии сущее, но "представление чистой возможности сосуществования (Beisammen)"202.

Естественно, склонность вообще отказывать чистому созерцанию в предмете, в смысле созерцаемого, особо усиливается благодаря тому, что можно сослаться на действительно (echten) феноменальный характер чисто­го созерцания, правда, не определяя его вполне. В познающем отношении к наличным "пространственно-временным" образом упорядоченным вещам мы направлены лишь на них. Но при этом все-таки невозможно отбросить пространство и время вовсе. Тогда положительный вопрос должен звучать так: как при этом задействованы пространство и время? Если Кант говорит: они суть созерцания - возникает желание возразить, что они-то как раз и не созерцаются. Безусловно, не созерцаются в смысле тематического схватыва­ния, но созерцаются в самом способе изначально образующей подачи (Gebung). Именно потому, что чисто созерцаемое (rein Angeschaute), в отно­шении факта и способа своего существования, есть в качестве сущностно должного быть образованным - в описанном, двойном значении должного быть сотворенным чистого вида - чистая деятельность созерцания не может созерцать свое "созерцаемое" способом тематического схватывающего вос­принятая наличного.

Поэтому только изначальная интерпретация чистого созерцания как чистой способности воображения дает возможность положительно разъяс­нить, что есть данное созерцаемое в чистом созерцании. Как предваряющее образование чистого нетематического и, в смысле Канта, непредметного вида чистое созерцание именно и делает возможным то, что разворачиваю­щаяся в его горизонте деятельность эмпирического созерцания простра­нственных вещей уже не нуждается в первичном созерцании пространства и времени посредством фиксирующего эти многообразия схватывания.

Благодаря этой интерпретации чистого созерцания впервые проясняет­ся и трансцендентальный характер трансцендентального созерцания, т.е. то, что внутренняя сущность трансценденции зиждется на чистой способ­ности воображения. Ведь трансцендентальная эстетика, находясь в начале *Критики чистого разума,* в принципе непонятна. Она имеет лишь подготав­ливающий характер и, собственно говоря, может быть прочитана лишь из перспективы трансцендентального схематизма.

Хотя попытка марбургской интерпретации Канта постичь простран­ство и время как "категории" в логическом смысле и растворить трансцен­дентальную эстетику в логике и является необоснованной, ее мотив, тем не менее, верен: это, пусть непроясненное, понимание того, что трансценден­тальная эстетика сама по себе не может быть всем целым, возможность ко­торого заключается в ней. Однако из специфического "соединяющего" ха­рактера ("Syn" - Charakter) чистого созерцания еще не следует принадлеж­ность чистого созерцания синтезу рассудка. Как раз истолкование этого "соединяющего" характера указывает на происхождение чистого созерца­ния из трансцендентальной способности воображения. Разрешение транс­цендентальной эстетики в логику, однако, становится еще проблематичнее, если оказывается, что и специфический предмет трансцендентальной логи­ки, чистое мышление, является укорененным в трансцендентальной способ­ности воображения203.

***§ 29.******Трансцендентальная способность воображения***

***и теоретический разум***

Попытка показать возникновение чистого мышления, а тем самым - теоретического разума вообще, из трансцендентальной способности воображе­ния, поначалу кажется безнадежной уже потому, что само по себе такое на­мерение можно считать абсурдным. Ведь Кант недвусмысленно говорит, что способность воображения - "всегда чувственна"204. Но каким образом она, как сущностно чувственная, так сказать, "низшая" и "вторичная", спо­собность, может образовать исток для "высшей" и "первичной"? Понятно, что рассудок в конечном познании предполагает чувственность, а значит - и способность воображения, как "подпорку" ("Unterlage"). Но чтобы он сам по своей природе возникал из чувственности - трудно скрыть очевид­ную абсурдность этого воззрения.

Но прежде развития какой-либо формальной аргументации следует ус­тановить, что дело здесь идет не об эмпирически разъясняющем выведении высшей душевной способности из низшей. Поскольку рассмотрение, закла­дывающее основу, вообще не призвано разъяснять душевные способности, то и вырастающая из подобного взгляда на душевные способности иерархизация на "низшее" и "высшее" здесь не может быть ведущей - даже в по­рядке полемики. Так что же все-таки значит "чувственный"?

Сущность чувственности, уже при описании подхода к обоснованию, намеренно была ограничена первым определением, данным ей Кантом205. Согласно таковому, чувственность значит не что иное, как конечное созер­цание. Конечность состоит в воспринятии себя-подающего. Что здесь пода­ет себя, и как оно это делает, остается открытым. Не каждое чувственное, т.е. вос-принимающее, созерцание должно быть ощущающим, эмпирическим. "Низшее" телесно (leiblich) обусловленных чувственных аффектаций не со­ставляет сущность чувственности. Так что трансцендентальная способность воображения как конечное чистое созерцание не только может - она, как основное определение конечной трансценденции, даже должна быть "чувст­венной".

Эта чувственность трансцендентальной способности воображения, од­нако, не может служить поводом для ее причисления классу низших душев­ных способностей, тем более, что она, как трансцендентальная, должна быть условием возможности всех способностей. Этим снимается самое се­рьезное, т.е., на первый взгляд, "наиболее естественное", возражение про­тив возможности возникновения чистого мышления из трансцендентальной способности воображения.

Разум теперь уже не может приниматься за "высшее". Но сразу же об­наруживается другая сложность. То, что чистое созерцание возникает из трансцендентальной способности воображения, как способности созерца­ния, еще понятно. Но то, что мышление, которое все-таки определенно от­личено от любого созерцания, должно иметь свой исток в трансценденталь­ной способности воображения, кажется невозможным, даже если иерархии чувственности и рассудка теперь вовсе не придается никакого значения.

Однако, хотя мышление и созерцание (Anschauen) и являются отличны­ми, они все-таки не отделены друг от друга как совершенно разнородные. Напротив, и то, и другое, как типы представления, принадлежат одному ро­ду пред-ставления. Они суть способы представления чего-либо. Усмотрение представления как первичного характера мышления для последующей интерпретации является не менее важным, чем правильное понимание чув­ственного характера способности воображения.

При изначальном сущностном раскрытии рассудка должна быть приня­та во внимание его внутренняя сущность: зависимость от созерцания. Эта его зависимость есть сама рассудочность (Verstandsein) рассудка. Этот его характер, в своей действительности и ее качестве, проявляется в чистом син­тезе чистой способности воображения. На это можно возразить: конечно, рассудок "посредством" чистой способности воображения связан с чистым созерцанием. Но это все-таки еще никоим образом не значит, что сам чистый рассудок является трансцендентальной способностью воображения, а не чем-то самостоятельным.

Ведь о его самостоятельности свидетельствует и логика, для которой нет нужды обращаться к способности воображения. И именно Кант посто­янно представляет рассудок в той форме (Gestalt), которая определена ему, как кажется, "абсолютно" наличной логикой. Из этой самостоятельности мышления, пытаясь показать возникновение мышления из способности во­ображения, и должен исходить анализ.

Бесспорно, традиционная логика не имеет дела с чистой способностью воображения. Но вопрос о том, является ли вообще излишним для логики обращаться к ней для понимания самой себя, по меньшей мере, должен ос­таться открытым. Нельзя отрицать, что для кантовских постановок вопро­са исходной точкой всегда является логика. Но при этом остается вопро­сом, гарантируется ли тем, что логика делает своей единственной темой мышление в одном определенном смысле, то, что эта логика вообще может определять полную сущность мышления или даже иметь дело с таковой.

Разве не показывает само кантовское истолкование чистого мышления в трансцендентальной дедукции и в учении о схематизме, что не только функции суждения, но и чистые понятия как ноции являются лишь *искусст­венно изолированными* элементами чистого синтеза, который, со своей сто­роны, есть сущностно необходимая "предпосылка" для "синтетического единства апперцепции"? Разве сам Кант не разрешает формальную логику, на которую он постоянно ориентируется как на нечто "абсолютное", в то, что он называет трансцендентальной логикой, центральной темой которой является трансцендентальная способность воображения? Разве отвержение традиционной логики не заходит настолько далеко, что сам Кант - однако, что характерно, только во втором издании - принужден сказать: «Следова­тельно, синтетическое единство апперцепции есть высший пункт, с которым следует связывать все применение рассудка, даже всю логику, и вслед за ней - трансцендентальную философию; мало того, эта способность и есть сам рассудок»206?

Так что предвзятые мнения в суждении о самостоятельности мышле­ния, насколько они проистекают из факта наличия, как кажется, высшей и невыводимой дисциплины формальной логики, не могут быть определяю­щими для разрешения вопроса о возможности возникновения чистого мыш­ления из трансцендентальной способности воображения. Скорее, следует искать сущность чистого мышления в том, что относительно этого уже про­яснено самим обоснованием. Лишь исходя из изначальной сущности рас­судка, а не из слепой к этой сущности "логики", может быть дан ответ о его возможном истоке.

Характеристика мышления как деятельности суждения (Urteilen) явля­ется верным, но лишь приблизительным определением его сущности. Уже "более соответствующим" ему будет означение мышления как "способнос­ти [давать] правила"207. Причем потому, что от него путь ведет к принципи­альному определению рассудка как "чистой апперцепции".

"Способность [давать] правила" значит: с самого начала в деятельно­сти представления удерживать для себя как ориентиры единства, направ­ляющие любое возможное представляющее единение. Эти представляемые в качестве упорядочивающих единства (ноции, или категории), однако, не только должны быть согласованы в своем собственном сродстве, но тако­вое само заранее должно быть охвачено в пребывающем единстве неким еще более выходящим вперед, предвосхищающим пред-ставлением.

Представление этого пребывающего единства как тожественности це­лостности правил сродства - основная черта *пред*-оставления нечто. В по­добном представляющем себя-обращении-к... "себя" [самости] как бы вы­носится в обращение-к... В таком обращении-к..., т.е. в "выражаемой" им "самости" ("Sich"), необходимо выявляется "я" этого "себя". Таким спосо­бом "я представляю" "сопровождает" любое представление. Но речь идет не о некоем между прочим исполняемом акте направленного на само мыш­ление знания. "Я" "сопутствует" чистому себя-обращению. Поскольку оно само есть то, что оно есть, лишь в этом "я мыслю", сущность как чистого мышления, так и "я" заключается в "чистом самосознании". Эта "созна­тельность" ("Bewusst-sein") самости (des Selbst), однако, может быть прояс­нена лишь из бытия самости. Обратное невозможно, как, тем более, невоз­можно и то, что первое делало бы второе излишним.

Однако "я мыслю" - это всякий раз или "я мыслю субстанцию", или "я мыслю причинность", как, соответственно, "в" этих чистых единствах (ка­тегориях) всегда уже "заключено значение"208: *"я* мыслю субстанцию", "*я* мыслю причинность" и т.д. Я - это "проводник" ("Vehikel") категорий, по­скольку оно в своем предваряющем себя-обращении-к... *приводит* их туда, отку­да они, *как представляемые* задающие правила единства, могут объединять.

Следовательно, чистый рассудок "сам собой" ("von sich aus") является представляющим прообразованием горизонта единства, представляющей обра­зующей спонтанностью, чье свершение заключается в "трансцендентальном схе­матизме". Кант недвусмысленно называет таковой "способом обращения рас­судка с этими схемами"209 и говорит о "схематизме чистого рассудка"210.

Но ведь чистые схемы - это "трансцендентальный продукт способности воображения"211. Как это согласовать? Рассудок не производит схемы, но "действует ими". Этот его метод не есть образ действий, которому он вре­менами *также* следует, но этот чистый схематизм, который зиждется на трансцендентальной способности воображения, именно и составляет *изна­чальную* рассудочность, "я мыслю субстанцию" и т.д. Это, как кажется, собственное действие чистого рассудка в мышлении единств является, как спонтанно образующее представление, чистым фундаментальным актом трансцендентальной способности воображения. Тем более, что именно это представляющее себя-обращение-к... не есть тематическое полагание (Meinen) единства, но, как мы уже неоднократно показывали, нетематичес­кое удержание для себя представленного. А это происходит в образующем (производящем) представлении.

Если же Кант называет это чистое себя обращающее себя-связывание-с... "нашими мыслями", тогда "мышление" этих мыслей будет не суждени­ем, но мышлением в смысле свободно образующего и набрасывающего, хотя, конечно, не произвольного "измышления" ("Sichdenken") нечто. Это изначальное "мышление" есть чистое вообразование (Einbilden).

Характер вообразования в чистом мышлении станет еще отчетливей, если мы попробуем, исходя из достигнутого теперь сущностного определе­ния рассудка, из чистого самосознания, ближе подойти к его сущности, что­бы постичь его как разум. Но, конечно, и здесь определяющим будет не за­имствованное из формальной логики различие судящего рассудка и умо­заключающего разума, но то, что дает в итоге *трансцендентальная* интер­претация рассудка.

Кант называет чистый рассудок "завершенным единством". Откуда же наброшенное целое сродства берет свою целостность? Поскольку дело идет о целостности представливания как такового, само подающее целостность должно быть представливанием. Это происходит в образовании идеи. По­скольку чистый рассудок есть "я мыслю", в основе своей сущности он дол­жен иметь характер "способности идей", т.е. разума; ведь «без разума у нас нет связного применения рассудка»212. Идеи "содержат определенную пол­ноту"213, они представляют214 "форму целого" и потому в изначальном смысле являются подающими правило.

Можно возразить, что Кант как раз при разборе трансцендентального идеала, "должного служить... правилом и прообразом"215, недвусмысленно заявляет, что "совершенно иначе обстоит дело с созданиями воображения", "которые, по уверению художников и физиогномистов, имеются у них в го­лове"216. Ведь здесь однозначно отрицается связь идей чистого разума и способности воображения. Однако в этом месте говорится лишь то, что трансцендентальный идеал "всегда должен основываться на определенных понятиях", и что здесь нет места никаким произвольным и "приблизительным наброскам" *эмпирической* продуктивной способности воображения. Это не исключает того, что именно эти "определенные понятия" возможны как раз в *трансцендентальной* способности воображения.

Можно было бы согласиться с интерпретацией теоретического разума в отношении его принадлежности к трансцендентальной способности вообра­жения в той мере, в какой этой интерпретацией выделяется представляющее свободное образование в чистом мышлении. Но если бы она захотела отсюда сделать вывод о происхождении чистого мышления из трансценденталь­ной способности воображения, то следовало бы возразить, что спонтан­ность составляет лишь один момент способности воображения, так что, хотя мышление и выказывает родство с ней, но полного совпадения сущ­ности иметь места не может. Ведь способность воображения, с другой сто­роны, является не чем иным, как способностью созерцания, т.е. рецептивностью. И она не выступает в качестве таковой лишь наряду со своим функционированием как спонтанности, но есть изначальное, а не собранное лишь привходящим образом единство рецептивности и спонтанности.

Итак, относительно чистого созерцания показано, что оно, на основе своей чистоты, обладает характером спонтанности. Как чистая спонтанная рецептивность она имеет свою сущность в трансцендентальной способнос­ти воображения.

Значит, если сущность чистого мышления такая же, оно, как спонтан­ность, одновременно должно обнаруживать характер чистой рецептивнос­ти. Но разве Кант не утверждает везде и всюду абсолютной идентичности рассудка и разума со спонтанностью?

Если Кант ставит знак равенства между рассудком и спонтанностью, то это столь же мало исключает его рецептивность, как уравнение чувствен­ности *-* конечного созерцания - с рецептивностью исключало присущую ей спонтанность. Ведь, в конечном счете, лишь акцент на эмпирическом созер­цании оправдывает одностороннюю его характеристику как рецептивности, как, соответственно, акцент на "логической" функции рассудка в пределах эмпирического познания оправдывает одностороннее подчеркивание его спонтанности и "функции".

Напротив, в области чистого познания, т.е. в перспективе проблемы возможности трансценденции, не может остаться скрытым чистое, т.е. себе самому (спонтанно) подающее, воспринятие себя-подающего. Не должна ли теперь в трансцендентальной интерпретации чистого мышления при всей его спонтанности столь же убедительно проявиться и чистая рецептивность? Конечно. Она уже давно проявилась в проведенной выше интерпретации трансцендентальной дедукции и схематизма.

Для усмотрения сущностно созерцательного характера чистого мышле­ния, необходимо как раз понять и удерживать истинную сущность конечно­го созерцания как принятия себя-подающего. Но в качестве основной ха­рактеристики "единства" трансцендентальной апперцепции мы получили то, что она, с самого начала всегда единящая, противостоит всякой случай­ности. Поэтому в представляющем себя-обращении-к... принимаемым явля­ется не что иное, как это-вот "напротив". Свободно образующее набрасы­вание сродства в себе есть представляюще воспринимающее подчинение се­бя таковому. Правила, которые представляются в рассудке как способности правила, не постигаются как нечто наличное "в сознании", но в качестве правил объединения (синтеза) они представляются именно как связующие в их обязательности. Если лишь в вос-принимающей открытости правилу (Sich-regeln-lassen) имеется нечто подобное упорядочивающему правилу, то "идея", как представление правила, может представлять лишь способом воспринятия.

В этом смысле чистое мышление само по себе, а не привходящим обра­зом, является воспринимающим, т.е. чистым созерцанием. Поэтому эта структурно единая рецептивная спонтанность, чтобы смочь быть тем, что она есть, должна возникать из трансцендентальной способности воображе­ния. Рассудок как чистая апперцепция имеет "основу своей возможности" в "способности", которая «выходит (hinaussieht) к бесконечности создаваемых ею самой представлений и понятий»217. Трансцендентальная способность воображения первоначально образующим образом набрасывает целое возможностей, к которому она "выходит", чтобы тем самым удерживать для себя горизонт, внутри которого действует познающая "самость", и не толь­ко она. Лишь поэтому Кант может сказать: «Человеческий разум по своей природе архитектоничен, т.е. он рассматривает все знания как принадлежа­щие одной возможной системе...»218.

Присущий чистому мышлению как таковому характер созерцания тем менее может казаться странным, если вспомнить, что чистые созерцания - время и пространство - являются столь же "не-наглядными", если "наглядный" значит лишь "воспринимаемый через чувственный орган", как и правильно понимаемые категории, т.е. их чистые схемы.

Однако необходимость, которая обнаруживается в *пред*стояниипре­дметного горизонта, как встречаемое "принуждение", возможна лишь по­стольку, поскольку она сначала наталкивается на нечто свободное от нее. В самой сущности чистого рассудка, т.е. чистого теоретического разума, уже имеется свобода, поскольку она понимается как себя подчинение са­моданной необходимости. Рассудок и разум свободны не потому, что они имеют характер спонтанности, но потому что эта спонтанность есть рецеп­тивная спонтанность, т.е. трансцендентальная способность воображения.

Однако со сведением чистого созерцания и чистого мышления к трансцендентальной способности воображения становится очевидным, что она при этом все более выявляется как структурная возможность, т.е. в качест­ве создающей возможность трансценденции как сущности конечной са­мости. Она не только вообще теряет характер сугубо эмпирической способ­ности души, но также снимается и прежнее ограничение ее сущности как корня (Wurzelsein) теоретической способности как таковой. И теперь долж­но отважиться на последний шаг в раскрытии "изначальности" положенной основы.

***§ 30. Трансцендентальная способность воображения и практический разум***

Уже в *Критике чистого разума* Кант говорит: «Практическим является все, что возможно через свободу»219. Но поскольку свобода принадлежит к возможности теоретического разума, он сам по себе, как теоретический, яв­ляется практическим. Если же конечный разум как спонтанность является рецептивным и потому возникает из трансцендентальной способности во­ображения, то и практический разум необходимо основан на ней. Но этот исток практического разума нельзя "открыть" с помощью аргументации, пусть даже последовательной: для этого необходимо его конкретное раскрытие через прояснение сущности "практической самости" ("praktischen Selbst").

В соответствии со сказанным о "я" чистой апперцепции, сущность са­мости заключается в "самосознании". Однако в качестве чего и каким обра­зом самость выступает в этом "сознании", определяется из бытия самости, которую характеризует ее открытость для себя. Эта открытость возможна лишь как конституирующая бытие самости. Если теперь практическая са­мость рассматривается в отношении основы своей возможности, то сначала следует определить границы того самосознания, которое делает эту самость возможной как самость. Имея в виду это практическое, т.е. моральное, самосознание, мы должны исследовать то, в какой мере его сущностная структура приводится к трансцендентальной способности воображения как к своему истоку.

Моральное Я, собственную самость и сущность человека, Кант также называет личностью (Person). В чем состоит существо личностности этой личности? «Сама личностность *-* это идея морального закона с неотдели­мым от него почитанием»220. Почитание - это "восприимчивость" к мораль­ному закону, т.е. разрешающее возможность принятия этого закона как мо­рального. Если же почитание конституирует сущность личности как мо­ральной самости, то, в соответствии со сказанным, оно должно быть формой самосознания. В какой мере оно является таковой?

Может ли оно функционировать как форма самосознания, если, по со­бственному обозначению Канта, оно является "чувством"? Чувства же, от­меченные удовольствием и неудовольствием состояния, принадлежат к чув­ственности. Однако таковая вовсе не определяется необходимым образом телесными состояниями, так что остается открытой возможность чистого, не определенного аффектацией, но "действительного через себя" ("selbstge­wirkten") чувства221. Потому сначала следует задаться вопросом об общей сущности чувства вообще. Лишь прояснение этой сущности позволит разре­шить вопрос о том, насколько "чувство" вообще, а вместе с тем и почита­ние как чистое чувство, можно представить как форму самосознания.

Уже в "низших" чувствах удовольствия (Lust) проявляется своеобраз­ная основная структура. Удовольствие - это не только удовольствие от че­го-то, но всегда одновременно и удовлетворение (Belustigung), т.е. способ, которым человек испытывает себя удовлетворенным, которым он получает удовольствие. Так вообще в каждом "чувственном" (в узком смысле) и "не­чувственном" чувствовании имеется эта артикулированная структура: чу­вствование - это обладание чувством к... (Gefühlhaben für...), и как таковое одновременно - себя-чувствование чувствующего. Способ, каким себя-чувствование выявляет, так сказать, позволяет быть, самости, всегда сущност­ным образом соопределяется характером того, в отношении чего чувствую­щий в себя-чувствовании имеет чувство. Насколько почитание соответству­ет этой сущностной структуре чувства, и почему оно является чистым чувством?

Кант дает анализ почитания в *Критике практического разума*222*.* После­дующая интерпретация остановится лишь на существенном.

Почитание как таковое есть почитание морального закона. Оно не слу­жит оценке поступков и не устанавливается лишь по свершению нравственного деяния, как тот способ, которым мы занимаем позицию к свершенно­му поступку. Напротив, только почитание закона и конституирует возмож­ность поступка. Почитание по отношению к... (Achtung vor...) есть тот спо­соб, каким нам только и становится доступным закон. Одновременно это значит: это чувство почитания закона не служит, как говорит Кант, для "обоснования" закона. Закон не есть то, что он есть, лишь потому, что мы почитаем его; наоборот, это чувство почитания закона, а тем самым - опре­деленный вид (Art) выявления закона, есть тот способ, каким для нас вооб­ще может выступить закон как таковой.

Чувство - это имение-чувства к..., так что в нем чувствующее "я" од­новременно чувствует себя самого. Так что в почитании закона почитаю­щее "я" одновременно должно определенным способом открываться себе самому, причем не привходящим образом и случайно. Почитание закона - этот определенный путь выявления закона как основы определения посту­пка - сам по себе является выявлением меня самого как практически дейст­вующей самости. То, что почитает почитание, моральный закон, разум как свободный дает себе сам. Почитание закона - это почитание самого себя как той самости, которая не определяется самомнением и самолюбием. То есть, в своем специфическом раскрытии почитание относится к личности. «Почитание всегда направлено лишь на личности, а не на вещи»223.

В почитании я подчиняюсь, ставлю себя под закон. Специфическое име­ние-чувства к..., заключающееся в почитании, - это себя-подчинение. В по­читании закона я подчиняюсь себе самому. В этом себя-себе-подчинении я есмь как "я-сам" (ich selbst). Как что, вернее, как кто я открываюсь себе в чувстве почитания?

Подчиняясь закону, я подчиняю себя себе самому как чистому разуму. В этом себя-себе-самому-подчинении я возвышаюсь до себя самого как себя самого определяющего свободного существа. Это своеобразное подчиняю­щееся себя-возвышение до себя самого выявляет "я" в его "достоинстве". Негативно: в почитании закона, который я, как свободное существо, даю себе самому, я не могу пренебречь самим собой. Таким образом, почитание - это способ бытия "я" как самости, на основе чего оно "не отвергает героя в своей душе". Почитание - это форма ответственности (Verantwortlich-sein) самости перед собой же, подлинное "бытие самостью".

Подчиняющееся себя-набрасывание на полную основную возможность подлинного экзистирования, которая дает закон, является сущностью прак­тически действующего "бытия самости", т.е. практического разума.

Предлагаемая интерпретация чувства почитания не только показывает, насколько таковое конституирует практический разум, но одновременно де­лает очевидным, что понятие чувства, в смысле эмпирической способности души, исчезает, и его место занимает трансцендентальная основная струк­тура трансценденции моральной самости. Для того, чтобы постичь то, что же Кант имеет в виду, когда называет почитание "моральным чувством" и "чувством моей экзистенции", выражение "чувство" следует понимать в этом онтолого-метафизическом смысле. Изложенного выше уже является достаточным, чтобы увидеть, что эта сущностная структура почитания вы­казывает в себе изначальный состав трансцендентальной способности воображения.

Подчиняющаяся непосредственная преданность (Hingabe an) - это чис­тая рецептивность, а свободное полагание себе закона - чистая спонтан­ность; обе они в себе изначально едины. И лишь это происхождение практичес­кого разума из трансцендентальной способности воображения позволяет по­нять, каким образом как закон, так и практически действующая самость в почи­тании постигаются не предметно, но выявляются изначальным, непредметным и нетематическим способом - как долженствование (Sollen) и поступок (Handeln), и образуют неотрефлектированное, поступающее "бытие самости".

***§ 31. Изначальность заложенной основы и отступление Канта***

***от трансцендентальной способности воображения***

"Высшее основоположение всех синтетических суждений" определило границы полной сущности трансценденции чистого познания. Трансценден­тальная способность воображения выявилась как сущностная основа этой сущности. Но лишь предлагаемое изначальное истолкование сущности этой сущностной основы показывает значимость этого высшего основоположе­ния. Оно говорит о сущностном составе человеческого существа вообще, поскольку оно определено как конечный чистый разум.

Этот изначальный "укорененный" в трансцендентальной способности воображения сущностный состав человека есть то "неизвестное", должно быть замеченное Кантом, если он говорил о "нам неизвестном корне". Ведь неизвестное - это не то, о чем мы просто ничего не знаем, но что в познан­ном выступает для нас как беспокоящее. Однако Кант, несмотря на очевид­ные, им самим впервые распознанные предначертания подобной аналитики, не провел, и даже не попытался провести, изначального истолкования трансцендентальной способности воображения.

Напротив, Кант отступил от этого неизвестного корняxix.

Во втором издании *Критики чистого разума* трансцендентальная спо­собность воображения, как она была прояснена на тернистом пути первого наброска224, была отброшена и перетолкована - в пользу рассудка. Но при этом, чтобы все обоснование не рассыпалось на части, конечно, следовало сохранить все, что в первом издании она дала для трансцендентального обоснования.

Здесь нет возможности разъяснить ни то, в каком смысле чистая спо­собность воображения восстанавливается в своих правах (wiederkehrt) в *Критике способности суждения,* ни тем более то, восстанавливает ли она их в указанной эксплицитной связи с обоснованием метафизики как таковой.

Кант начинает с того, что вычеркивает из второго издания оба главных места, в которых он ранее недвусмысленно вводил способность воображе­ния как третью, наряду с чувственностью и рассудком, основную способность. Первое место225 заменяется критическим разъяснением локковского и юмовского анализа рассудка, словно Кант рассматривает свой собственный метод в первом издании - что неверно - как все еще близкий к эмпиризму.

Второе же место, вследствие переработки трансцендентальной дедук­ции, выпадает целиком226.

И даже то место, в котором Кант в *Критике чистого разума* вообще впервые вводит способность воображения как "необходимую функцию ду­ши"227, позднее, хотя и только в своем рабочем экземпляре, он характерным образом изменяет228. Здесь вместо "функции души" он пишет "функция рас­судка". Тем самым чистый синтез приписывается чистому рассудку. Чистая способность воображения как собственная способность становится излиш­ней, и тем самым, по всей видимости, исключается возможность того, что­бы она могла служить сущностным основанием онтологического познания, хотя обратное вполне отчетливо подтверждается главой о схематизме, оста­ющейся во втором издании неизменной.

Но трансцендентальная способность воображения была выявлена в ка­честве образующего средоточья чистого познания не только в главе схема­тизме (4-я стадия), но и в трансцендентальной дедукции (3-я стадия). По­этому, если во втором издании трансцендентальная способность воображе­ния лишаетсяxx своей центральной функции основной *способности,* то и трансцендентальная дедукция должна быть подвергнута полной переработ­ке. Трансцендентальная способность воображения - то беспокоящее неизвестное, которое стало движущей основой, мотивом, нового осмысления трансцендентальной дедукции. Но из этой движущей основы впервые ста­новится видимой229 и цель новой разработки трансцендентальной дедукции. Лишь эта цель дает верное руководство для более глубокой интерпретации этой переработки. Конечно, таковая не может быть развита здесь. Доста­точно будет прояснить изменившуюся позицию [Канта] по отношению к трансцендентальной способности воображения.

Выше указанная перемена "функции души" на "функцию рассудка" означает новую позицию Канта в отношении к трансцендентальной способ­ности воображения. Теперь она уже не "функция" как самостоятельная спо­собность, но лишь "функция" как действие способности рассудка. В то вре­мя как в первом издании любой синтез, т.е. синтез как таковой, возникал из способности воображения, как несводимой к чувственности или рассудку способности, теперь, во втором издании, только рассудку отводится роль источника любого синтеза.

Уже в самом начале трансцендентальной дедукции второго издания го­ворится: синтез - «это акт спонтанности той способности представления», которую «в отличие от чувственности следует называть рассудком»230. Здесь следует обратить внимание на неразличенное выражение "способность представления".

"Синтез" вообще - это название "акта рассудка"231. Способность объе­динять a priori - это "рассудок"232. Поэтому теперь говорится о "чистом синтезе рассудка"233.

Но дело не ограничивается молчаливым отнесением функции синтеза к рассудку. Кант однозначно говорит: «трансцендентальный синтез способ­ности воображения есть *действие рассудка* на чувственность»234. "Трансцен­дентальная деятельность способности воображения" понимается как "синте­тическое воздействие рассудка на внутреннее чувство"235, т.е. на время.

Но разве эти цитаты вместе с тем не показывают, что трансценденталь­ная способность воображения еще сохраняется? Определенно: совершенное ее вычеркивание во 2-ом издании было бы слишком странным. К тому же "функция" способности воображения по-прежнему является необходимой для [всей] проблематики, и название способности воображения все еще име­ется в непереработанных частях *Критики чистого разума,* предшествующих трансцендентальной дедукции и следующих за ней.

Однако трансцендентальная способность воображения присутствует во 2-ом издании лишь номинально. «Это - одна и та же спонтанность, кото­рая, в одном случае, под названием способности воображения, в другом - под именем рассудка привносит объединение в многообразие созерца­ния»236. Теперь способность воображения - лишь название для эмпиричес­кого, т.е. связанного с созерцанием синтеза, который, как вполне отчетливо показали приведенные цитаты, по существу дела, т.е. как синтез, принадле­жит рассудку. Лишь поскольку "синтез", в основе являющийся рассудком, относится к созерцанию, он "зовется" "способностью воображения"237.

Трансцендентальная способность воображения более не функциониру­ет как самостоятельная основная способность, изначально опосредующая чувственность и рассудок в их возможном единстве, но эта срединная спо­собность теперь как бы проваливается между двумя - теперь исключитель­ным образом удерживаемыми в качестве основных - источниками души. Ее полномочия переданы рассудку. И пусть даже Кант во 2-ом издании назва­нием "synthesis speciosa"238, как кажется, вводит для трансцендентальной способности воображения характерное собственное имя, как раз это выра­жение и доказывает, что трансцендентальная способность воображения утратила свою прежнюю самостоятельность. Она называется так лишь по­тому, что *рассудок* в ней относится к чувственности, вне этой связи являясь synthesis intellectualis.

Но почему Кант отступает от трансцендентальной способностью вооб­ражения? Может быть, он не видел возможности изначального обоснова­ния? Напротив. Предисловие ко 2-му изданию отчетливо определяет эту за­дачу. Кант различает239 в трансцендентальной дедукции "две стороны": "объективную" и "субъективную".

Согласно предложенной интерпретации трансцендентальной дедукции это значит: трансцендентальная дедукция ставит вопрос о внутренней воз­можности трансценденции и через ответ на него раскрывает горизонт пред­метности. Анализ объективности возможных объектов - это "объективная" сторона дедукции.

Но предметность образуется в обращающемся *пред*-оставлении, проис­ходящем в чистом субъекте как таковом. Вопрос о способностях, сущностно причастных этому обращению, и их возможности - это вопрос о субъек­тивности трансцендирующего субъекта как такового. Такова "субъектив­ная" сторона дедукции.

Поскольку для Канта наиболее важным было вообще сделать трансценденцию видимой, чтобы из нее прояснить сущность трансцендентального (онтологического) познания, то он говорит, что объективная дедукция «также сущностно принадлежит моим целям. Другая сторона состоит в рас­смотрении самого чистого рассудка согласно его возможности и познава­тельным силам, на которых он сам основывается, т.е. в исследовании рас­судка с его субъективной стороны. Но, хотя это разъяснение в перспективе моей главной цели представляет большую важность, оно по существу все-таки не является ею, т.к. основной вопрос во всем исследовании состоит в том, что и насколько может быть познано рассудком и разумом независимо от всякого опыта, а не в том, как возможна сама *способность мыслить*»240.

Трансцендентальная дедукция в себе необходимо является и объектив­ной, и субъективной одновременно. Ведь она является раскрытием транс­ценденции, которая только и образует существенное для конечной субъек­тивности обращение к объективности вообще. Поэтому субъективная сто­рона трансцендентальной дедукции не может совсем отсутствовать, хотя конкретная разработка таковой и может быть отложена. Если Кант решил­ся на нее, он мог это сделать лишь исходя из ясного усмотрения сущности подобной разработки субъективной стороны обоснования метафизики.

В приведенном описании субъективной дедукции, кроме всего прочего, четко говорится, что она должна вернуться к "познавательным способно­стям", "на которых основывается сам рассудок". Кроме того, Кант с со­вершенной ясностью видит, что это возвращение к истоку не может быть эмпирически-объясняющим психологическим рассмотрением, лишь "гипотетически" полагающим основание. Эта задача трансцендентального рас­крытия сущности субъективности субъекта ("субъективная дедукция"), од­нако, вовсе не является добавленной лишь позднее, в предисловии. Кант, уже приступая к дедукции, говорит об этом "еще вовсе не проторенном пути", который необходимо является "смутным". Он не собирается давать "всеоб­щей" теории субъективности, хотя "дедукция категорий" и "принуждает" к тому, чтобы «проникать глубоко в *первые основания возможности* нашего познания вообще»241.

Итак, Кант знал о возможности и необходимости изначального обосно­вания, но оно не было его ближайшей целью. Однако это не могло быть причиной для того, чтобы вычеркивать трансцендентальную способность воображения именно там, где она образует единство трансценденции и ее предметности. Трансцендентальная способность воображения должна была сама давать повод к тому, чтобы Кант отвернулся от нее как самостоятель­ной трансцендентальной основной способности.

Поскольку Кант так и не провел субъективной дедукции, субъектив­ность субъекта определялась и характеризовалась им сообразно представ­лениям традиционной антропологии и психологии. Для них же способность воображения была низшей чувственной способностью. Действительно, итог трансцендентальной дедукции и схематизма, т.е. усмотрение трансценден­тальной сущности чистой способности воображения, не оказался достаточ­но убедительным для того, чтобы субъективность субъекта предстала в но­вом свете.

Как может низшая чувственная способность составить сущность разу­ма? Не становится ли все с ног на голову, когда низшее утверждается как высшее? Что произойдет с достопочтенной традицией, в соответствии с ко­торой *рацио* и *логос* притязают на центральную функцию в истории метафи­зики? Может ли рухнуть примат логики? Может ли вообще устоять архи­тектоника обоснования метафизики, членение на трансцендентальную эсте­тику и логику, если то, что они имеют темой, по сути своей окажется транс­цендентальной способностью воображения?

Не лишает ли *Критика чистого разума* себя темы, когда обращает чис­тый разум в трансцендентальную способность воображения? Не приводит ли это обоснование к бездне?

Кант в радикализме своего вопрошания привел "возможность" метафи­зики к бездне. Он увидел неизвестное. Он должен был отступить. Ибо дело было не только в том, что его отпугнула трансцендентальная способность воображения, но и в том, что в ходе исследования чистый разум как разум еще сильнее захватил его.

Благодаря обоснованию метафизики Кант вообще впервые обрел ясное понимание характера "всеобщности" онтолого-метафизического познания. Лишь теперь он получил средство (Stab und Stecken), позволявшее ему кри­тически исследовать область "моральной философии" и заменить неопреде­ленные эмпирические всеобщности популярно-философских учений о мора­ли сущностной изначальностью онтологического анализа, который только и может предложить "метафизику нравов" и ее обоснование. В борьбе про­тив поверхностного и закамуфлированного эмпиризма господствовавшей моральной философии проявилась вся значимость решительного отграни­чения чистого априори от всего эмпирического. Поскольку сущность субъ­ективности субъекта заключается в его личностности, которая есть не что иное, как моральный разум, то должно было еще более утвердиться разум­ному характеру чистого познания и практической деятельности (Handeln). Любой чистый синтез и синтез вообще, как спонтанность, должны отводиться той способности, которая в подлинном смысле является свободной, - способно­сти практически действующего (handelnde) разума.

Этот все более и более раскрывающийся чисто разумный характер лич­ностности, конечно, не отменяет для Канта конечности человека: ведь су­щее, вообще определенное нравственностью и долженствованием, не может и никогда не сможет сущностно быть "бесконечным". Совсем напротив, перед Кантом встала проблема поиска конечности именно в самом чистом разумном существе (Vernunftwesen), т.е. не только в том, что оно определе­но "чувственностью". Только так возможно постичь нравственность как чистую, т.е. не как обусловленную фактически эмпирическим человеком или, тем более, им сотворенную.

Конечно, эта персонально-онтологическая проблема конечного чистого разума вообще никак не могла быть связана с чем-либо, что напоминало бы о *специфическом* строении одного *определенного* способа вопрошания конеч­ного разумного существа вообще. Но такой и была способность воображе­ния, понимаемая не только как специфически человеческая, но, кроме того, и как чувственная способность.

Приобретающая таким образом все больший вес проблематика чистого разума должна была вообще вытеснить способность воображения, тем са­мым, однако, лишь скрывая ее трансцендентальную сущность.

Безусловно, эта проблема различения между конечным разумным су­ществом вообще и особым случаем осуществления такового, человеком, выступает и в трансцендентальной дедукции 2-го издания. Это делает оче­видным уже первое "улучшение", которое Кант вносит на первой странице 2-го издания своей работы. При характеристике конечного познания, а именно - конечного созерцания, он добавляет: «по крайней мере нас, людей»242. Это должно показать, что каждое конечное созерцание является воспринимающим, но что воспринятие не обязательно опосредовано, как это имеет место у нас, людей, органами чувств.

Темнота и "странность" трансцендентальной способности воображе­ния, выявленной первым обоснованием основы, и светлая сила чистого ра­зума вместе привели к тому, что едва проступившая на мгновение перспек­тива, открывающая вид на более изначальное существо трансценденталь­ной способности воображения вновь была сокрыта.

Таков постигнутый из основной проблемы *Критики чистого разума* ключевой смысл того наблюдения, которое уже давно было твердо зафик­сировано комментариями к Канту и обычно выражаемое так: Кант осущест­вил поворот от более "психологической" интерпретации первого издания к более "логической" во втором.

Однако следует отметить, что обоснование в 1-ом издании никогда не было "психологическим", равно как во 2-ом не стало "логическим". Напротив, оба трансцендентальны, т.е. по необходимости столь же "объектив­ны", как и "субъективны". Однако 2-ое издание, чтобы спасти господство разума, в трансцендентальном субъективном обосновании делает выбор в пользу чистого рассудка против чистой способности воображения. Во 2-ом издании субъективная "психологическая" дедукция не только не отступает на задний план, но, напротив, еще более конкретизируется, а именно - в направлении чистого рассудка как способности синтеза. Сведение рассудка к изначальным "силам познания" становится излишнимxxi.

Интерпретация стадий обоснования метафизики, проведенная выше в исключительной ориентации на 1-ое издание *Критики чистого разума,* неиз­менно выдвигала в центр проблематики конечность человеческой трансценденции. Если же Кант расширением понятия конечного разумного сущест­ва, которое более не совпадает с понятием человека, во 2-ом издании ставит проблему конечности более объемно, не является ли это достаточным осно­ванием для того, чтобы, ставя целью фундаментальную интерпретацию это­го произведения, придерживаться 2-го издания? Из сказанного следует, что оно "лучше" не потому, что проводится "логичнее". Напротив, оно, в пра­вильно понимаемом смысле, еще "психологичнее", а именно - в его исклю­чительной направленности на чистый разум как таковой.

Не выносится ли тем самым приговор и предложенной интерпретации, и вырастающему из нее изначальному истолкованию трансцендентальной способности воображения?

И почему тогда с самого начала проблемой [нашей интерпретации] становится конечность чистого познания? Потому что метафизика, чье обоснование является задачей, присуща "природе человека". Так что специ­фическая конечность человеческой природы является решающим пунктом в обоснования метафизики. Мнимо внешний вопрос, является ли для интер­претации *Критики чистого разума* 2-ое издание принципиально заслужива­ющим предпочтения перед 1-ым, или наоборот, является лишь слабым отблеском решающего для кантовского обоснования метафизики и его интер­претации вопроса: Является ли трансцендентальная способность воображе­ния как положенное основание достаточно прочной, чтобы изначально, т.е. как единое и в целом, определить эту конечную сущность субъективности человеческого субъекта; или же проблема чистого человеческого разума, как проблема, получает более отчетливую формулировку и тем самым при­ближается к возможному разрешению как раз через выключение трансцендентальной способности воображения? Пока не решен этот вопрос, искомая изначальная интерпретация трансцендентальной способности воображения необходимо остается неполной.

**С: ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ СПОСОБНОСТЬ ВООБРАЖЕНИЯ И**

**ПРОБЛЕМА ЧИСТОГО ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РАЗУМА**

То, что в *Критике чистого разума* как обосновании метафизики с само­го начала рассматривается чистый *человеческий* разум и только он, следует вначале прояснить характерным примером. Формула проблемы возможности metaphysica generalis звучит следующим образом: "Как возможны синте­тические суждения a priori?" О разрешении этой задачи Кант говорит следу­ющее: «Вышеобозначенная задача может разрешиться не иначе как тем, что мы ее сначала пронаблюдаем в отношении способностей человека, через ко­торые он способен к расширению своего познания a priori, и которые со­ставляют в нем то, что можно назвать специфически *его* чистым разумом. Ибо, если под чистым разумом некоего существа вообще понимается спо­собность познавать вещи независимо от опыта, следовательно - от чув­ственных представлений, то тем самым еще вовсе не определяется, каким образом в нем (например, в Боге или каком-либо другом высшем духе) вооб­ще возможно подобное познание, так что задача остается неопределенной. Что же касается человека, то любое его познание состоит из понятия и со­зерцания»"243.

Это высказывание находится в сочинении *О прогрессе метафизики,* при написании которого Кант, безусловно, имел в виду проблематику метафи­зики как таковой непосредственно и в целом. Итак, при обосновании мета­физики проблемой является "специфическая" конечность *человеческой* субъек­тивности. Будет неверным рассматривать ее лишь попутно, как один из воз­можных "примеров" характеристики конечного разумного существа вообще.

Конечности человека свойственна чувственность в значении восприни­мающего созерцания. Как чистое созерцание, т.е. чистая чувственность, оно есть необходимый элемент, характерный для конечности структуры трансценденции. Чистый человеческий разум необходимо есть чистый чув­ственный разум. Этот чистый разум должен в себе самом быть чувствен­ным, он отнюдь не становится таковым только потому, что связан с телом (Leib). Скорее наоборот, человек, как конечное разумное существо, лишь потому может в трансцендентальном, т.е. метафизическом, смысле "иметь" свое тело, что трансценденция как таковая a priori чувственна.

Если же трансцендентальная способность воображения должна быть изначальным основанием возможности человеческой субъективности, при­чем именно в ее единстве и целостности, то она должна делать возможным нечто такое, как чистый чувственный разум. Чистая же чувственность - в ее универсальном значении, в соответствии с которым она должна пониматься при обосновании метафизики - есть время.

Как может время, как чистая чувственность, находиться в изначальном единстве с "я мыслю" чистой апперцепции? Чистое "я", которое Кант, сле­дуя повсеместно господствующему истолкованию, отделяет от всякой вре­менности и противопоставляет всякому времени, должно быть "времен­ным"? И все это на основании трансцендентальной способности воображе­ния? Как же последняя вообще относится ко времени?

***§ 32. Трансцендентальная способность воображения***

***и ее отношение ко времени***

Было показано, что трансцендентальная способность воображения есть исток чистого чувственного созерцания244. При этом принципиально было доказано, что время, как чистое созерцание, возникает из трансцендентальной способности воображения. Однако необходимо и специальное аналити­ческое прояснение того способа, каким время непосредственно зиждется на трансцендентальной способности воображения.

Время "течет постоянно"245 как чистая череда *последовательности* "те­перь" (Nacheinander der Jetztfolge). Эту череду чистое созерцание созерцает непредметно. Созерцание значит воспринятие себя-подающего. Чистое со­зерцание в воспринятии себе самому подает вос-принимаемое (das Hinnehm­bare).

Воспринятие чего-либо обычно понимается как восприятие наличного, присутствующего. Но это узкое, все еще ориентированное на эмпирическое созерцание понятие воспринятия должно быть отличено от чистого созер­цания и его характеристики как вос-принимающего. Легко понять, что чис­тое созерцание чистой череды "теперь" не может быть воспринятием при­сутствующего. Если бы оно было таким, то оно всякий раз могло бы "созер­цать" только теперешнее "теперь", но никогда - *последовательность* "теперь" как таковую и образующийся в ней горизонт. Ведь, строго говоря, в чистом воспринятии "настоящего" ("Gegenwärtigen") даже невозможно со­зерцать "теперь", ибо оно, в своем *уже-нет* (Soeben) и *еще-нет* (Sogleich) обладает сущностно непрерывным растяжением. Воспринятие чистого со­зерцания должно подавать в себе вид "теперь" так, чтобы оно провидело его *еще-нет* и возвращало его *уже-нет.*

Только теперь конкретнее раскрывается, что (и насколько) чистое со­зерцание, с которым имеет дело трансцендентальная эстетика, изначально не может быть воспринятием "настоящего". Вос-принимающая себя-подача в чистом созерцании принципиально не является связанной ни с только присутствующим, ни, тем более, с наличным бытием.

Если же чистое созерцание (Anschauen) обладает этим свободным ха­рактером, то следует ли из этого, что оно "в основании" есть чистая способ­ность воображения? Это следует [из сказанного] лишь в той мере, в какой само же чистое созерцание в себе образует вос-принимаемое. Но то, что это изначальное образовывание в себе одновременно может быть приглядыва­ющимся, проглядывающим и оглядывающимся (anblickend, vor- und rückbli­ckend) не имеет ничего общего с трансцендентальной способностью вообра­жения!

Если бы только сам Кант недвусмысленно не выделял этот триединый характер образования в деятельности (Einbildung) способности воображения!

В своих *Лекциях по метафизике,* а именно - в рациональной психоло­гии, Кант следующим образом анализирует "образующую способность": эта способность «производит представления или настоящего времени, или представления прошедшего времени, или же представления будущего вре­мени. Тем самым, способность образования (Bildungsvermögen) состоит:

1. из способности отображения, чьи представления суть представления настоящего времени; facultas formandi;
2. из способности вслед-образования, воспроизведения, чьи представле­ния суть представления прошедшего времени; facultas imaginandi;

3. из способности про-образования, формирования про-образа, чьи представления суть представления будущего времени; facultas praevidendi»246.

Выражение "отображение" нуждается в кратком разъяснении. Оно име­ет в виду не произведение отображения в смысле какой-то копии; но вид, который возможно непосредственно отснять в самом присутствующем (на­стоящем) предмете. От-ображение (Ab-bilden) имеет в виду не воспроизведе­ние, но подачу образа (Bild-geben) в смысле непосредственного восприятия внешности самого предмета.

Без того, чтобы Кант говорил в этом месте о трансцендентальной спо­собности воображения, одно-таки становится ясным: образовывание "вооб­ражения" *в себе* является отнесенным ко времени. Однако чистая деятель­ность воображения, которая зовется чистой поскольку в себе самой образу­ет свою коррелятивную структуру (Gebilde), должна, как сама по себе свя­занная со временем, образовывать именно время. Время как чистое созер­цание не есть ни только созерцаемое в чистом акте созерцания, ни только этот акт, которому не хватает "предмета". Время как чистое созерцание есть *в одном* образующее созерцание своего созерцаемого. И только этим дается полное понятие времени.

Чистое созерцание, однако, может образовывать чистую череду *после­довательности* "теперь" как таковой лишь тогда, когда оно в себе есть от-, про-, и вслед-образующая способность суждения. Потому время, и тем бо­лее - в кантовском смысле, никоим образом нельзя мыслить как произволь­ное поле, в которое для целей своей деятельности теперь как бы пристраи­вается способность воображения. В соответствии с этим, время, в том гори­зонте, внутри которого мы "считаемся со временем", понимается как чистая *последовательность* "теперь". Но эта последовательность "теперь" ни в ко­ем случае не является временем в его изначальности. Позволяет же возник­нуть времени как *последовательности* "теперь" трансцендентальная способ­ность воображения, которая, как начало-дающая, есть изначальное время.

Но возможно ли развить столь далеко идущую интерпретацию транс­цендентальной способности воображения - как изначального времени - из немногочисленных намеков Канта? Принимая во внимание необозримые следствия, вытекающие из нее, эта интерпретация должна быть обоснована конкретнее и отчетливее.

***§ 33. Внутренний временной характер трансцендентальной***

***способности воображения***

Способностью воображения в 1-ом издании называется способность "синтеза вообще". Поскольку нам следует установить внутренний времен­ной характер способности воображения вообще, мы должны исследовать те места, в которых Кант специально разбирает синтез. Это происходит в раз­деле, который подготавливает проведение трансцендентальной дедукции на двух [выше] представленных путях, и который озаглавлен "Об априорных основаниях возможности опыта a priori"247. Таким образом, место темати­ческого анализа синтеза как такового не произвольно. И если, в частности, разъяснение синтеза обозначается Кантом еще как "Предварительное рассмотрение", то здесь совсем не имеется в виду некое попутное247а и в прин­ципе случайное замечание, но разбираемое здесь с самого начала должно приниматься во внимание при разборе трансцендентальной дедукции и трансцендентального схематизма. Что же касается трансцендентальной де­дукции, то она, как 3-я стадия обоснования, имеет задачей вывить внутрен­нюю возможность сущностного единства онтологического синтеза.

Три элемента чистого познания таковы: чистое созерцание, чистая спо­собность воображения, чистый рассудок. Их возможное единство, т.е. су­щество их изначального единения (синтеза), и есть проблема. Потому про­яснение синтеза необходимо проводить в отношении этих трех элементов чистого познания.

Именно поэтому Кант и разделяет свое "Предварительное рассмотре­ние" на три части:

1. О синтезе аппрегензии, схватывания, в созерцании
2. О синтезе репродукции, воспроизведения, в воображении
3. О синтезе рекогниции, воспризнания, в понятии

Суть ли этих модусов синтеза именно три, потому что сущностному единству чистого познания присущи три элемента? Или эта троичность мо­дусов синтеза обладает изначальным основанием, которое и делает ясным то, почему они, именно как способы синтеза, едины, чтобы так, на основа­нии этого их изначального единства, "образовывать" сущностное единство трех элементов чистого познания?

Суть ли они три модуса синтеза потому, что в них проявляется время, так что они выражают троякое единство времени как настоящего, прошед­шего и будущего? И если изначальное единение сущностного единства он­тологического познания свершается именно так, через время, а трансцен­дентальная способность воображения является основанием возможности чистого познания, не открывается ли тогда эта способность воображения как изначальное время?

Но ведь уже в перечислении трех модусов синтеза, называя второй "синтезом репродукции в воображении (Einbildung)", Кант говорит, что спо­собность воображения есть лишь один элемент среди прочих и никоим об­разом не является корнем созерцания и понятия. Это действительно так.

Но столь же неоспоримо и то, что трансцендентальная дедукция, кото­рой через анализ троякого синтеза должен быть дан фундамент, показыва­ет, что способность воображения представляет собой не просто одну из возможностей, но их опосредующую середину. Конечно, лишь изначальная интерпретация выявила то, что трансцендентальная способность воображе­ния есть корень чувственности и рассудка. Пока из этого итога мы не мо­жем извлечь никакой пользы. Скорее, разработка внутреннего временного характера трех модусов синтеза должна предложить последнее решающее доказательство того, что интерпретация трансцендентальной способности воображения как корня обоих стволов не только возможна, но и необходи­ма. Для общего понимания кантовского анализа трех модусов синтеза с самого начала должно быть прояснено и удерживаться в качестве руководя­щей нити несколько моментов.

Кантовский способ выражения нуждается в более точном определении. Что значит синтез ("der") "аппрегензии", синтез "репродукции", синтез "рекогниции"? Это не значит, что аппрегензия и т. д. подчинены синтезу, и также не значит, что аппрегензия, или же репродукция и рекогниция, осу­ществляют синтез, но что синтез, как таковой, имеет характер либо аппре­гензии, либо репродукции, либо рекогниции. Эти выражения, таким обра­зом, означают следующее: синтез в модусе аппрегензии, репродукции и ре­когниции, или - синтез как аппрегендирующий, как репродуцирующий, как рекогносцирующий. Следовательно, Кант имеет дело с синтезом, т.е. спо­собностью синтеза, в перспективе трех этих модусов, как ему специфичес­ким образом присущих.

С другой стороны, следует отметить: модусы синтеза в отдельных раз­делах первоначально проясняются через описание тех способов, какими они функционируют в эмпирическом созерцании, в эмпирическом деятельности воображения (Einbilden), в эмпирическом мышлении. Это предварительное отличение, однако, имеет целью показать, что конститутивным и в чистом созерцании, и в чистом воображении (Einbildung), и в чистом мышлении яв­ляется соответствующий чистый аппрегендирующий, или чистый репроду­цирующий, или чистый рекогносцирующий синтез. Тем самым показано, что эти модусы синтеза составляют условие возможности для эмпирическо­го синтеза в познающем отношении к сущему.

Далее, следует отметить, что - пусть это не всегда находит себе выра­жение в достаточно отчетливых и с самого начала явных формулировках - собственная цель интерпретации трех модусов синтеза заключается в том, чтобы проявить их внутреннюю сущностную взаимосвязанность в существе чистого синтеза как такового.

И последнее, нельзя забывать то, на чем однозначно настаивал сам Кант как на том, что должно "везде в последующем быть положено в осно­вание": "все наши представления... подчинены времени". Если же всякое со­зерцающее, вообразующее и мыслящее представление управляется трояким синтезом, не есть ли тогда временной характер этого синтеза то, что перво­начально все подчиняет себе и единит?

*а) Чистый синтез как чистая аппрегензия*248

В эмпирическом созерцании как непосредственном воспринятии некое­го "вот-этого" (Dies-da) всегда показывается многообразное. Следователь­но, то, что вид, обретаемый этим созерцанием, предъявляет, "содержит" многообразное. Оно никогда не может "быть представлено как таковое, ес­ли душа не различает время в последовательности впечатлений". Наша ду­ша должна, различая время, уже с самого начала постоянно говорить "те­перь, а теперь, а теперь", чтобы суметь встретить "теперь это", и "теперь это", и "все эти теперь разом". Лишь в подобном различении (Unterscheiden) "теперь" становится возможным "проследовать" впечатле­ниям и собрать их в единство.

Созерцание же всякий раз лишь в том случае есть представление много­образного - repraesentatio singularis, когда оно, как вос-принимающее, "непосредственно" ("gerade zu") захватывает и ограничивает предложенное многообразного в одном. Созерцание в себе "синтетично". Своеобразием этого синтеза является то, что [он] "непосредственно" от-снимает вид (образ) с впечатлений, предложенных в горизонте череды *последовательности* "теперь". Он есть непосредственное отображение в разъясненном выше смысле.

Однако мы необходимо имеем чистый аппрегендирующий синтез и по­тому, что без него мы и вовсе не могли бы иметь представления времени, т.е. этого чистого созерцания. Чистый аппрегендирующий синтез не только ис­полняется в горизонте времени, но и непосредственно образует эти "теперь" и *последовательность* "теперь". Чистое созерцание - это "изначальная рецептивность", т.е. воспринятие того, что оно [созерцание], как восприня­тое, от себя отпускает. Его "предложение" "производяще"; то, что произво­дит (образует, т.е. творит) чистое созерцающее предложение (образование как подача вида, облика), есть непосредственный вид "теперь" как таково­го, т.е. теперешнего настоящего вообще.

Эмпирическое созерцание непосредственно направляется к присутствую­щему (gegenwärtige) в "теперь" сущему, чистый же аппрегендирующий син­тез направляется к "теперь", т.е. к самому присутствующему настоящему, хотя и так, что эта созерцающая направленность образует в себе то, к чему оно направляется. Чистый синтез как аппрегензия, как предлагающий "на­стоящее вообще", является времяобразующим. Поэтому чистый синтез аппрегензии обладает в себе временным характером.

Кант однозначно говорит: «Следовательно, это есть деятельная способ­ность синтеза этого многообразного в нас, что мы называем способностью воображения, и чью направленную непосредственно на восприятие де­ятельность я называю аппрегензией»249.

Синтез в модусе аппрегензии возникает из способности воображения *-* поэтому чистый аппрегендирующий синтез следует рассматривать как мо­дус трансцендентальной способности воображения. Если же, однако, этот синтез времяобразующ, то трансцендентальная способность воображения сама по себе обладает временным характером. Поскольку же чистая способ­ность воображения есть "составляющая" чистого созерцания и уже в созер­цании имеется синтез воображения, постольку то, что Кант в последующем вначале называет "воображением" ("Einbildung"), не может быть идентичным с трансцендентальной способностью воображения (Einbildungskraft).

*b) Чистый синтез как чистая репродукция* 250

Кант вновь начинает анализ с указания на репродуктивный синтез в эм­пирическом представлении. "Душа" может представлять себе сущее, к при­меру - ранее воспринятое, даже "вне присутствия предмета". Однако, по­добное пресуществление настоящим (Vergegenwärtigung), или, как говорит Кант, "воображение", предполагает, что душа обладает возможностью, представляя, вос-производить ранее уже представленное сущее, для пред­ставления его в сущем единстве вместе с непосредственно теперь воспринимаемым сущим. Вос-произведение (Wieder-bei-bringen) - репродукция - есть, таким образом, способ единения.

Однако этот репродуцирующий синтез может объединять лишь тогда, когда душа "не теряет из вида"251 в ней вос-производимое. Потому в таком синтезе заложена способность не-утрачивания, т.е. удержания. Но ранее ис­пытанное сущее может быть удержано лишь в том случае, если душа "раз­личает время", причем имея в виду нечто как "ранее" ("Früher") и "тогда" ("Damals"). Если бы ранее испытанное сущее не было вообще удерживае­мым, оно вновь и вновь без остатка утрачивалось бы с каждым "теперь". Следовательно, для того, чтобы эмпирический синтез в модусе репродукции стал возможным, с самого начала, до какого бы то ни было опыта, должно быть возможным вос-произведение уже-не-теперь *как такового* и его объе­динение с настоящим "теперь". Это происходит в чистой репродукции как модусе чистого синтеза. Если эмпирический синтез репродукции первично присущ эмпирическому воображению, то чистая репродукция есть чистый синтез чистой способности воображения.

И все же, разве чистая способность воображения не является сущностно продуктивной? Как ей может быть присущим репродуктивный синтез? "Чистая репродукция" - разве это не то же самое, что "продуктивная реп­родукция"; т.е. - "деревянное железо"?

Может ли чистая репродукция быть продуктивным репродуцировани­ем? В самом деле, она образует возможность репродукции вообще, и имен­но благодаря тому, что подает горизонт более раннего и его как таковой с самого начала держит открытым252. Чистый синтез в модусе репродукции образует отбывшее (Gewesenheit) как таковое. Что значит: чистая способ­ность воображения в отношении этого модуса синтеза является времяобразующей? Она может быть названа чистым "вслед-образованием", воспроиз­ведением, (Nachbildung) не потому, что последует прошедшему сущему, ему как ранее испытанному, но поскольку она вообще открывает горизонт возмож­ного последования (Nachgehens), отбывшее, и так "образует" это "вслед" как таковое.

В чем же заключается чистый синтетический характер в этом образова­нии времени в модусе "тогда"? Изначально образовывающее удерживание "тогда" есть в себе удерживающее образование уже-не-теперь. Это образо­вание как таковое соединяется с настоящим "теперь". Чистая репродукция сущностно едина с чистым синтезом созерцания как образующим настоя­щее. «Синтез аппрегензии, следовательно, неразрывно связан с синтезом репродукции»253. ибо всякое "теперь" есть теперь уже минувшее. А для того, чтобы синтез аппрегензии мог подавать теперешний вид именно в одном образе, ему необходимо уметь удерживать [им] пройденное присутствующее многообразное как таковое; он одновременно должен быть чистым синте­зом репродукции.

Если же синтез аппрегензии, равно как и репродукции, есть де­ятельность трансцендентальной способности воображения, то она должна быть понята как то, что само по себе "неразрывно" синтетически, сообраз­но этим модусам, действует как способность "синтеза вообще". В этом из­начальном единстве обоих модусов она, однако, может быть и истоком вре­мени (как единство настоящего и отбывшего). Вне существования этого из­начального единства обоих модусов синтеза "по преимуществу чистые и первые принципиальные представления времени и пространства"254 не смог­ли бы возникнуть.

Если время есть триединое целое настоящего, отбывшего и будущего, поскольку Кант добавляет к обоим описанным теперь в качестве времяобразующих модусам синтеза и третий модус, а любое представление, т.е. в том числе и мышление, должно быть подчинено времени, то этот третий мо­дус синтеза должен "образовывать" будущее.

*с) Чистый синтез как чистая рекогниция* 255

Анализ этого третьего синтеза, безусловно, несравнимо обширней обо­их первых; тем не менее поначалу оказываются напрасными попытки про­никнуть в то, что же "должно" открываться аргументацией. Синтез чистой рекогниции должен конституировать третий элемент чистого познания - чистое мышление. Какое же отношение к будущему имеет рекогниция? Как вообще возможно, чтобы чистое мышление, "я" чистой аппрегензии, имело временной характер, если сам Кант как раз решительнейшим образом про­тивопоставлял "я мыслю" и разум вообще всем временным отношениям.

«Чистый разум, как чисто умопостигаемая способность, не подчинен форме времени, а следовательно - и условиям временной последовательно­сти»256. И разве Кант не показывает непосредственно вслед за главой о схе­матизме, при введении определения высшего основоположения всякого син­тетического суждения, что из "высшего основоположения всех аналитичес­ких суждений", из закона противоречия, ограничивающего сущность чисто­го мышления, должен быть исключен временной характер? В формуле этого основоположения нет места для "одновременно" (άμα). Иначе "закон был бы подчинен условию времени"257. «Однако закон противоречия, как чисто логическое основоположение, не может ограничивать свою значимость вре­менными отношениями, и потому подобная формулировка совершенно про­тиворечит его цели»258.

Следует ли тогда удивляться тому, что у Канта мы ничего не находим о временнóм характере этого третьего модуса синтеза? Но нам не помогут здесь пустые посылки и заключения, как не может быть решающим и то, что первоначально обнаруживается при чтении разъяснения этого третьего синтеза.

Кант начинает и экспозицию третьего модуса синтеза означением эмпи­рической рекогниции, а именно, обращаясь к синтезу как репродукции: «Без сознания, что мыслимое нами тождественно тому, что мы мыслили мгнове­ние назад, всякая репродукция в ряду представлений была бы напрас­ной»259. Репродуцирующий синтез должен воспроизводимое им полагать и удерживать в единстве с сущим, открытым в непосредственном восприятии.

Однако, если душа вновь возвращается из отступания в прошедшее к непосредственно присутствующему сущему, чтобы соединить его с ним, то как ей известно, что это, теперь присутствующее сущее есть то же, что и как бы оставленное им для исполнения пресуществления настоящим? Репроду­цирующему синтезу, согласно его сущности, встречается нечто, что он счи­тает тождественным сущим, что испытывается "до", "во время" и "после" его [этого синтеза] исполнения в настоящем восприятии. Само же воспри­ятие всегда имеет дело лишь с непосредственно присутствующим как таковым.

Но разве не разбивается цельный поток представливания на единичные представления, так что возвращающийся синтез репродукции всегда дол­жен полагать возвращаемое им в единство то с одним, то с другим непо­средственно наличным сущим? Каким дóлжно быть единству аппрегендирующего созерцания и репродуцирующего воображения, если то, что они хо­тят предъявить как "одно и то-же", тождественное, как бы является без­местным?

Может быть, это место только и создается по исполнению восприятия и к нему примыкающего воспоминания, которое объединяло бы воспоминае­мое с присутствующим "в настоящем"? Или эти два способа синтеза уже с самого начала ориентированы на сущее как присутствующее в тожествен­ности (Selbigkeit)?

Очевидно, так. Ибо уже в основании обоих синтезов определяющим об­разом лежит единение (синтез) сущего в отношении к его тожественности. Этот синтез в "то-же", к тождественному, т.е. удержание сущего как "того-же", Кант по праву называет синтезом "в понятии"; ибо понятие есть пред-ставливание единства, которое, как тождественное, "является значимым для многого". «Ведь это *единое* сознание [представливание этих единств как по­нятийное представливание] есть то, что объединяет постепенно созерцае­мое, а затем также и репродуцируемое, многообразное в одно представле­ние»260.

Итак, оказывается: тот синтез, что в характеристике эмпирического ге­незиса понятийного образования возникает как третий, на деле есть пер­вый, т.е. для обоих описанных ранее ведущий синтез. Он как бы опережает их. Кант дает этому синтезу идентификации удачное имя: его единение есть воспризнание. Оно проявляет перспективу и является "просматривающим" ("hindurchspähend")261 то, что первоначально должно быть при-держиваемо как тождественное, чтобы аппрегендирующий и репродуцирующий синтез вообще смогли обнаружить замкнутый круг сущего, внутри которого то, что они возвращают и застают, было бы предоставляемо и воспринимаемо как сущее.

Этот проявляющий постепенный синтез идентификации как эмпиричес­кий, однако, необходимо предполагает чистую идентификацию. То есть: подобно тому, как чистая репродукция образует возможность вос­произведения, так же и чистая рекогниция соответствующим образом долж­на предоставлять возможность для идентифицирования. Если же этот чис­тый синтез занимается воспризнанием, это значит не то, что он проявляет некоторое сущее, удерживаемое им в качестве тождественного, но проявля­ет горизонт удерживаемости (Vorhaltbarkeit) вообще. Его проявление как чистое является изначальным образовыванием этого "пред-стоящего" (Vor­haften), т.е. будущего. Так и третий модус синтеза оказывается сущностно времяобразующим. И поскольку Кант приписывает модусы от-, вслед- и про-образования эмпирическому воображению, то образование "пред­стоящего" как такового есть чистое προ-образование, акт чистой способ­ности воображения.

Если вначале казалось бесперспективным, даже абсурдным, прояснять внутреннее образование чистого понятия как по существу определенное временем, то теперь выявился не только временной характер третьего моду­са чистого синтеза, но этот модус чистого про-образования даже своей внутренней структурой выказывает некое первенство перед обоими други­ми, с которыми он тем не менее сущностно переплетен. А что, если в этом, по видимости, совершенно невременном кантовском анализе чистого синте­за в понятии проявилось как раз изначальнейшее существо времени: то, что оно первичным образом временит себя из будущего?

Как бы там ни было, насущная задача доказательства внутреннего вре­менного характера трансцендентальной способности воображения решена. Если трансцендентальная способность воображения как чистая образую­щая способность в себе образует время, т.е. дает ему возникнуть, то против выше высказанного тезиса: трансцендентальная способность воображения есть изначальное время, - более не остается возражений.

Равным образом, показан и универсальный характер чистой чувствен­ности, т.е. времени. Следовательно, трансцендентальная способность вооб­ражения способна образовывать и поддерживать утверждаемое изначаль­ное единство и цельность специфической конечности человеческого субъек­та, как конечности чистого чувственного разума.

Однако, разве не остается чистая чувственность (время) и чистый разум просто разнородными, а понятие чистого чувственного разума - "непоня­тным" (Unbegriff)? Сомнения, по поводу попытки понять самостность са­мости (Selbstheit des Selbst) как в себе временную, а не в ограниченном смыс­ле эмпирического постижения эмпирического субъекта как определенного временем, представляются непреодолимыми.

Но если не удается представить самость как временную, возможно, пер­спективу на успех имеет обратный путь? Как обстоит дело с доказательст­вом того, что время как таковое имеет характер самости? Тем более успешным оно должно быть, поскольку неоспоримым является то, что время "вне субъекта - ничто"262, а значит, в субъекте - все.

Однако, что здесь значит "в субъекте"? Ведь время не присутствует "в субъекте", подобно тому как клетки присутствуют в мозге. Мало дает здесь и постоянное указание на субъективность времени. Разве сам Кант видел лишь это негативное, что время "вне субъекта есть ничто"? Разве в транс­цендентальной дедукции и в главе о схематизме Кант не показал, что время причастно внутреннейшему сущностному строю трансценденции? И разве трансценденция не определяет характер бытия конечной самости? Но разве не должна приниматься во внимание эта сущность субъективности, когда, пусть даже формально, спрашивается о столь часто обсуждаемом "субъек­тивном" характере времени? Если Кант обнаруживает время в "глубине" сущностного основания трансценденции, может ли тогда то, что трансцен­дентальная эстетика представляющим образом говорит о времени, вообще быть последним? Или разъясненное там есть все-таки лишь отсылка к еще более изначальной сущности времени? Можно ли, в конце концов, прояс­нить временнóй характер субъекта лишь из точно схваченного субъективно­го характера времени?

***§ 34. Время как чистая самоаффектация и временной характер самости***

Кант отмечает в том месте, где он впервые описывает сущностное един­ство чистого познания (вторая стадия обоснования), что пространство и время "должны всегда оказывать воздействие (affizieren)"263 на понятие представлений предметов.

Что значит здесь этот, на первый взгляд, темный тезис: время оказыва­ет воздействие на понятие, а именно - на понятие представлений предметов?

Начнем интерпретацию с разъяснения "понятия представлений предме­тов". Это выражение прежде всего имеет в виду то "всеобщее", которое от­личает всякое представление предметов как таковое, т.е. *пред*-оставление нечто. На него, по тезису, необходимо воздействует время. Но до сих пор речь шла лишь о том, что время, как и пространство, образуют горизонт, внутри которого нас настигают и касаются соответствующие аффектации чувств. Теперь говорится об аффицировании самим временем. Всякая аф­фектация, однако, есть себя-сообщение (Sich-Melden), самопроявление, уже наличного сущего. Но время не является чем-то наличным и вообще не на­ходится где-то "вовне". Откуда же оно возникает, если оно должно оказы­вать воздействие?

Время есть чистое созерцание, лишь поскольку оно из себя прообразует вид череды [последовательности] и, как образующее воспринятие, задерживает *для себя* этот вид как таковой. Это чистое созерцание посредством образо­ванного в нем созерцаемого обращается к себе самому, причем без какого-либо содействия опыта. Время по своей сущности есть чистое аффицирование себя самого. Более того: оно есть именно то, что вообще образует нечто такое, как "от-себя- к..." ("Von-sich-aus-hin-zu-auf..."), причем образующееся таким образом оглядывается назад на "из-чего" (Worauf-zu) и вглядывается в предназываемое "к-чему" (Hin-zu...).

Время как чистая самоаффектация не есть аффектация, воздействую­щая на наличную самость, но, как чистая, она образует существо нечто как себя-самого-касания. Поскольку же сущности конечного субъекта свой­ственна возможность быть затронутой как некоей самости, время как чис­тая самоаффектация образует сущностную структуру субъективности.

Лишь на основе этой самости конечное существо может быть таким, ка­ким оно должно быть: зависимым от воспринятия.

Теперь, прежде всего, должно прояснить, что означает темное положе­ние: время необходимо аффицирует понятие представлений предметов. Аффицировать чистым образом *пред*-оставление как таковое, т.е. как чистое себя-обращение-к..., означает: вообще предъявлять (entgegen-bringen) ему нечто как "противное" ("Gegen es"), "имеющееся напротив" (das Dawider). "Ему" - чистому *пред*-оставлению нечто, т.е. чистой апперцепции, "я" са­мому. Время присуще внутренней возможности этого *пред*-оставления неч­то. Как чистая самоаффектация, оно изначально таким образом образует конечную самостность, что самость может формироваться в качестве само­сознания.

При разработке решающих для внутренней проблематики *Критики чи­стого разума* предпосылок264 конечность познания была выдвинута в центр. Конечность познания покоится на конечности созерцания, т.е. на воспри­нятой. Чистое познание, т.е. познавание противостоящего вообще, чистое понятие, зиждется, таким образом, на воспринимающем созерцании. Чис­тое же воспринятие означает: внеопытная аффицируемость, т.е. аффицирование себя самого.

Время как чистая самоаффектация есть то конечное чистое созерцание, которое вообще делает возможным и действенным чистое понятие (рассу­док), по существу занимающее служебное место в отношении к созерцанию.

Следовательно, идею чистой самоаффектации, которая, как теперь ста­ло очевидным, определяет внутреннее существо трансценденции, Кант во­все не вводит впервые во втором издании. Здесь она только формулируется конкретнее, а именно, что характерно, уже в трансцендентальной эстети­ке265. Во всяком случае, это место будет оставаться темным, пока интерпре­тация лишена той перспективы, что должна была быть подтверждена предшествующим изложением стадий обоснования и их изначальным по­ниманием. В такой перспективе это место разумеется почти "само собой".

«То, что, как представление, может предшествовать любому акту мыш­ления о чем-либо - это созерцание; и, если оно не содержит ничего, кроме отношений, - форма созерцания, которая может представлять лишь нечто, поскольку оно полагается в душу, и потому не может быть чем-либо иным, нежели как способом, каким душа сама по себе аффицируется через соб­ственную деятельность, а именно - деятельностью полагания ее представления [как формы]; что значит - внутренним чувством со стороны его формы»266.

Чувство - это конечное созерцание. Форма чувства есть чистое воспри­нятие. Внутреннее чувство принимает не "извне", но от самости. Внутрен­няя аффектация должна исходить из чистой самости в чистом воспринятии, т.е. формироваться в сущности самости как таковой и тем самым впервые создавать ее саму. Чистая самоаффектация дает трансцендентальную праструктуру конечной самости как таковой. Следовательно, совершенно не­верно полагать, что душа существует (existiert), среди прочего, нечто соотнося с собой и осуществляя самополагания; напротив, именно это "от-себя- к... и назад-к-себе" только и конституируют собственный характер души как конечной самости.

Таким образом, сразу же становится очевидным, что время, как чистая самоаффектация не имеет место "в душе" "наряду" ("neben") с чистой ап­перцепцией, но что оно, как основание возможности самости, уже заключа­ется в чистой апперцепции, только так и делая душу душой.

Чистая конечная самость имеет в себе временной характер. Если же "я", чистый разум, является временным по своей сущности, то как раз из этого временного характера и должно впервые стать понятным принципиальное определение, которое Кант дает трансцендентальной апперцепции.

Время и "я мыслю" более не противостоят друг другу как несоедини­мые и разнородные - они тождественны (dasselbe). Кант через свой радика­лизм, с которым он в своем обосновании метафизики впервые трансценден­тально истолковал и время как таковое, и "я мыслю" как таковое, соединил то и другое в их изначальной тождественности; правда, сам он это не уви­дел с полной ясностью.

Разве возможно теперь быть по-прежнему безразличным к тому, что Кант приписывает им - времени и "я мыслю" - одни и те же сущностные предикаты?

В трансцендентальной дедукции трансцендентальная (т.е. разрешаю­щая возможность трансценденции) сущность "я" обозначается так: «Ведь устойчивое и пребывающее "я" (чистой апперцепции) составляет коррелят всех наших представлений»267. А в главе о схематизме, проясняющей транс­цендентальную сущность времени, Кант говорит о времени: «Время не про­текает...», само время есть « неизменное и пребывающее»268. И далее: «Вре­мя... пребывает и не изменяется»269.

Конечно, могут нам возразить, это совпадение сущностных предикатов времени и "я" неудивительно. Ведь Кант хочет сказать этим лишь то, что "я", как и время, есть не "во времени". Безусловно; но следует ли из этого, что "я" вневременно, или же из этого следует, что "я" настолько "времен­но", что есть само время, и лишь как таковое становится возможным сооб­разно своей собственной сущности?

Что же означает: "устойчивое и пребывающее" "я" составляет коррелят всех наших представлений? Прежде всего, следующее: устойчивое и пребы­вающее "я" осуществляет *пред*-оставление того, что есть не только реляция туда-к..., но и корреляция назад-в..., тем самым образуя "напротив" как таковое. Почему же Кант говорит: "устойчивое и пребывающее" "я" образует это *пред-*оставление"?Желает ли он заострить внимание на том, что это образующее "я" всегда лежит в основании всех душевных событий и "сохраняет" себя как нечто, отрешенное от душевных перемен? Возможно ли, что Кант, с опорой на собственное обоснование онтологии разработав­ший паралогизм субстанциальности270, под "устойчиво пребывающим" "я" полагал нечто подобное душевной субстанции? Или же он желал только подчеркнуть, что это "я" вневременно и, хотя не как субстанция, но все-таки в определенном смысле бесконечно и вечно? Но почему это мнимое под­тверждение находится именно там, где он определяет конечность "я", т.е. его *пред*-оставление? По той простой причине, что этому *пред*-оставлению сущностно присущи эти "устойчивость и пребывание" "я".

Эти "устойчивое" и "пребывающее" суть не онтические высказывания о неизменности "я", но трансцендентальные определения, означающие сле­дующее: лишь поскольку "я" как таковое первоначально удерживает для себя нечто как постоянство и пребывание вообще, оно образует горизонт себе-тождественности, внутри коего предметное как то-же (als dasselbe) ста­новится испытываемым в изменении. "Устойчивым" "я" зовется потому, что оно, как "я мыслю", т.е. "я пред-ставляю", у-держивает для себя нечто подобное устойчивости и постоянству. Как "я" оно образует коррелят по­стоянности вообще.

Это чистое свойство чистого вида настоящего вообще есть однако же сущность самого времени как чистого созерцания. Так что "устойчивое и пребывающее" "я" значит: "я" в изначальном образовывании времени, т.е. как изначальное время, образует *пред*-оставление нечто... и его горизонт.

О безвременности и вечности "я" не только не выносится никакого ре­шения, но в русле трансцендентальной проблематики об этом вообще не спрашивается. "Устойчивым и пребывающим" в этом трансцендентальном смысле, однако, "я" является лишь постольку, поскольку оно есть времен­ное, т.е. конечная самость.

Если же подобные предикаты высказываются и о времени, то это не значит только: время не есть "во времени". Это также значит, что, если вре­мя как чистая самоаффектация дает впервые возникнуть чистой череде *по­следовательности* "теперь", то возникающее из него, открытое как таковое для обычного "времяисчисления", по-существу не может быть достаточным для определения полного существа времени.

Если же должно вынести решение о "временности" или безвременности "я", то руководствоваться следует изначальной сущностью времени как чистой самоаффектации. И повсюду, где Кант, по праву, отказывает во вре­менном характере чистому разуму и "я" чистой апперцепции, он говорит лишь то, что разум не подчинен "временной форме".

Лишь в этом смысле является правомерным исключать слово "одновре­менно" из формулировки "закона противоречия"271. При этом аргументация Канта такова: сохранением в "законе противоречия" слова "одновременно" и тем самым - "времени", закон ограничивается опытно доступным "внутривременным" сущим. Однако это основоположение является правилом для любого мышления о каком бы то ни было нечто. Так что в нем нет места временному определениюxxii.

Однако, если "одновременно" и является временным определением, что безусловно, тем не менее оно вовсе не должно с необходимостью обозначать "внутривременность" сущего. "Одновременно", скорее, выражает тот вре­менной характер, который изначально, в качестве предварительной "рекогниции" ("про-образования"), присущ всякой идентификации как таковой. Она же, как фундамент, лежит в основании как возможности, так и невоз­можности противоречия.

Кант, ориентируясь на неизначальную сущность времени, должен был отказывать "закону противоречия" во временном характере; ибо бессмыс­ленно желать сущностным образом определить то, что изначально есть са­мо время, посредством производного от него. Именно потому, что самость в своей внутреннейшей сущности изначально есть само время, "я" может быть схвачено не как "временное", т.е. в данном случае не как внутривременное. Чистая чувственность (время) и чистый разум не только однород­ны, но даже объединяются в единстве одной и той же сущности, которая де­лает возможной конечность человеческой субъективности в ее целостности.

***§ 35. Изначальность заложенного основания и проблема метафизики***

Кантовское обоснование метафизики вопрошает об основании внутрен­ней возможности сущностного единства онтологического познания. Осно­вание, которое она обнаруживает - это трансцендентальная способность воображения. В отношении к двум основным источникам души (чувствен­ность и рассудок) она выступает как срединная способность. Изначальное истолкование этого заложенного основания раскрывает, однако, эту сре­динную способность не только как изначально единящее средоточье (Mitte), но и само это средоточье как корень обоих стволов познания.

Этим открывается путь к изначальному основанию (Quellgrund) обоих основных источников. Истолкование трансцендентальной способности во­ображения как корня, т.е. прояснение того, как чистый синтез дает из себя возникнуть обоим стволам и как их поддерживает, само по себе ведет назад в укорененность этого корня: к изначальному времени. Лишь оно, как изна­чальное, трояко-единящее образовывание будущего, отбывшего и настоя­щего вообще, делает возможным "способность" чистого синтеза, т.е. то, на что он способен - единение трех элементов онтологического познания, в чьем единстве образуется трансценденция.

Модусы чистого синтеза *-* чистая аппрегензия, чистая репродукция, чистая рекогниция - не потому тройственны по числу, что они относятся к трем элементам чистого познания, но поскольку они, в себе изначально еди­ные, времяобразующим образом составляют временение самого времени. Лишь поскольку эти модусы чистого синтеза суть изначально единые в триедином времени, в них также имеется и возможность единения трех эле­ментов чистого познания. Поэтому-то изначально единящая, хотя по видимости лишь опосредующая, срединная способность трансцендентальной способности воображения есть не что иное, как изначальное время. Это укоренение во времени есть единственное, благодаря чему трансценденталь­ная способность воображения вообще может быть корнем трансценденции.

Изначальное время делает возможным трансцендентальную способ­ность воображения, которая в себе сущностным образом есть спонтанная рецептивность и рецептивная спонтанность. Лишь в этом единстве чистая чувственность как спонтанная рецептивность и чистая апперцепция как ре­цептивная спонтанность могут объединяться и образовывать единое су­щество конечного чистого чувственного разума.

Если же трансцендентальная способность воображения отрицается как собственно принципиальная способность, что происходит во 2-ом издании, и ее функция передается рассудку как исключительно спонтанности, то ста­новится невозможно понять чистую чувственность и чистое мышление в от­ношении их единства в конечном человеческом разуме и даже поставить са­му проблему. Так что поскольку трансцендентальная способность вообра­жения на основании своей неразложимой изначальной структуры открыва­ет возможность обоснования онтологического познания и тем самым - метафизики, постольку первое издание остается ближе внутреннему устремле­нию проблематики обоснования метафизики. Поэтому в отношении к этому центральнейшему вопросу всей работы оно заслуживает принципиального предпочтения перед вторым. Всякое перетолкование чистой способности воображения в функцию чистого мышления - толкование, которое, в связи со вторым изданием *Критики чистого разума* было еще более усугублено "немецким идеализмом" - искажает ее специфическое существо.

Изначальное время позволяет свершиться чистому образованию транс­ценденции. Из предложенного изначального раскрытия положенного осно­вания мы, обозревая пройденный путь, впервые понимаем внутреннее уст­ремление пяти стадий обоснования и то значение, которое придавалось принципиальной ее части: трансцендентальному схематизму.

Поскольку трансценденция временит себя в изначальном времени, постольку онтологические познания суть "трансцендентальные определения времени".

Поначалу эта необходимая центральная функция времени проявлялась у Канта лишь так, что оно вводилось как универсальная форма всякого представления. Но решающим является то, в какой связи это происходит. "Предварительное рассмотрение" трансцендентальной дедукции должно показать, насколько три модуса чистого синтеза в себе изначально едины. Канту не удается эксплицитно прояснить их как времяобразующие и пото­му - как единые в изначальном времени. Тем не менее, именно здесь подчер­кивается фундаментальная функция времени: при анализе второго синтеза -репродукции в воображении.

Что же есть то, что составляет "априорное основание необходимого синтетического единства" возможного, хотя и не представляющего воспро­изведения (Wiederbringens) сущего в связи с теперь присутствующим? «По­размыслив... понимаешь, что явления суть не вещи сами по себе, но лишь игра наших представлений, которые, в конце концов, сводятся к определен­иям внутреннего чувства»272.

Значит ли это: сущее само по себе есть ничто и разрешается в игру представления? Вовсе нет. Кант хочет сказать: встреча с самим сущим для конечного существа происходит в представливании, чьи чистые представле­ния о предметности как таковой взаимно согласованы. Эта согласован­ность (Eingespieltsein) предполагает изначальную определенность некоего пространства возможного согласования (Spiel-Raum). Таковое образуется чистыми определениями внутреннего чувства. Чистое внутреннее чувство есть чистая самоаффектация, т.е. изначальное время. То, что образует го­ризонт трансценденции - это чистые схемы как трансцендентальные определения времени.

Поскольку Кант первоначально рассматривал проблему внутренней возможности сущностного единства онтологического познания в этой пер­спективе, однозначно оставляя за временем центральную функцию, по­стольку при представлении единства трансценденции на двух путях транс­цендентальной дедукции, он мог обойтись и без конкретизирующего разъ­яснения времени.

Правда, кажется, что Кант во втором издании отказывается от транс­цендентального первенства времени в образовании трансценденции как та­ковой, как и от трансцендентальной способности воображения, т.е. пога­шает значимость принципиальной части обоснования метафизики - транс­цендентального схематизма.

Во второе издание добавляется "Общее примечание к системе осново­положений"273, т.е. к целому онтологического познания. Оно начинается предложением: «Весьма замечательно, что из одних лишь категорий мы не можем усмотреть возможности ни одной вещи, но всегда должны иметь под рукой созерцание, чтобы на нем выявлять объективную реальность чистого понятия рассудка». Здесь в немногих словах высказывается сущностная не­обходимость чистого пресуществления ноций, чистых понятий рассудка, чувственными, т.е. их предъявления в "чистом образе". Причем не говорит­ся, что чистый образ есть чистое созерцание как время.

Напротив, следующий абзац, в явной связи с приведенным предложе­нием, начинается так: «Однако еще более замечательно то, что мы, чтобы понять возможность вещей согласно категориям и тем доказать *объектив­ную реальность* последних, нуждаемся не просто в созерцаниях, но всегда во *внешних созерцаниях*»274.Здесь проявляется трансцендентальная функция пространства. Несомненно, что при этом сам Кант стоит перед новым про­зрением. Пространство оказывается причастным к чистому схематизму. Тем не менее глава о схематизме во втором издании вовсе не изменяется в этом направлении. Но разве в этой связи не должно следовать падение пер­венства времени? Этот вывод оказался бы не только поспешным: попытка из этого места вычитать то, что не единственно время есть изначально об­разующее трансценденцию, была бы совершенно ложным истолкованием всей осуществленной интерпретации.

Но если, как могут возразить, трансценденция зиждется не только во времени, то представляется лишь последовательным, что Кант, с ограниче­нием первенства времени, ограничивает и значение чистой способности во­ображения. Единственно, при этом рассуждении забывается, что чистое пространство как чистое созерцание, не менее чем и "время", понимаемое исключительно как то, что образуется в чистом созерцании как чистое со­зерцаемое, как чистая череда *последовательности* "теперь", трансценден­тально укоренено в трансцендентальной способности воображения. Про­странство, на деле, в определенном смысле, всегда необходимо является подобным так понятому времени.

Но время, не как такое образование, а как чистая самоаффектация, яв­ляется более изначальным основанием трансценденции. Как таковое, оно есть также и условие возможности представляющего образовывания, вы­явления (Offenbarmachen), чистого пространства. Из такого понимания трансцендентальной функции чистого пространства ни в коем случае не следует отвод первенства времени. Напротив, вырастает позитивная задача показа того, что определенным образом, подобно времени, также и про­странство присуще самости как конечной; она же - конечно, на основании изначального времени - "пространственна" по своей сущности.

Когда во втором издании признается, что пространство также опреде­ленным образом присуще трансцендентальному схематизму, то это делает лишь более отчетливым, что схематизм не постигается в своей внутренней сущности, пока время понимается лишь как чистая череда *последова­тельности* "теперь". Оно должно быть понято как чистая самоаффектация, иначе его функция в схемообразовании останется совершенно смутной.

Так мы обнаруживаем некое, вовсе не случайное, своеобразие це­лостности кантовского обоснования метафизики. Как раз то, что раскрыва­ется в возврате к изначальному основанию, выявляет себя именно в своей образующей трансценденцию сущности. Однако задействованные при этом способности души, а значит - и время как чистое созерцание, не определя­ются первичным и конкретным образом из этой трансцендентальной функ­ции. Напротив, в ходе обоснования и даже в его заключении они рассмат­риваются в предварительной форме понимания первого подступа к пробле­ме. Поскольку Кант при представлении трансцендентального схематизма не имел разработанной интерпретации изначальной сущности времени, то прояснение чистых схем как трансцендентальных определений времени должно было остаться столь скудным и непрозрачным; ведь временем, по­нятым как чистая *последовательность* "теперь", не открывается никакой возможности "временной" интерпретации чистых рассудочных понятий275.

Если же некая интерпретация лишь передает то, что сказал сам Кант, то тогда она, по природе своей, не есть истолкование, поскольку задача тако­вого заключается в том, чтобы сделать подлинно зримым, что вообще Кант высветил в своем обосновании, и что не содержится только в эксплицитных формулировках. Хотя сам Кант сказать это был не в состоянии, но ведь во всяком философском познании вообще решающим должно быть не то, что оно говорит в высказанных предложениях, но то, что через сказанное от­крывается как еще не сказанное.

Принципиальным же замыслом предложенной интерпретации *Критики чистого разума* и было стремление выделить ключевое содержание этой ра­боты через попытку предъявления того, что Кант "хотел сказать". Придер­живаясь этого метода, истолкование принимает максиму, к применению ко­торой в интерпретации философских исследований стремился и сам Кант, и которую он выразил в следующих заключительных словах ответа на крити­ку лейбницеанца Эберхарда.

«Ибо *Критика чистого разума* хочет быть настоящей апологией для Лейбница, не будучи при этом согласной с его сторонниками, превознося­щими его в не делающих ему чести похвалах, каковой она может быть и для различных более древних философов, которых некоторые составители исто­рии философии, при всей уделяемой им похвале, заставляют говорить пол­ную бессмыслицу, и не могут угадать самого их замысла, поскольку пренеб­регают ключом всякого истолкования чистых продуктов разума, получае­мых только из понятий, - критикой самого разума (как их общего источни­ка) - и, будучи не в силах выйти за пределы исследования слов, не видят то, что ими желали сказать»276.

Конечно, чтобы из того, что говорят слова, извлечь то, что они хотят сказать, всякая интерпретация нуждается в насилии. Однако это насилие не может быть стихийным произволом. Питать и вести истолкование должна сила предосвещающей идеи. Лишь питаясь этой силой, интерпретация мо­жет осмелиться на всегда рискованную открытость, доверение себя сокры­той внутренней страсти произведения, чтобы через нее быть вовлеченной в несказанное и принужденной к его сказыванию. И это - тот путь, на котором сила просвещения самой ведущей идеи становится вполне явной.

Кантовское обоснование метафизики ведет к трансцендентальной спо­собности воображения, которая является корнем обоих стволов познания - чувственности и рассудка. Как таковая, она делает возможным изначальное единство онтологического синтеза. Этот корень, однако, укоренен в изна­чальном времени. Изначальное основание, открывающееся в обосновании, - это время.

Кантовское обоснование метафизики исходит из metaphysica generalis и на этом пути становится вопросом о возможности онтологии вообще. Онтология же ставит вопрос о сущности бытийного состава сущего, т.е. о бы­тии вообще.

На основании времени вырастает обоснование метафизики. Вопрос о бытии - основной вопрос обоснования метафизики - является проблемой *Бытия и времени.*

В этом заглавии содержится ведущая идея нашей интерпретации *Кри­тики чистого разума* как обоснования метафизики. Подтвержденная же этой интерпретацией идея обрисовывает проблему фундаментальной онто­логии. Эта проблема не притязает на название "новой" в противополо­жность так называемым "старым". Напротив, она есть выражение попытки изначально усвоить существенное обоснования метафизики, т.е. содейство­вать обоснованию через повторение (Wiederholung) ее собственной изна­чальной возможности.

**Четвертый раздел**

**ОБОСНОВАНИЕ МЕТАФИЗИКИ В ПОВТОРЕНИИ**

Под повторением основной проблемы мы понимаем открытие (Erschlie­ßung) его изначальных, доселе сокрытых возможностей, через разработку которых она преобразуется и только так сохраняется в своем проблемном содержании. Сохранить проблему - значит удержать ее свободной и дей­ственной в тех внутренних силах, которые в основе ее сущности делают ее возможной как проблему.

Повторение возможного вовсе не значит подхватывание того, что "рас­хоже", что "является подтвержденным воззрением", из чего "можно делать выводы". Такое возможное обычно оказывается лишь слишком действи­тельным, которым каждый располагает в рамках господствующей в данный момент тенденции. Возможное в этом значении как раз препятствует на­стоящему повторению, а тем самым - и вообще отношению к истории.

Правильно понимаемое повторение обоснования метафизики прежде всего должно удостовериться в том, что составляет собственный итог преж­него, в данном случае - кантовского. Одновременно, однако, исходя из то­го, что отыскивается как "результат" обоснования метафизики в *Критике чистого разума,* и из того, как определяется найденное, следует решить, как далеко распространяется определяющее все повторения понимание возмож­ного, и соразмерно ли оно повторяемому.

**А: ОБОСНОВАНИЕ МЕТАФИЗИКИ В АНТРОПОЛОГИИ**

***§ 36. Заложенная основа и итог кантовского обоснования метафизики***

Проходя отдельные стадии кантовского обоснования, мы выяснили, что оно в конце концов приводит к трансцендентальной способности вооб­ражения как основе внутренней возможности онтологического синтеза, т.е. трансценденции. Но есть ли установление этой основы, т.е. ее изначальное истолкование как временности, итог кантовского обоснования? Или его обоснование являет что-то другое? Для установления названного результа­та было вовсе не обязательно стремиться показывать обоснование со­бственно в его внутреннем свершении и его последовательности. Приведе­ния соответствующих цитат о центральной функции трансцендентальной способности воображения в трансцендентальной дедукции и в трансценден­тальном схематизме было бы достаточно. Если же итог не заключается в том знании, что трансцендентальная способность воображения составляет основу, то к чему еще тогда должно привести обоснование?

Если итог обоснования заключается не в его "результате", то следует спросить: что открывает для проблемы обоснования как подведения осно­вания (Begründung) под метафизику обоснование в своем свершении как та­ковом? Что свершается в кантовском обосновании? Не что иное, как то, что основывайте внутренней возможности онтологии осуществляется как рас­крытие трансценденции, т.е. субъективности человеческого субъекта.

Вопрос о сущности метафизики есть вопрос об единстве основных спо­собностей человеческой "души". Кантовское обоснование показывает: обоснование метафизики является вопрошанием о человеке, т.е. антропо­логией.

Но разве при первой попытке изначальнее постичь277 кантовское обос­нование метафизики это возвратное движение к его антропологии не обер­нулось неудачей? Определенно, поскольку оказалось, что предлагаемое ан­тропологией в истолковании познания и его двух источников проясняется *Критикой чистого разума* в более изначальной форме. Но из этого следует лишь то, что эта разработанная Кантом антропология является эмпиричес­кой и недостаточной для трансцендентальной проблематики, т.е. не чис­той. Что как раз и усиливает настоятельную необходимость [разработки] удовлетворительной для целей обоснования метафизики антропологии, т.е. "философской" антропологии.

То, что итог кантовского обоснования заключается в понимании необ­ходимой связи между антропологией и метафизикой, может быть однознач­но доказано уже через собственные высказывания Канта. Кантовское обос­нование метафизики имеет целью подведение основания под "метафизику в конечной цели", а именно - под metaphysica specialis, которой принадлежат три дисциплины: космология, психология и теология. Но чтобы метафизика как "естественная склонность человека" была постигнута в ее возможности и границах, обоснование как критика чистого разума должно понимать та­ковой в его внутренней сущности. Внутренняя сущность человеческого ра­зума, однако, проявляется в тех интересах, которые всегда движут им как разумом человеческим. «Все интересы моего разума (как спекулятивные, так и практические) объединяются в следующих трех вопросах:

1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я вправе надеяться?»278

Эти три вопроса, соответственно, являются исследуемыми в трех дис­циплинах собственно метафизики как metaphysica specialis. Человеческое знание имеет дело с природой в самом широком смысле наличного (космо­логия); поступок - это деяние человека и касается его личности и свободы (психология); надежда имеет целью бессмертие как блаженство, т.е. едине­ние с Богом (теология).

Эти три изначальных вопроса определяют человека не как природное существо, но как "гражданина мира". Они составляют предмет философии "во всемирно-гражданском плане", т.е. область собственно философии. Потому во введении к своим *Лекциям по логике,* где он развивает понятие философии вообще, Кант говорит: «Поле, проблематику философии в этом всемирно-гражданском смысле можно привести к следующим вопросам:

1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я вправе надеяться?
4. Что такое человек?»279

Здесь, наряду с имеющимися тремя, появляется четвертый вопрос. Но если полагают, что psychologia rationalis, как входящая в metaphysica specia­lis дисциплина, уже имеет дело с человеком, не прибавляется ли этот четвер­тый вопрос о человеке к первым трем внешним образом, не является ли он избыточным?

Однако Кант не просто приставляет четвертый вопрос к первым трем, но говорит: «В принципе, все они могут быть причислены к антропологии, т.к. эти три первых вопроса связаны с последним»280.

Этими словами сам Кант однозначно выразил собственный итог своего обоснования метафизики. Тем самым попытка повторения обоснования получает ясное указание на свою задачу. Да, об антропологии Кант гово­рит лишь в общем. Но из выше разъясненного, без сомнений, ясно, что лишь философская антропология может взять на себя обоснование со­бственно философии, metaphysica specialis. Так не должно ли повторение кантовского обоснования в качестве своей подлинной задачи заняться систематической разработкой "философской антропологии", а для этого, пре­жде всего, определить идею таковой?

***§ 37. Идея философской антропологии***

Что составляет философскую антропологию? Что есть антропология вообще, и как она становится философской? Антропология - это человеко­ведение. Она объемлет все сведения о природе человека, как данного телес­но-душевно-духовного существа. На долю антропологии, однако, прихо­дится не только установление наличных свойств человека, как этого, в от­личие от зверей и растений, определенного вида, но и его скрытых предрасположенностей, различий по характеру, расе и полу. И поскольку человек не просто имеет место как природное существо, но действует и творит, ан­тропология также должна постигать и то, что человек, как практически дей­ствующий, "делает из себя", может и должен сделать. То, что он может и должен основывается, в конечном счете, на тех фундаментальных установ­ках (Grundstellung), в которых может находиться человек как таковой, и ко­торые мы называем " миросозерцаниями", чья "психология" охватывает це­лое человековедения.

Все, что соединяется в антропологии как соматическом, биологичес­ком, психологическом способах исследования человека, как характероло­гии, психоанализе, педагогической психологии, морфологии культуры и ти­пологии миросозерцании, не только необозримо по содержанию, но и преж­де всего принципиально различается по способу постановки вопроса, по за­просу обоснования, по цели изложения и форме сообщения и, наконец, по ведущим предпосылкам. Поскольку все это и, в конечном счете, все сущее вообще так или иначе всегда можно отнести к человеку, и, соответственно, причислить к антропологии, она становится настолько всеобъемлющей, что ее идея теряется в полной неопределенности.

Сегодня антропология давно уже не является названием для дисципли­ны, но выступает в качестве обозначения основной тенденции современной позиции, отношения человека к себе самому и сущему в целом. В соответ­ствии с этим основным отношением нечто познается и понимается лишь в том случае, если оно находит антропологическое разъяснение. Антрополо­гия не только ищет истину о человеке, но и притязает теперь на разрешение вопроса о том, что может значить истина вообще.

Никакое время не обладало столь многими и столь разнообразными знаниями о человеке, как наше. Никакое время не выражало свое знание о человеке столь убедительным образом, как наше. Доселе никакое время не преуспело в столь доступном и легком представлении этого знания, как на­ше. Но также никакое время не знало менее о том, что есть человек, чем наше. Ни для какого времени человек не становился более проблематич­ным, чем для нашего281.

Но не пригодится ли как раз эта широта и неспокойствие антропологи­ческого вопрошания для возможного возникновения философской антропо­логии, придания ее развитию особой силы? Не обретаем ли мы с идеей фи­лософской антропологии ту дисциплину, вокруг которой должно сосредо­тачиваться целое философии?

Уже несколько лет назад Макс Шелер сказал об этой философской ан­тропологии: «В определенном смысле все центральные проблемы филосо­фии можно свести к вопросу о том, что есть человек, и какое метафизичес­кое положение и место занимает он внутри целостности бытия, мира и Бо­га»282. Но Шелер с особой проницательностью усмотрел также, что многоо­бразие определений сущности человека не может быть просто свернуто в общую дефиницию: «Человек - это столь обширное, пестрое, многообраз­ное существо, что любая дефиниция оказывается слишком ограниченной. У него слишком много граней (Enden)»283. И шелеровские устремления, разви­тые и обогащенные в последние годы, направлены не только на обретение единой идеи человека, но равно и на разбор сущностных сложностей и трудностей этой задачи284.

Но, возможно, основная трудность философской антропологии заклю­чается не столько в задаче обретения систематического единства сущност­ных определений этого многообразного существа, сколько в самом ее поня­тии; трудность, заблуждаться относительно которой не может больше даже это богатейшее и вездесущее антропологическое знание.

Посредством чего антропология вообще становится философской? Свя­зано ли это лишь с тем, что ее познания отличаются от познаний эмпири­ческой антропологии по степени общности, причем всегда остается сомни­тельным, на какой степени общности кончается эмпирическое познание и начинается философское?

Конечно, антропология может называться философской, поскольку ее метод является философским, например - в смысле сущностного исследова­ния человека. Таковое будет иметь целью различение сущего, называемого нами человеком, от растений, зверей и других типов (Bezirke) сущего, а по­средством этого - установление специфического сущностного состава этого определенного региона сущего. Тогда философская антропология есть не что иное, как региональная онтология человека и, как таковая, не выходит из ряда других онтологии, которые вместе с ней распределяют между собой всю область сущего. Ясно, что так понимаемая философская антропология не может, и прежде всего - на основе самой внутренней структуры своей проблематики, являться центром философии.

Но антропология также может быть философской, поскольку она, как антропология, определяет либо цель философии, либо ее исходный пункт, либо же и то, и другое вместе. Если цель философии заключается в разра­ботке миросозерцания, то антропология должна будет определять границы "положения человека в космосе". И если человек считается тем сущим, ко­торое в порядке обоснования абсолютно достоверного (gewisse) познания является пересланным и достовернейшим, то так спланированное строение философии отводит человеческой субъективности центральное место. Пер­вая задача может соединяться со второй, и при их разрешении, понятом в качестве антропологического исследования, равным образом могут исполь­зоваться метод и итоги региональной онтологии человека.

Но как раз из этих различных возможностей определения философско­го характера антропологии и складывается неопределенность этой идеи. Неопределенность еще более увеличивается, если удерживается в виду мно­гообразие эмпирико-антропологических познаний, лежащее, по меньшей мере - поначалу, в основе любой философской антропологии.

Сколь бы естественной и, несмотря на свою многозначность, само со­бой разумеющейся ни была идея философской антропологии с какой бы непреодолимой силой ни утверждала она свои права все снова и снова, тем не менее, столь же неизбежно в философии будет вновь и вновь возобнов­ляться борьба с "антропологизмом". Идея философской антропологии не только не является достаточно определенной, но и ее функция в целом фи­лософии остается непроясненной и нерешенной.

Этот изъян имеет своей основой внутреннюю ограниченность идеи фи­лософской антропологии. Ведь она сама не обоснована исходя из сущности философии, но зачинается в виду первоначально внешнего понимания цели философии и ее возможного исходного пункта. Так, окончательное опреде­ление этой идеи сводится к тому, что антропологию представляют как не­кий стоковый резервуара центральных философских проблем - характерис­тика, чья поверхностность и философская сомнительность очевидна.

Но даже если антропология определенным образом содержит в себе все центральные проблемы философии, почему они сводятся к вопросу о том, что такое человек? Осуществляется ли подобное сведение лишь по жела­нию, или же они должны сводиться к этому вопросу? Если да, то в чем за­ключается основа этой необходимости? Может быть в том, что именно че­ловек является источником центральных проблем философии, и не столько в том смысле, что человек их ставит, сколько в том, что они по своему внутреннему содержанию связаны с ним? Но насколько верно, что все централь­ные философские проблемы коренятся в человеческом существе? Каковы вообще центральные проблемы, и где их центр? И каким будет тот тип фи­лософии, чьей проблематикой станет этот укорененный в человеческом су­ществе центр?

Пока эти вопросы не раскрыты и не определены в своей внутренней систематике, не видна и внутренняя ограниченность идеи философской ан­тропологии. Без разъяснения этих вопросов вообще отсутствует почва для возможности определения сущности, права и функции философской антро­пологии внутри философии.

Вновь и вновь будут предприниматься попытки [разработки] философ­ской антропологии, опирающиеся на разумные доводы, как и попытки ут­верждения центрального положения этой дисциплины, не обосновывающие ее, однако, из сущности философии. Вновь и вновь противники антрополо­гии будут указывать на то, что человек не стоит в центре сущего, что "рядом с ним" раскинулось целое "море" сущего - опровержение централь­ного положения философской антропологии, которое столь же мало являет­ся философским, как и утверждение такового.

Так, критическое осмысление идеи философской антропологии выявля­ет не только ее неопределенность и внутреннюю ограниченность, но и от­сутствие почвы и рамок для возможности принципиального исследования ее сущности вообще.

Потому-то и было бы поспешным лишь в связи с тем, что Кант относит эти три вопроса подлинной метафизики к четвертому, "что такое человек?", считать эти вопросы антропологическими и передавать обоснование мета­физики философской антропологии. Антропология не обосновывает мета­физику лишь потому, что она есть антропология.

Но разве собственным итогом кантовского обоснования не являлось как раз это установление взаимосвязи вопроса о сущности человека с основыванием метафизики? Разве не должно повторение обоснования руковод­ствоваться этой взаимосвязью?

Однако критика идеи философской антропологии показывает, что про­сто поставить четвертый вопрос, что есть человек, еще недостаточно. На­против, неопределенность этого вопроса указывает на то, что мы еще не ов­ладели решающим итогом кантовского обоснования.

***§ 38. Вопрос о сущности человека и подлинный итог кантовского обоснования***

Становится все более и более явным, что мы, придерживаясь какой-ли­бо дефиниции или сформулированного тезиса, не приближаемся к собствен­ному итогу кантовского обоснования. Собственному кантовскому фило­софствованию мы более соответствуем тогда, когда еще решительнее, чем ранее исследуем не то, что говорит Кант, но то, что свершается в его обос­новании. Проведенное выше изначальное истолкование *Критики чистого разума* имеет единственной целью открытие этого свершения.

Что же собственно происходит в свершении кантовского обоснования? Не то, что положенной основой оказывается трансцендентальная способ­ность воображения, не то, что это обоснование становится вопрошанием о сущности человеческого разума, но то, что Кант при раскрытии субъектив­ности субъекта отступает от им самим положенной основы.

Не является ли это отступление также и итогом? Что свершается в нем? Может быть непоследовательность, счет за которую следует предъявить Канту? Есть ли это отступление и недоведение до конца лишь нечто нега­тивное? Ни в коем случае. Напротив, этим выявляется, что Кант в своем обосновании сам подрывает себе почву, на которой первоначально им ус­танавливалась "Критика". Понятие чистого разума и единство чистого чув­ственного разума становятся проблемой. Вопрошающее продвижение в субъективность субъекта, "субъективная дедукция", ведет нас в темноту. Кант не только потому не обращается к своей антропологии, что она явля­ется эмпирической и нечистой, но и потому, что по мере проведения обос­нования сомнительным становится сам способ вопрошания о человеке.

Следует не искать ответа на вопрос "что есть человек?", но прежде все­го спросить, как вообще в обосновании метафизики единственно может и должно *спрашиваться* о человеке.

Проблематичность вопрошания о человеке есть та проблематика, что выявляется в свершении кантовского обоснования метафизики. Лишь те­перь становится видно: кантовское отступание от им самим раскрытой ос­новы, от трансцендентальной способности воображения, является - в пер­спективе цели спасения чистого разума, т.е. сохранения для него почвы - тем движением философствования, которым выказывается провал грунта, а тем самым - и бездна метафизики.

Лишь из этого итога выше проведенное изначальное истолкование кан­товского обоснования обретает свою правомерность и оправданность как необходимое. Не пустое искание еще более изначального, не суетная любо­знательность, но единственно задача обнажения самого внутреннего устремле­ния обоснования, а тем самым - его исконной проблематики, руководила всеми усилиями интерпретации.

Если же обоснование таким образом не устраняет вопрос "что есть че­ловек?", но и не дает ему успокаивающе общего ответа, а впервые делает его явным в его проблематичности, то как тогда обстоит дело с четвертым вопросом Канта, к которому должна быть приведена metaphysica specialis, a тем самым - собственно философствование?

Мы сможем как должно поставить этот вопрос, лишь если откажемся от поспешных ответов и переработаем его как вопрос из теперь обретенно­го понимания итогов обоснования.

Следует спросить: почему эти три вопроса (1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я вправе надеяться?) возможно "отнести" к чет­вертому? Почему "мы можем... причислить всех их к антропологии"? Что является общим этих трех вопросов, в каком отношении они едины, так что могут быть сведены к четвертому? Как должен задаваться сам этот четвер­тый вопрос, чтобы он мог принимать в себя и удерживать те три в единстве?

Сокровенный интерес человеческого разума объединяет в себе три на­званные вопроса, спрашивающие о можествовании, долге и праве челове­ческого разума.

Там, где является проблематичным и должно определиться в своих воз­можностях можествование, оно само уже находится в не-можествовании (Nicht-Können). Всемогущему существу не нужно спрашивать: что я могу, т. е. что я не могу? Ему не только не нужно спрашивать об этом: по своей сущ­ности оно вообще не может ставить этот вопрос. И это неможествование есть не изъян, но незатронутость этим изъяном и [ограничением] "не". Спрашивающий же "что я могу?" выказывает тем самым свою конечность. Тот, чей внутреннейший интерес связан с этим вопросом, проявляет глубинную конечность в самом внутреннем ядре своего существа.

Там, где проблемой является долженствование, вопрошающий колеб­лется между "да" и "нет", беспокоимый тем, что ему не должно. Существо, чьим принципиальным интересом является долженствование, открыт себе в своей "еще-не-исполненности" (Noch-nicht-erfüllt-haben); для него является вопросом, что ему вообще [следует рассматривать как] должное. Это "еще-не" самого по себе еще не определенного "исполнения" дает знать о том, что существо, чей внутреннейший интерес заключается в долженствовании, в основе является конечным.

Там, где проблемой становится право (Dürfen), оно проявляется либо в качестве признаваемого за вопрошающим, либо в качестве ему отказыва­емого. Спрашивается о том, чего можно ожидать, а чего нет. Но любое ожидание открывает нужду. Если же эта нехватка исходит из сокровенного интереса человеческого разума, то он тем самым свидетельствует о себе как о сущностно конечном.

Однако человеческий разум не просто выдает свою конечность в этих вопросах: выказывается, что сам его сокровенный интерес заключается в этой конечности. Дело идет не столько о том, чтобы устранить "можествование", "долженствование" и "право", т.е. свести на нет конечность, но, на­оборот, о том, чтобы как раз сделать эту конечность достоверной, чтобы в ней удерживаться.

Таким образом, конечность не выступает лишь дополнительной харак­теристикой чистого человеческого разума, но является необходимой как способность к конечности (Verendlichung), т.е. как "забота" о можествовании-быть-конечным.

Оказывается: человеческий разум является конечным не столько пото­му, что он ставит эти три вопроса, но наоборот - он ставит эти три вопроса, поскольку является конечным, и именно так конечным, что он в самой сво­ей "разумности" имеет дело с этой конечностью. Поскольку эти три вопро­са задаются об одном, о конечности, постольку "они могут" быть "отне­сены" к четвертому: что такое человек?

Но эти три вопроса не просто могут относиться к четвертому, но сами в себе они суть не что иное, как этот вопрос, т.е. по своей сущности они должны быть относимы к этому вопросу. Однако это отношение проявится как сущностно необходимое лишь тогда, когда этот четвертый вопрос ос­вободится от своей прежней всеобщности и неопределенности, и будет сформулирован с однозначностью вопроса о конечности в человеке.

Так что как таковой этот вопрос не только не является вторичным по отношению к трем первым, но и сам преобразуется в первый, дающий воз­никнуть из себя трем другим.

Но этим итогом, несмотря на всю определенность вопроса о человеке, и именно в ней, проблема самого вопроса лишь обостряется. Проблемой ста­новится то, в каком смысле этот вопрос является вопросом о человеке, мо­жет ли он вообще быть антропологическим вопросом. Лишь теперь в связи с этим итог кантовского обоснования оказывается настолько очевидным, что в нем становится видимой изначальная возможность повторения.

Обоснование метафизики зиждется на вопросе о конечности в человеке, так что лишь теперь эта конечность может стать проблемой. Обоснование метафизики является "разрешением" (аналитикой) нашего, т.е. конечного, познания на его элементы. Кант называет ее "исследованием нашей внут­ренней природы"285. Но это исследование лишь тогда является не произвольным беспорядочным выспрашиванием о человеке, а "долгом для фило­софов"286, когда проблематика, его сущностно определяющая, понята дос­таточно изначально и всеобъемлюще, чтобы представить "внутреннюю природу" "нашей" самости в качестве проблемы конечности в человеке.

Какие бы разнообразные и существенные знания о человеке не предос­тавляла "философская антропология", она никогда не сможет вступить в права основной философской дисциплины лишь потому, что является ан­тропологией. Напротив: она содержит в себе постоянную опасность того, что останется сокрытой необходимость развивать вопрос о человеке имен­но как вопрос, имеющий целью обоснование метафизики.

То, что "философская антропология" тем не менее и сама по себе, вне связи с проблемой обоснования метафизики, представляет собой задачу особого рода - это мы разбирать здесь не можем.

**В: ПРОБЛЕМА КОНЕЧНОСТИ В ЧЕЛОВЕКЕ И МЕТАФИЗИКА DASEIN**

Чтобы прояснить для обоснования метафизики эту фундаментальную проблему необходимости вопроса о конечности в человеке, было предпри­нято предложенное истолкование *Критики чистого разума.* Для этого ко­нечность должна была с самого начала интерпретации быть принята во внимание, а затем, в ее проведении, постоянно имелась в виду. Если Кант в своем обосновании подрывает ранее заложенную почву, это значит: то, что в начале интерпретации было выделено как скрытые "предпосылки" Канта287, сущность познания и его конечность, теперь становится решающей проб­лемой. Лишь конечность и своеобразие вопроса о ней дают ключ к пониманию внутренней формы трансцендентальной "аналитики" субъективности субъекта.

***§ 39. Проблема возможного определения конечности в человеке***

Как следует спрашивать о конечности в человеке? Является ли это во­обще серьезной проблемой? Разве не проявляется эта конечность многооб­разно, постоянно и повсеместно?

Разве не достаточно для указания конечного в человеке привести любое из его несовершенств? На этом пути мы так или иначе получаем свидетель­ства того, что человек является конечным существом. Но мы не узнаем ни того, в чем состоит сущность его конечности, ни тем более того, как фунда­ментальным образом эта конечность целостно определяет человека как то сущее, какое оно есть.

И если бы даже удалось собрать сумму всех человеческих несовер­шенств и "абстрагировать" общее в них, мы бы ничего не постигли о сущ­ности конечности: ведь с самого начала проблемой является то, позволяют ли вообще несовершенства человека непосредственно усмотреть его конеч­ность, не являются ли они скорее отдаленными фактическими следствиями сущности его конечности, понимаемыми лишь из таковой. Но даже если, допуская невозможное, было бы осуществимым рациональное дока­зательство сотворенности (Geschaffensein) человека, то и через означение человека как ens creatum, опять-таки, выказывался бы лишь факт его конечности, но не ее сущность, и эта сущность не определялась бы как основной состав бытия человека. Так что то, как должно подступать к вопросу о ко­нечности в человеке - самой естественной черте его существа - вовсе не яв­ляется абсолютно понятным. Предшествующим исследованием мы достиг­ли лишь понимания того, что наше вопрошание о конечности в человеке не может быть беспорядочным коллекционированием (Erkunden) человеческих свойств. Напротив, оно должно развиваться в связи с постановкой задачи обоснования метафизики. Самой этой задачей этот вопрос выдвигается как основной. Так что в самой проблематике обоснования метафизики должно содержаться предуказание того направления, в котором следует двигаться вопрошанию о конечности в человеке.

Если же задача обоснования метафизики допускает изначальное повто­рение, то в таковом должна острее и отчетливее проясниться сущностная связь между проблемой обоснования и исходящим от нее вопросом о конеч­ности в человеке.

Кантовское обоснование метафизики зачинается основыванием того, что лежит в основе собственно метафизики, metaphysica specialis: основыва­нием metaphysica generalis. Она же, как "онтология", является утвердившей­ся в дисциплине формой того, что уже в античности, по крайней мере у Аристотеля, составляло проблему πρώτη φιλοσοφία, собственно филосо­фствования. Вопрос же о őν ή őν (о сущем как таковом) пребывает там в не­коей, естественно, не проясненной связи с вопросом о сущем в целом (ξείον).

Названием "метафизика" обозначается проблемное понятие. В нем проблематизируются не только оба основных направления вопрошания о сущем, но одновременно и их возможное единство. При этом еще остается открытым вопрос, действительно ли эти два направления вопрошания во­обще исчерпывают целое проблематики познания оснований сущего.

Если вопрос о конечности в человеке должен определяться из изначаль­ного повторения обоснования метафизики, то само кантовское вопрошание должно быть освобождено от ориентации на утвердившуюся дисциплину и систематику школьной философии и выдвинуто в свободное поле его соб­ственной проблематики. Это значит, что также и аристотелевская постанов­ка вопроса не может приниматься как нечто готовое.

Этим τί τό őν ставится вопрос о сущем, но поставить вопросxxiii, еще не значит овладеть заключающейся в нем проблематикой и разработать ее. Насколько проблема метафизики еще остается сокрытой в вопросе τί τό őν, можно опознать по тому, что сначала из этого вопроса вообще нельзя по­нять, как в нем самом, постигаемом как проблема, заключается проблема конечности в человеке. Еще менее возможно лишь через формализацию традиционного вопроса обрести указание на то, как следует спрашивать о конечности в человеке. Ведь повторение проблемы обоснования metaphysica generalis не означает просто возобновления вопроса о том, что есть сущее как таковое. Повторение должно этот вопрос, коротко названный нами вопросом о бытии, развить в качестве проблемы. Это развитие должно показать, насколько необходимы для овладения вопросом о бытии постановка проблемы конечности в человеке и, соответственно, исследова­ния таковой. По сути дела, должно прояснить сущностную связь между бытием как таковым (не сущим) и конечностью в человеке.

***§ 40. Изначальная разработка вопроса о бытии как путь***

***к проблеме конечности в человеке***

Основной вопрос древних φυσιολόγοι288 о сущем вообще (о λόγος'е φύσις'а) преобразовался - в этом состоит внутреннее развитие античной ме­тафизики от ее начал до Аристотеля - из многозначной неопределенности его начальной универсальности в определенность двух направлений вопро­шания, которые, согласно Аристотелю, составляют собственно философ­ствование.

Хотя взаимосвязь этих направлений остается темной, в некотором от­ношении все-таки возможно выделить первенство одного из них. Поскольку вопрос о сущем в целом и в его основных областях уже предполагает опре­деленное понятийное постижение того, что есть сущее как таковое, то воп­рос о őν ή őν должен рассматриваться в качестве первичного по отношению к вопросу о сущем в целом. Вопрос "что есть вообще сущее как таковое?", является первым в порядке возможного осуществления фундаментального познания сущего в целом. Но сохраняет ли он это первенство также и в по­рядке принципиального самообоснования метафизики, является проблемой, здесь лишь обозначаемой.

Но не является ли общий вопрос τί τό őν столь неопределенным, что во­обще более не предлагает ни предмета, ни указания на то, где и как следует искать ответ на него?

В вопросе "что есть вообще сущее как таковое?" спрашивается о том, что вообще делает сущее сущим. Мы называем это бытием сущего, а вопрос о нем - вопросом о бытии. Он исследует то, что определяет сущее как тако­вое. Это определяющее должно познаваться в *Как* своего определения, ис­толковываться как такое-то и такое-то, т.е. постигаться понятийно. Однако для того, чтобы суметь понятийно постичь сущностную определенность су­щего бытием, само определяющее должно стать достаточно постижимым. Прежде следует постичь *бытие как таковое,* а не сущее как таковое. Таким образом, в вопросе τί τό őν (что есть сущее?) заключается более изначаль­ный: *что означает в этом вопросе уже предпонимаемое бытие?*

Но если уже вопрос τί τό őν является довольно трудно постижимым, то как может тогда вопрос более изначальный, а значит - и более "абстракт­ный" , быть источником конкретной проблематики?

Но о том, что это так и есть, вполне свидетельствует указание на издав­на в философии известное, но принимаемое за само собой разумеющееся. Ведь, с одной стороны, мы определяем и исследуем нам открытое сущее, ка­ким бы образом мы к нему не относились, в отношении его "что-бытия", "чтойности", [Was-sein] (τί εστίν). Эту "чтойность" философия называет essentia (сущность). Она делает сущее в том, что оно есть, возможным. По­тому для определения предметных характеристик (realitas) также употреб­ляется обозначение possibilitas (внутренняя возможность). На вопрос "что есть сущее?", ответ нам дает его внешний вид (είδος). Потому "что-бытие" сущего зовется ιδέα.

С другой стороны, по отношению к любому сущему возникает вопрос, если ответ на него еще не дан, существует ли это сущее с такой-то и такой-то "чтойностью", или же, напротив, не существует. Таким образом, мы оп­ределяем сущее "также" и в отношении его "факта бытия", "действительности", ["Daß-seins"] (őτι εστίν), философией обыкновенно обозначаемого термином existentia (действительность).

Следовательно, в любом сущем "имеются" моменты "что-бытия" и "факта бытия", essentia и existentia, возможности и действительности. Имеет ли "бытие" в каждом из этих случаев одно и то же значение? А если нет, то чем определяется эта разделенность бытия на "что-бытие" и "факт бытия"? Действительно ли это слишком уж безоговорочно принимаемое различение - essentia и existentia - просто "есть", подобно тому, как "есть" собаки, или "есть" кошки, или как раз здесь и заключается проблема, которая наконец должна быть поставлена, и которая, очевидно, может быть поставлена лишь вопросом "что есть бытие как таковое?".

Разве без разработки этого вопроса не отсутствует всякий горизонт для попытки "дать определение" сущностности сущности или "объяснить" дей­ствительность действительного?

И разве не переплетается всегда с названной, смутной в отношении ос­новы своей возможности и способа своей необходимости, артикуляцией бы­тия как "что-бытия" и "факта бытия" также и различение бытия как "бытия-истинным", "истинности", (Wahr-sein), явственно проявляющегося в каждом "есть" любого высказанного и невысказанного положения, но, впрочем, и не только там289?

Разве не очевидна исключительная важность того, что заключается в этом проблемном слове "бытие"? Вправе ли мы и далее оставаться при не­определенности вопроса о бытии, или все-таки следует отважиться на еще один шаг к более изначальной разработке этого вопроса?

Как вопрос "что значит бытие?" может найти себе ответ, если остается неясным, откуда вообще можно его ожидать? Не следует ли сначала спро­сить: на что мы вообще обращаем внимание для того, чтобы определить бытие как таковое, а через это - обрести понятие бытия, из которого стано­вится понятным возможность и необходимость сущностной артикуляции бытия? Так, вопрос "первой философии", "чтó есть сущее как таковое?", должен через вопрос "чтó есть бытие как таковое?" возвращаться к еще бо­лее изначальному: из чего вообще можно понятийно постичь нечто как бы­тие, причем во всем богатстве его структурированности и его связей?

Если же существует внутренняя связь между обоснованием метафизики и вопросом о конечности в человеке, то достигнутая теперь более изначаль­ная разработка вопроса о бытии должна с большей элементарностью про­явить сущностную связь с проблемой конечности.

Однако поначалу она вовсе не кажется прозрачной, и к тому же сам представляемый вопрос обыкновенно не наделяется этой связью. Ее можно было бы распознать в названных кантовских вопросах: "на что я вправе на­деяться?" и т.д. Но как же вопрос о бытии, да еще представляемый таким образом, в качестве вопроса о возможности понятийного постижения бытия вообще, может иметь сущностную связь с конечностью в человеке? Вопрос о бытии мог бы обретать смысл внутри абстрактной онтологии ориентиро­ванной на Аристотеля метафизики и таким образом притязать на статус "научной", более или менее своеобразной, частной проблемы. Сущностная же связь с конечностью в человеке, однако, в нем не усматривается.

Но если ранее изначальная форма проблемы бытия прояснялась в ори­ентации на аристотелевскую постановку вопроса, то это не значит, что там лежит и исток этой проблемы. Напротив, собственно философствование лишь тогда может прийти к вопросу о бытии, если этот вопрос присущ со­кровенной сущности философии, которая сама есть не что иное, как решаю­щая возможность человеческого Dasein.

Если спрашивается о возможности понятийного постижения чего-то такого, как бытие, то это "бытие" не придумывается и не подгоняется к форме проблемы, допустим, для возобновления традиционного философ­ского вопроса. Напротив, спрашивается о возможностиxxiv понятийного схва­тывания того, что мы, как люди, всегда уже понимаем. Со своей стороны, вопрос о бытии как вопрос о возможности понятия бытия возникает из до-понятийного разумения бытия. Так вопрос о возможности понятия бытия выявляет в себе еще один уровень возвращения к вопросу о сущности пони­мания бытия вообще. Более изначально постигнутая задача обоснования метафизики преобразуется тем самым в прояснение внутренней возможнос­ти разумения бытия. Лишь разработкой таким образом определенного воп­роса о бытии выносится решение о том, имеется ли, и как именно, в пробле­ме бытия внутренняя связь с конечностью в человеке.

***§ 41. Разумение бытия и Dasein в человеке***

Очевидно, что мы, люди, имеем отношение к сущему. Поставленные перед задачей, привести пример сущего, мы всегда можем указать на какое-либо сущее: на то, которое мы не суть и которое нам не подобно, на то, ко­торое суть мы сами, и на то, что мы сами не суть, но которое все-таки как некая самость (als ein Selbst) подобно нам. Сущее нам известно - а бытие? Разве не захватывает у нас дух при попытке определить нечто подобное, даже просто разобраться в этом? Не является ли бытие ни чем иным, как ничто? Ведь никто иной, как Гегель сказал: «Чистое бытие и чистое ничто есть одно и то же»290.

С вопросом о бытии как таковом мы подступаем к границе полной тем­ноты. Но все-таки следует не поспешно отшатываться, а несколько разо­браться в этой исключительной своеобычности разумения бытия. Ведь сколь бы непроницаемой не казалась темнота, покрывающая бытие и его значение, все-таки является достоверным, что всегда и везде, где нам от­крывается опыт сущего, мы понимаем нечто такое, как бытие, поскольку задаемся вопросом о "что-бытии" и "как-бытии" сущего, признаем и оспа­риваем его "факт бытия", принимаем решения в пользу "бытия-истинным" сущего и ошибаемся в нем. В любом высказывании, к примеру: "сегодня [есть] праздник", мы понимаем это "[есть]" и тем самым нечто подобное бытию.

В призыве "Пожар!" заключается: "Разгорелся пожар, необходима помощь, спасайся - приводи собственное бытие в безопасность - кто может!" Но даже если мы не высказываемся собственно о сущем, но относимся к не­му безмолвно, мы понимаем - пусть неявно - его друг с другом согласован­ные характеристики "что-бытия", "факта бытия", "бытия-истинным".

В каждом настроении, в котором "нам бытийствуется так-то и так-то", для нас открывается наше здесь-бытие, бытие в конкретности нашей откры­тости (Da-sein). Так что мы понимаем бытие и без помощи понятий. Это допонятийное понимание бытия, при всей его распространенности и посто­янстве, является, как правило, совершенно неопределенным. Специфичес­кий способ бытия, к примеру, материальных вещей, растений, животных, людей, чисел, нам известен, но это известное как таковое является непоз­нанным. Более того: во всей своей распространенности, постоянстве и неопределенности допонятийно понимаемое бытие сущего пребывает в совер­шенной несомненности. Бытие как таковое столь редко становится вопро­сом, что дело выглядит так, как если бы его не "имелось" вообще.

Это в общих чертах обрисованное разумение бытия придерживается спокойного и беспроблемного уровня "естественно понимаемого". Но все-таки, если бы понимание бытия не свершалось, человек, обладай он даже самыми удивительными способностями, никогда не смог бы стать тем су­щим, что он есть. Человек есть сущее, так бытийствующее среди сущего, что при этом сущее, которое не есть он, и также сущее, которое есть он сам, всегда уже открыты. Этот способ бытия человека мы называем экзистенци­ей. Экзистенция является возможной лишь на основании разумения бытия.

В отношении к сущему, которое не есть сам человек, он уже застает су­щее как нечто его обуславливающее и определяющее, господином которого он в принципе, при любой культуре и технике, не сможет стать никогда. Бу­дучи зависимым от другого сущего, он одновременно является в принципе невластным над сущим, которое есть он сам.

Таким образом, этой экзистенцией человека свершается прорыв в целое сущего, так что лишь теперь сущее во всей его широте, на всех ступенях яс­ности, по всем степеням достоверности становится открытым в нем самом, т.е. как сущее. Однако это преимущество: не просто быть наличным наряду с прочим сущим, которое внутри себя никогда не становится себе открытым как таковое, но быть посреди сущего брошенным и зависимым от него как такового и [в то же время] быть ответственным за себя самого как за некое сущее, - это преимущество экзистирования скрывает в себе и недостаток, нужду в разумении бытия.

Человек не был бы способен быть заброшенным сущим как некой само­стью, если не мог бы вообще позволять-быть (sein-lassen) сущему как тако­вому. Однако, чтобы позволить сущему быть так, как и чтó оно есть, экзистирующее сущее должно опознавать это обнаруживающее себя в качестве того, что есть как сущее. Экзистенция значит - определенность сущим как таковым при различении так определенного сущего как такового.

Экзистенция как способ бытия в себе является конечностью и как тако­вая возможна лишь на основе разумения бытия. Подобное бытию имеется и может иметься лишь там, где конечность становится экзистентной. Так ра­зумение бытия, в своей неопознанной широте, постоянстве, неопределен­ности и "естественной понятности" правящее экзистенцией человека, выяв­ляется как сокровенная основа его конечности. Разумение бытия не обладает безопасной всеобщностью некоего наряду с другими часто наблюдаемо­го свойства человека; его "всеобщность" является изначальностью сокро­венного основания конечности Dasein. Лишь потому, что разумение бытия есть самое конечное в конечном, оно может делать возможными и так назы­ваемые "творческие" способности конечного человеческого существа. И лишь потому, что оно свершается в основе конечности, оно обладает обоз­наченной широтой и постоянством, но также и сокрытостью.

На основании разумения бытия человек является той конкретной от­крытостью (Da), чьим бытием свершается открывающий прорыв в сущее, так чтобы оно могло сообщать о себе как таковом некой самости. Изначальнее, чем человек - конечность Dasein в нем.

Разработка основного вопроса metaphysica generalis, вопроса τί τό őν, возвращает нас к более изначальной идее о сокровенной сущности разуме­ния бытия, которое, в первую очередь, обуславливает, приводит в действие и направляет конкретизирующее вопрошание о понятии бытия. Еще более изначальное постижение основной проблемы метафизики, однако, постави­ло целью усмотрение связи проблемы обоснования с вопросом о конечнос­ти в человеке. Теперь же ясно: нам вовсе не нужно спрашивать об отноше­нии разумения бытия и конечности в человеке: оно само есть сокровенная сущность конечности. Так мы обретаем лежащее в основе проблематики обоснования метафизики понятие конечности. И если это обоснование опи­рается на вопрос "что такое человек?", то теперь, поскольку вопрос о челове­ке обретает определенность, неясность этого вопроса частично устраняется.

Если человек является человеком лишь на основе его способа сущест­вования, тогда вопрос о том, что более изначально, чем человек, принципи­ально не может быть антропологическим. Ведь любая антропология, также и философская, уже предполагает человека, как человека.

Проблема обоснования метафизики находит свой исток в вопросе о способе существования человека, т.е. в вопросе о его сокровенном основа­нии, о разумении бытия как сущностно экзистентной конечности. Этот воп­рос о Dasein спрашивает, какова сущность так определяемого сущегоxxv. По­скольку его сущность заключается в экзистенции, вопрос о сущности Dasein экзистенциален. Но любой вопрос о бытии сущего и, тем более, вопрос о бытии того сущего, чьему бытийному составу свойственна конечность как разумение бытия, является метафизикой.

Таким образом, обоснование метафизики зиждется на метафизике Dasein. И стоит ли удивляться, что обоснование метафизики, по меньшей мере, само должно быть метафизикой, причем метафизикой особого рода?

Кант, в чьем философствовании проблема возможности метафизики была столь явственна, как никогда раньше или позже, в слишком малой степени понимал бы свои сокровеннейшие устремления, если бы эта связь не стала для него явной. Он высказал это со спокойной ясностью, обретен­ной им по завершении *Критики чистого разума.* В 1781 г. в письме к своему другу и ученику Маркусу Герцу он пишет об этом произведении: «Этот тип исследования всегда останется трудным. Ведь он содержит метафизику метафизики...»291.

Этими словами окончательно отказывается любой попытке, выявить в *Критике чистого разума* хотя бы даже элементы "теории познания", но вместе с тем и полагается обязательным для любого повторения обоснова­ния метафизики достижение такой ясности по поводу этой "метафизики ме­тафизики" , чтобы она смогла найти для себя конкретную почву, являющую свершению обоснования возможный путь.

**С: МЕТАФИЗИКА DASEIN КАК ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ**

Ни одна антропология, понимающая свою собственную проблематику и ее предпосылки, не может притязать даже на разработку проблемы обос­нования метафизики, не говоря уже о его осуществлении. За необходимо связанное с обоснованием метафизики исследование, "что есть человек?", берется метафизика Dasein.

Это выражение в позитивном смысле двузначно. Метафизика Dasein - это не только метафизика, имеющая Dasein предметом, но также и необхо­димо *как Dasein* свершающаяся метафизика. Это значит: она никогда не сможет стать метафизикой "о" Dasein как своем предмете, подобно тому, как зоология имеет предметом животных. Метафизика Dasein вообще не есть раз и навсегда положенный "органон". Она должна постоянно преоб­разовываться по мере изменения своей идеи в ходе разработки возможности метафизики.

В своей судьбе она является связанной с сокрытым свершением метафи­зики в самом Dasein, только благодаря которому человек может считать и упускать дни и часы, года и столетия своих попыток этой разработки.

Внутренние требования метафизики Dasein и сложность ее определения кантовская попытка выявила вполне. Ее собственный правильно понятый итог заключается, однако, именно в раскрытии проблемной связи между вопросом о возможности онтологического синтеза и раскрытием конечнос­ти в человеке, т.е. в требовании осмысления того, как метафизика Dasein должна конкретно осуществляться.

***§ 42. Идея фундаментальной онтологии***

Постановка задачи обоснования метафизики, его исходный пункт, ход и цель разрешения этой задачи должны ориентироваться исключительно на основной вопрос обоснования метафизики, причем ориентация эта должна становиться все более четкой. Этот основной вопрос является проблемой внутренней возможности разумения бытия, из которой должно исходить любому конкретному вопрошанию о бытии. Ведомая вопросом обоснова­ния, метафизика Dasein должна таким образом раскрывать его бытийный состав, чтобы таковой становился видимым как внутреннее осуществление возможности разумения бытия.

Раскрытие бытийного состава Dasein - это онтология. Поскольку в ней должно быть положено основание возможности метафизики - конечность Dasein как ее фундамент, она называется фундаментальной онтологией. В этом названии заключается решающая проблема конечности в человеке в перспективе осуществления возможным разумения бытия.

Фундаментальная онтология, однако, есть лишь первая ступень мета­физики Dasein. Что ей свойственно в целом, и как она исторически укоренена в фактическом Dasein, здесь не может быть разъяснено. Сейчас задачей является лишь прояснение идеи фундаментальной онтологии, направляю­щей нашу интерпретацию *Критики чистого разума.* Далее, характеристика фундаментальной онтологии должна быть дана лишь в принципиальных чертах, чтобы еще раз предъявить простую последовательность шагов, ко­торые проделывает предложенная попытка осуществления этой идеи292.

Бытийный состав любого сущего, а следовательно, в особом смысле, и Dasein, становится доступным пониманию, лишь поскольку оно имеет ха­рактер наброска. Поскольку понимание - и это как раз показывает фунда­ментальная онтология - есть не только способ познавания, но и, в первую очередь, является основным моментом экзистирования вообще, постольку конкретное исполнение набрасывания, тем более - осуществляемое в поня­тийном онтологическом постижении, необходимо должно являться кон­струкцией.

Но конструкция не означает здесь: произвольное измышление. Напро­тив, она - это набрасывание, в котором как раз должны быть предопределе­ны и утверждены предварительная ориентация и размах (Absprung) на­броска. Dasein должно быть сконструировано в его конечности, а именно -в отношении внутреннего осуществления возможным разумения бытия. Любая фундаментально-онтологическая конструкция становится истинной в том, что позволяет усмотреть ее набросок, т.е. в том, как она приводит Dasein к его открытости и конкретно осуществляет его внутреннюю мета­физику.

Фундаментально-онтологическая конструкция отличается тем, что она должна обнажить внутреннюю возможность того, что именно как извест­нейшее пронизывает всякое Dasein, тем не менее, являясь неопределенным и даже слишком само собой разумеющимся. Эта конструкция может быть по­нята как вырастающее из самого Dasein распознавание метафизического пра-факта в нем, каковой факт состоит в том, что самое конечное в своей конечности, хотя и будучи известным, все-таки не является схваченным по­нятийно.

Конечность Dasein - разумение бытия - лежит в забытости.

Она не есть нечто случайное и преходящее, но образует себя необходи­мо и постоянно. Любая фундаментально-онтологическая конструкция, на­целенная на раскрытие внутренней возможности разумения бытия, должна набрасыванием вырывать у забытости устанавливаемое наброском.

Потому основным фундаментально-онтологическим актом метафизики Dasein как обоснования метафизики является "воспоминание".

Однако подлинное воспоминание всякий раз должно усваивать, делать внутренним воспоминаемое, т.е. все более и более позволять ему отзывать­ся согласно его внутреннейшей, сокровенной, возможности. В отношении к проведению фундаментальной онтологии это значит, что свои главные уси­лия она направляет на то, чтобы дать вопросу о бытии в полной мере стать единственным и постоянным ориентиром, чтобы таким образом удер­живать поставленное ей в качестве задачи раскрытие экзистенциальной аналитики Dasein на правильном пути.

***§ 43. Подступ и ход фундаментальной онтологии***293

Dasein в человеке определяет его как то сущее, которое, существуя сре­ди сущего, относится к нему как к таковому и в этом отношении к сущему определено в своем собственном бытии сущностно по-иному, нежели все прочее, выявляющееся для Dasein сущее.

Так что аналитика Dasein с самого начала должна стремиться к усмот­рению Dasein в человеке в свете именно того способа бытия человека, кото­рый по своей сущности тяготеет к тому, чтобы отставлять Dasein и его ра­зумение бытия, т.е. изначальную конечность, в забытость. Этот - исключи­тельно фундаментально-онтологически рассматриваемый - решающий спо­соб бытия Dasein мы называем повседневностью. Ее аналитика имеет и ме­тодическую цель - не допустить перехода интерпретации Dasein в человеке в область антропологическо-психологических описаний его "переживаний" и "способностей". Тем самым антропологическо-психологическое познание не объявляется "ложным". Следует, однако, показать, что при всей его воз­можной правильности оно не способно от начала и до конца удерживать проблему экзистенции Dasein, т.е. его конечности, что является необходи­мым согласно ведущей проблематике вопроса о бытии.

Экзистенциальная аналитика повседневности не собирается описывать то, как мы обращаемся с ножом и вилкой. Она должна показать факт и ха­рактер того, что в основании любого обхождения с сущим, даже того, кото­рому дело представляется так, будто существует лишь сущее, уже лежит трансценденция Dasein - бытие-в-мире. Ею свершается, пусть сокрыто и большей частью неопределенно, набросок бытия сущего вообще, и именно так, что оно выявляется поначалу и преимущественно нерасчлененным, но все-таки в целом доступным для уразумения. При этом различие между бы­тием и сущим как таковое остается сокрытым. Сам человек еще рассматри­вается как сущее среди другого сущего.

Однако бытие-в-мире есть не только отношение между субъектом и объектом, но то, что прежде всего уже делает возможным такое отношение, поскольку трансценденция исполняет набросок бытия сущего. Это набра­сывание (понимание) в экзистенциальной аналитике усматривается сначала лишь в том окружении, которое открывает ее подступ. Так что следует не столько бросаться прослеживать понимание вплоть до самого внутреннего состава трансценденции, сколько прояснять его сущностное единство с расположенностью и заброшенностью Dasein.

Всякий набросок *-* и, следовательно, любая "творческая" деятельность человека - являются заброшенными, т.е. определенными неснимаемой от­несенностью Dasein к уже сущему в целом. Однако заброшенность не за­ключается лишь в сокрытом свершении прихождения-к-существованию (Zum-Dasein-Kommens), но и властвует непосредственно над Dasein как та­ковым. Это выражается в свершении, проявляющем себя как обреченность (Verfallen). Она же означает не столько негативно и культурно-критически оцениваемые ситуации человеческой жизни, сколько неотделимый от заброшенного наброска внутреннейший характер трансцендентальной конечнос­ти Dasein.

Так что начинаемая анализом повседневности экзистенциальная онто­логия единственной целью имеет разработку единства трансцендентальной праструктуры конечности Dasein в человеке. В трансценденции само Dasein проявляется как нуждающееся в разумении бытия. Эта трансцендентальная нужда (Bedürftigkeit) в принципе "озабочена" тем, чтобы вообще могло быть нечто подобное здесь-бытию. Она есть внутреннейшая, несущая на себе Dasein конечность.

Единство трансцендентальной структуры внутреннейшей нужды чело­веческого Dasein получило название "заботы". Но дело не в слове, а в по­нимании того, что аналитика Dasein попыталась выделить с помощью на­званного им. Если же принимать выражение "забота" - несмотря и вопреки уже данному недвусмысленному указанию на то, что дело не идет о некото­рой онтической характеристике человека - в смысле мировоззренческо-этической оценки "человеческой жизни", а не в качестве обозначения *струк­турного единства* в себе конечной трансценденции Dasein, то все окажется запутанным. Мы тогда вообще теряем из виду единственно ведущую анали­тику Dasein проблематику.

Так или иначе, следует продумать то, что именно в целях обоснования метафизики востребованная разработка внутреннейшей сущности конеч­ности сама принципиально всегда должна быть конечной и никогда не смо­жет стать абсолютной. Отсюда, однако, следует лишь то, что новое осмыс­ление конечности не может быть достигнуто через сопоставление и опосре­дующее сравнивание точек зрения, для последующего обретения скрытым приемом устанавливаемого в качестве "в себе истинного" абсолютного по­знания конечности. Напротив, следует идти путем разработки проблемати­ки конечности как таковой, которая выявляется в своем существе лишь тог­да, когда она постоянно удерживается на пути раскрытия в перспективе из­начально постигнутого основного вопроса метафизики, хотя этот путь, ко­нечно, никогда не может рассматриваться в качестве единственно возможного.

Уже отсюда становится ясным, что метафизика Dasein, как обоснова­ние метафизики, обладает собственной истиной, которая сама по себе еще остается совершенно сокрытой. Мировоззренческая, т.е. всегда популярно-онтическая (в том числе - любая теологическая), установка как таковая -признает она это или отрицает - вообще не вступает в измерение проблемы метафизики Dasein. Ведь, как сказал Кант, «критика разума никогда не смо­жет стать популярной, но также и не нуждается в том, чтобы быть таковой»294.

Поэтому, если кто-то пожелает дать критику трансцендентальной ин­терпретации "заботы" как трансцендентального единства конечности - а кто будет отрицать возможность и необходимость этого? - то в первую оче­редь следует показать, что трансценденция Dasein, и тем самым - разумение бытия, не представляют собой внутреннейшей конечности в человеке, затем же - что обоснование метафизики вообще не имеет этой внутренней связи с конечностью Dasein, и наконец - что основной вопрос обоснования метафи­зики не заключается в проблеме внутренней возможности разумения бытия.

Фундаментально-онтологическая аналитика Dasein проводится с целью непосредственно до единообразной интерпретации трансценденции "как за­боты" дать анализ "ужаса" ("Angst") как "решающей основной расположен­ности", и таким образом дать конкретное указание на то, что экзистенциальная аналитика постоянно направляется побуждающим ее проведение вопросом о возможности разумения бытия. Ужас обозначается как решающая основ­ная расположенность не с целью мировоззренческого провозглашения кон­кретного идеала экзистенции: он обладает этим решающим характером *ис­ключительно из перспективы проблемы бытия как таковой.*

Ужас - это та основная расположенность, которая ставит перед "нич­то". Однако бытие сущего вообще становится понятным только в том слу­чае (и в этом заключается глубочайшая конечность трансценденции), если Dasein в основании своего существа выдвигается в "ничто". Это себя вы­движение в "ничто" не есть произвольное "мышление" "ничто", на которое отваживаются лишь временами, но свершение, лежащее в основе любого себя-расположения среди уже сущего, по своей внутренней возможности и должное быть проясненным в фундаментально-онтологической аналитике Dasein.

Так, т.е. фундаментально-онтологически, понятый "ужас" лишает ин­терпретацию "заботы" безобидности категориальной структуры. Он дает ей необходимо присущую основному экзистенциалу остроту и, таким образом, определяет конечность в Dasein не как наличное свойство, но как постоян­ный, хотя как правило и сокрытый трепет (Erzittern) всего экзистирующего.

Однако разработка заботы как трансцендентального основного состава Dasein есть лишь первая стадия фундаментальной онтологии. Для дальней­шего продвижения к цели нам предстоит обратиться к все более раскры­вающемуся в своей безусловности направляющему воздействию со стороны вопроса о бытии.

***§ 44. Цель фундаментальной онтологии***

Следующий решающий шаг экзистенциальной аналитики - это кон­кретное прояснение заботы как временности. Но поскольку проблематика обоснования метафизики имеет внутреннюю связь с конечностью в челове­ке, может показаться, что эта разработка "временности" находится на службе конкретного определения конечности человека как "временного" су­щества. "Временное" же обычно расценивается как конечное.

Но уже то, что в смысле вульгарного и оправданного в своих границах определения через время мы постигаем как "временное" любое конечное су­щее, а не только человека, должно дать понять, что истолкование Dasein как временности не может двигаться в поле вульгарного опыта временного.

Это истолкование, однако, определяется к проведению не потому, что современная философия (Бергсон, Дильтей, Зиммель) более глубоко, чем прежняя, "более живо" пытается постичь "жизнь" в ее жизненности через определение временного характера жизни.

Напротив, если интерпретация Dasein как временности является целью фундаментальной онтологии, то она должна мотивироваться единственно проблемой бытия как таковой. Так открывается фундаментально-онтологичес­кий, т.е. единственно ведущий в *Бытии и времени,* смысл вопроса о времени.

Фундаментально-онтологическое обоснование метафизики в *Бытии и* *времени* должно пониматься как повторение. Место из платоновского *Со­фиста,* открывающее рассмотрение, служит не украшением, но указанием на то, что уже в античной метафизике относительно вопроса о бытии суще­го разгорается битва гигантов. Уже в этой борьбе - пусть вопрос о бытии тогда и ставился очень широко и неоднозначно - должно стать видным, ка­ким образом здесь понимается бытие как таковое. Но поскольку в этой гигантомахии только борются за вопрос о бытии как таковой, еще не разра­ботанный надлежащим образом, как проблема внутренней возможности по­нимания бытия, ни истолкование бытия как такового, ни даже необходи­мый для того горизонт истолкования как таковой пока не могут быть про­яснены. Тем внимательнее при повторении проблемы следует вслушиваться в то, *как* философствование в ходе этой первой борьбы за бытие как бы спонтанно высказывается о нем.

Предлагаемое исследование, конечно, не может дать тематического представления, не говоря уже об интерпретации, основных движений этой гигантомахии. Должно довольствоваться указанием на очевидное.

Что заключается в том, что античная метафизика определяет őντως őν - сущее, которое существует так, как только может существовать сущее - как άεί őν? Бытие сущего, очевидно, понимается здесь как устойчивое (Bestän­digkeit) и постоянное (Ständigkeit). Какой набросок заложен в этом понима­нии бытия? Набросок на время. Ведь и "вечность", взятая, например, как "nunc stans", как "постоянное" "теперь", всегда постигается лишь из времени.

Что значит то, что собственно сущее понимается как ούσία, παρουσία, т.е. в том значении, которое в принципе означает "имение", непосредственное и всегда действительное состояние, "имущество"?

Этот набросок являет: бытие значит *постоянное в присутствии.*

Разве не так, а именно - в спонтанном понимании бытия, складываются и определения времени? Не связано ли непосредственное разумение бытия везде и повсюду с неким изначальным и само собой разумеющимся *наброс­ком бытия на время?*

Не разворачивается ли тогда с самого начала вся борьба за бытие в го­ризонте времени?

Следует ли тогда удивляться, что онтологическое истолкование "что-бытия" сущего выражается в τό τί ήν είναι? Разве не заключается в этом "то, чем [нечто] было уже всегда" момент постоянного присутствия, причем теперь даже оттенком предшествования?

Но разве является тогда удовлетворительным такое разъяснение "апри­ори", принимаемого традицией онтологии за характер определений бытия, когда просто говорят, что это "раньше" "естественно" не имеет ничего об­щего со "временем"? Определенно так, если речь идет о времени, известном вульгарному пониманию времени. Но определяется ли тем самым это "раньше" положительно, устраняется ли таким образом навязчивая времен­ная характеристика? Не возвращается ли она вновь уже в качестве обост­ренной проблемы?

И есть ли это лишь более или менее счастливая, как-то укоренившаяся в нас привычка - то, что мы "сами по себе" при подразделении сущего, т.е*.* при его различении в отношении его бытия, определяем его как временное, невременное, сверхвременное?

Где находится *основа* этого спонтанного и естественно понятного понимания бытия из времени? Или же это лишь попытка вопрошать в русле раз­работанной проблемы: почему нечто есть так-то и почему оно вообще должно было так произойти?

Сущность времени, как она решающим образом была определена для последующей истории метафизики Аристотелем, не дает ответа на этот воп­рос. Напротив: может быть показано, что именно этот анализ времени ис­ходит из определенного разумения бытия, которое - само для себя сокрытое в своем свершении - понимает бытие как постоянное присутствие, и, соот­ветственно, определяет "бытие" времени исходя из "теперь", т.е. из той ха­рактеристики времени, которая всегда и постоянно присутствует в нем, т.е. является подлинной в античном смысле.

Однако для Аристотеля время считается чем-то свершающимся в "ду­ше". При определении же сущности души, духа, сознания человека не руко­водствуются проблематикой обоснования метафизики первичным и решаю­щим образом, как, равно, и время не истолковывается в перспективе этой проблематики, а истолкование основной трансцендентальной структуры Dasein как временности не постигается и не проводится проблематически.

Из философствующего "воспоминания" о сокрытом наброске бытия на время, как сокровенном свершении разумения бытия античной и последую­щей метафизики, для повторения основного вопроса метафизики вырастает задача проделать требуемый этой проблематикой путь возвращения к ко­нечности человека таким образом, чтобы усмотреть в здесь-бытии (Da-sein) как таковом временность как трансцендентальную пра-структуру.

На пути к этой цели фундаментальной онтологии, и вместе с тем в свя­зи с разработкой конечности в человеке, становится необходимой экзистен­циальная интерпретация совести, долга и смерти. Трансцендентальное ис­толкование историчности на основе временности одновременно должно дать предварительное понятие о бытийном характере того свершения, что свершается в повторении вопроса о бытии. Метафизика не есть то, что "со­зидается" людьми лишь в системах и учениях: разумение бытия, его набрасывание и его отбрасывание, свершается в Dasein как таковом. "Метафизи­ка" - это основное свершение при прорыве в сущее, который свершается именно фактической экзистенцией человека.

Метафизика Dasein, которая должна развернуть себя в фундаменталь­ной онтологии, не выдвигает претензий на статус новой дисциплины в со­вокупности уже наличных: в ней проявляется воля к раскрытию той интуи­ции, что философствование свершается как трансценденция Dasein по пре­имуществу.

Если проблематика метафизики Dasein обозначается как проблематика *Бытия и времени,* то, возможно, теперь, из прояснения идеи фундаменталь­ной онтологии, становится ясно, что содержащееся в самом названии "и" заключает в себе центральную проблему. "Бытию", как и "времени", не следует отказывать в прежних значениях: более изначальное истолкование должно обосновать их права и границы.

***§ 45. Идея фундаментальной онтологии и* Критика чистого разума**

Кантовское обоснование метафизики, как первое решительное вопрошание о внутренней возможности открытости (Offenbarkeit) бытия сущего, должно было натолкнуться на время как основное определение конечной трансценденции. Ведь бытийное разумение Dasein как бы само по себе на­брасывает бытие на время. Но вместе с тем его обоснование метафизики также должно было выйти за пределы вульгарного понятия времени к трансцендентальному пониманию времени как чистой самоаффектации, ко­торая в своей сущности является единой с чистой апперцепцией и в этом единстве делает возможной целостность чистого чувственного разума.

Не потому, что время действует как "форма созерцания" и поначалу ис­толковывается в *Критике чистого разума* в качестве таковой, но потому, что разумение бытия из основы конечности Dasein в человеке должно на­брасываться на время, время в сущностном единстве с трансцендентальной способностью воображения обретает в *Критике чистого разума* централь­ную метафизическую функцию.

Так сама "Критика" подрывает господство разума и рассудка. Логика лишается издавно приписываемого ей метафизического первенства. Ее идея становится проблемой.

Если сущность трансценденции зиждется на чистой способности вооб­ражения (изначальнее - во временности), то как раз идея "трансценденталь­ной логики" и "непонятна" (Unbegriff), тем более, если она к тому же, воп­реки изначальному намерению Канта, опирается на саму себя и принимает­ся в качестве абсолютной.

Должно быть, Кант как-то предвидел это падение господства логики в метафизике, коль скоро он мог сказать об этих основных характеристиках бытия, "возможности" ("что-бытие") и "действительности" (называемой Кантом "существованием"): «Возможность, существование и необходи­мость, если их определения хотят почерпнуть исключительно из чистого рассудка, пока еще никто не смог объяснить иначе, как через очевидную тавтологию»295.

Но разве во 2-м издании *Критики чистого разума* господство не отдает­ся вновь рассудку? И разве не вследствие этого у Гегеля метафизика столь радикально, как никогда прежде становится "Логикой"?

Что иное, как не возрастающее забвение того, чего добивался Кант: что внутренняя возможность и необходимость метафизики, т.е. ее сущность, в своей основе обуславливаются и удерживаются еще более изначальной раз­работкой и обострением проблемы конечности, - означает разгоревшаяся в немецком идеализме борьба против "вещи в себе"?

Насколько преображается кантовское устремление, когда Гегель сле­дующим образом разъясняет метафизику как логику: «Следовательно, логи­ку следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мыс­ли. Это царство есть истина, как она без покровов есть в себе и для себя. Потому можно сказать, что ее содержание есть не что иное, как изображе­ние (Darstellung) Бога, как Он есть в Своей вечной сущности до сотворения природы и конечного духа»296.

Можно ли привести более разительное доказательство тому, сколь ма­ло самоочевидной является присущая природе человека метафизика, а вместе с тем - и сама "природа человека"?

Но не желаем ли мы выдать предложенную фундаментально-онтологическую интерпретацию *Критики чистого разума* за нечто, в обладании чем мы могли бы казаться умней, чем наши великие предшественники? Разве на­ши собственные попытки, если данное сравнение вообще допустимо, не оканчиваются тем, что мы отшатываемся от того, что мы - и не случайно - более не видим?

Надо надеяться, что через проведение этой фундаментально-онтологи­чески ориентированной интерпретации *Критики чистого разума,* пусть да­же и останавливающейся перед решающим, проблематика обоснования ме­тафизики получила большую остроту и конкретность. Так что нам остается лишь одно - вопрошанием удерживать исследование открытым.

Но разве не следует за "трансцендентальной аналитикой" в широком смысле, чьим истолкованием ограничивается исследование, "трансцен­дентальная диалектика"? И пусть она поначалу представляется лишь критическим применением обретенного понимания существа metaphysica generalis применительно к опровержению традиционной metaphysica specialis, не заключается ли в этой, по видимости, лишь негативной характе­ристике трансцендентальной диалектики также и позитивная проблема­тика?

И не концентрируется ли эта проблематика в том же вопросе, которым, пусть скрыто и неразработанно, уже руководствовалась вся прежняя проб­лематика метафизики, а именно - в проблеме конечности Dasein?

Кант говорит, что "трансцендентальная видимость", которой традици­онная метафизика обязана своей возможностью, является необходимой. Не может ли эта трансцендентальная не-истина (Unwahrheit) в отноше­нии ее изначального единства с трансцендентальной истиной быть положи­тельно обоснована из внутреннейшей сущности конечности в Dasein? При­суще ли этой сущности конечности не-сущность (Unwesen) этой видимости?

Но не следует ли тогда проблеме "трансцендентальной видимости" ос­вободиться от той архитектоники, которой - в соответствии со своей ориен­тацией на традиционную логику - ограничивал ее Кант, тем более что логи­ка, как возможное основание и руководство для проблематики метафизики, вообще оказалась поколебленной кантовским обоснованием?

Какова вообще трансцендентальная сущность истины? Каким образом она и не-сущность не-истины именно в основе конечности Dasein изначаль­но являются едиными с такой основной нуждой человека, как заброшен­ного в сущее сущего, как необходимость понимания чего-то такого как бытие?

Имеет ли смысл и является ли правомерным определение человека на основе его внутреннейшей конечности - того, что он нуждается в "онтоло­гии", т.е. в разумении бытия - как "творческого", и тем самым - как "бес­конечного", если ничто само по себе более радикально не противостоит он­тологии, чем именно идея бесконечного существа?

Возможно ли развивать конечность в Dasein даже лишь в качестве про­блемы, не "предполагая" бесконечность? Какого рода вообще это "пред-полагание"? Что означает эта, так "полагаемая", бесконечность?

Выступит ли вновь вопрос о бытии из лабиринта этих вопросов в своей стихийной силе и широте? Или мы уже навсегда стали марионетками орга­низации, производства и эффективности, так что не сможем более быть дру­зьями существенного, простого и постоянного, лишь в "дружеском союзе" (φιλία) с которыми свершается обращение к сущему как таковому; обращение, из которого вырастает вопрос о понятии бытия (σοφία) - основной воп­рос философии?

Или же и для этого нам сначала нужно вспоминание? -

Ведь сказано Аристотелем:

Καί δή καί τό πάλαι τε καί νΰν καί άεί ζητούμενον καί άεί άπορούμενον, τί τό őν... (Metaphysica Ζ 1, 1028b 2 sqq.)\*\*\*

**ПРИМЕЧАНИЕ**

**Кант, метафизика и проблема обоснования**

**1. ПРЕДЫСТОРИЯ**

Хайдеггеровская книга "Кант и проблема метафизики" (далее - *КМ)* вышла в свет в 1929 г[[103]](#endnote-103). Сам Хайдеггер (в своем предисловии к 4 изданию книги, 1973) писал: «Моя книга о Канте является осуществляемым на проблематичном окольном пути введением в еще большую проблематичность поставленного в *Бытии и времени* вопроса о бытии». *(КМ,* S. XV)

Т.е. "кантовская книга" Хайдеггера является не только "феноменологичес­кой интерпретацией" философии Канта - *Критики чистого разума,* направлен­ной против неокантианского ее истолкования как основания математико-физикалистской теории познания[[104]](#endnote-104): прежде всего *КМ -* это второе движение в деле фундаментально-онтологического переворота в истории европейской филосо­фии, а именно - разработка вопроса о бытии в перспективе его историчности, понимаемой через конечность агента вопроса о бытии - Dasein.

Во "Введении" к *Бытию и времени* Хайдеггер подразделяет этот свой про­ект на следующие составляющие:

I часть: *Аналитика Dasein в отношении временности*

1. Подготовительный фундаментальный анализ Dasein
2. Dasein и временность
3. Время и бытие

II часть: *Деструкция истории онтологии как пример проблематики времен­ности*

1. Кантовское учение о схематизме в связи с проблематикой временности
2. Онтологический фундамент "cogito sum" Декарта и наследование сред­невековой онтологии в отношении проблематики res cogitans
3. Рассмотрение времени Аристотелем и одновременное прояснение гра­ниц античной онтологии

Если преодоление первых двух этапов 1-й части совершается в основном труде Хайдеггера - *Sein und Zeit,* то из 2-й части в рамках проекта был пройден лишь один этап: в работе *Кант и проблема метафизики,* самим Хайдеггером рассматривавшейся в качестве подготовительной ступени к осуществлению "деструкции традиционной метафизики".

Хайдеггер в своих предисловиях к книге указывает в качестве подступов к своей книге лекции WS 1927/28 о "Кантовской *Критике чистого разума*"*,* доклады, прочитанные в Риге (XI. 1928, Herderinstitut) и Давосе (III. 1929, Hochschulekursen)[[105]](#endnote-105).

Определяющей для книги интуицией, по собственному признанию Хайдеггера, являлось новое прочтение главы о схематизме в *Критике чистого разума* (далее в тексте - *КЧР),* как связывающей «проблему категорий, т.е. проблему бытия в традиционной метафизике, и феномен времени» *(КМ,* XIV). Таким об­разом, разбираемый в *Бытии и времени* (далее в тексте - *БВ)* вопрос о бытии оказался ключом для интерпретации *КЧР,* а с другой стороны, эта интерпрета­ция должна была выступать подтверждением поставленного Хайдеггером в *БВ* вопроса о бытии.

Сам Хайдеггер осознавал неоднозначность подобного подхода к классиче­скому тексту истории философии. Но искомое им не было грешащей против канонов исторической филологии модернизацией[[106]](#endnote-106), но попыткой "denkendes Gespräch zwischen Denkenden"[[107]](#endnote-107), попыткой обретения речи сущностного мышле­ния, открытия пространства философского диалога, связующего в понимании прошлое и настоящее философии и открывающего будущее как новые возмож­ности современной мысли[[108]](#endnote-108).

Как можно мыслить этот синтезирующий наследие традиции и современ­ные запросы в возможностях будущего диалог? - Как разворачивание свер­шившегося в мышлении того или иного философа традиции (здесь - Канта) события из запроса "современной" мысли, т.е. как переложение этого запроса на язык той или иной традиции, конечно, уже обогащенный предъявляемыми ему для перевода реалиями современности[[109]](#endnote-109). Запрос "современной" мысли, мыс­ли Хайдеггера нам представляется известным; интерпретация бытия в горизонте временности, временности - как человеческой конечности, прояснение языковой деятельности вообще в связи с проблематикой временного конституирования.

**2. СТРУКТУРА КНИГИ.**

Содержание первых трех разделов книги было представлено Хайдеггером уже в трех Давосских докладах марта 1929 г.[[110]](#endnote-110):

1. Подход к обоснованию метафизики
2. Обоснование метафизики в осуществлении
3. Обоснование метафизики в ее изначальности.

Хайдеггеровский проект интерпретации *КЧР* представляет и развивает сле­дующий тезис: «кантовская *Критика чистого разума* является первым конкрет­ным обоснованием метафизики» (*КМ,* S. 271). Причем развитие этого тезиса необходимо показывает непосредственную значимость вопроса о сущности человека в этом раскрытии "метафизики метафизики". Обоснование метафизи­ки должно проводиться в четыре шага (первые три обозначены уже в докладах, четвертый, синтезирующий достигнутое - "Обоснование метафизики в повто­рении", добавляется в самой книге).

1. Первый из них определяет *форму самой проблемы,* которая первоначаль­но выступает для Канта в форме вопроса традиционной метафизики, metaphysica specialis: "как вообще возможно познание сущего". Поскольку, со­гласно онтологическому различению (бытия и сущего) Хайдеггера, возмож­ность познания сущего обуславливается предварительным пониманием бытий­ной структуры сущего, то вопрос об онтическом познании так или иначе пред­полагает предварительную разрешенность вопроса об онтологическом позна­нии (который у Канта имеет форму вопроса: "как возможны синтетические су­ждения a priori"), вопроса metaphysica generalis (т. е. онтологии).
2. Для второго шага - осуществления обоснования - необходимо предвари­тельно определиться с характером тематизируемого. Таковым является "чистый человеческий, т.е. конечный разум" *(КМ,* S. 272). Конечность человеческого разума, собственно и составляющая проблему, заключается в разделенности у человека как конечного существа познавательных способностей - рассудка и чувст­венности.

Таким образом, вопрос о возможности онтологического познания стано­вится *вопросом о сущности "чистого"* (независимого от опыта) *синтеза* чистого созерцания и чистого мышления. Стадиями проведения обоснования являются:

а) выявление сущностных элементов чистого познания (на основе трансцендентальной эстетики и аналитики понятий)

б) характеристика сущностного единства этих элементов в чистом синтезе (2-е издание, § 10 "О чистых понятиях рассудка или категориях" В 102-105)

в) прояснение внутренней возможности этого сущностного единства, т.е. чистого синтеза (на основе трансцендентальной дедукции §§ 15-27)

г) раскрытие основы возможности онтологического познания (глава о схематизме)

д) синтезирующее достигнутое, также отсутствующее в докладах, полное сущностное определение онтологического познания (проводимое на осно­ве разбора главы "О высшем основоположении всех синтетических суж­дений")

3. Осуществление обоснования выявляет как основу возможности априор­ного синтетического познания имеющую изначально-временной характер *трансцендентальную способность воображения,* "корень" двух стволов челове­ческого познания. К трансцендентальной способности воображения сводятся не только чистая чувственность и рассудок, но она также предъявляется в качестве первичной способности для теоретического и практического разума вообще.

Этот революционирующий традиционную метафизику (отмеченную утвер­ждением первенства духа, логоса, разума) итог, перед которым, согласно Хайдеггеру, отступает и сам Кант, «требует радикального обновленного раскрытия основы возможности метафизики... т.е. направленной на возможность метафи­зики как таковой метафизики Dasein» (Там же.), которая должна разрабаты­ваться в рамках фундаментальной онтологии, дисциплины, раскрытию смысла которой посвящен *четвертый* раздел книги, соответственно представляющий этап "обоснования метафизики в повторении".

**3. *КАНТ И ПРОБЛЕМА МЕТАФИЗИКИ:* ОБОСНОВЫВАЮЩЕЕ ИСТОЛКОВА­НИЕ "КРИТИКИ"**

Хайдеггер с самого начала ставит себе целью "истолкование *Критики чис­того разума* как обоснования метафизики", так чтобы "проблема метафизики" выявилась в качестве проблемы фундаментальной онтологии. Искомое истол­кование представляется дисциплинированному глазу более чем проблематич­ным: критический пафос кантовской философии пытаются выдать за положи­тельное, а значит - догматическое, системотворчество; к тому же, оставляя за собой право наследования и развития такого рода "кантовской традиции". Стоит ли за этой смелой претензией действительная интерпретация, или только неосторожное на слова самостоятельное творчество, или, может быть, она - лишь пропагандистский трюк?

Приговор критиков *КМ* оказывается более чем суровым: «Все представле­ние *Критики чистого разума...* характер тематизации, идея интерпретации, строение и собственный путь исследования, сводящегося к представлению ос­новных идей *Бытия и времени,* определены исключительно хайдеггеровской фи­лософией»[[111]](#endnote-111).

Одним из принципиальнейших лежащих в основе истолкования *КМ* "разночтений" является различение Хайдеггером смысла "трансценденции" не как кантовской "характеристики существования объекта", но как "априорного синтеза"[[112]](#endnote-112). Однако как раз характер проблематичности этой "терминологичес­кой дивергенции" (есть ли это проблематичность запрета или же выказывающе­го себя в качестве должного быть осуществленным разрешения) в частности и является вопросом обоснования Хайдеггера. Ведь за попыткой переопределения кантовских терминов стоит не что иное, как проект переосмысления тех реалий, что выявлялись революционным дискурсом Канта - реалий *возможности* зна­ния, *условий* познания. Так, совершая относительное различение своей позиции и позиции своего оппонента, другой его критик без страха и упрека, хайдеггеровский ответчик на диспуте в Давосе, неокантианец Эрнст Кассирер призна­вал: «Представляется, что вопрос о бытии вовсе не устраняется коперниканским переворотом Канта. Через этот переворот вопрос о бытии лишь приобретает го­раздо более сложную оформленность, чем в античности... [В отношении к нему этот переворот значит], что вопросу об определенности предметов должен предшествовать вопрос о бытийной конституции предметности»[[113]](#endnote-113).

Герменевтическим ключом для прочтения *КЧР* как проблематизирующей возможность метафизики Dasein является интерпретация трансценденции как "априорного синтеза" проводимого чистой продуктивной способностью вооб­ражения. В § 6 *КМ* (Первичное основание обоснования метафизики) Хайдеггер, комментируя кантовское введение основных источников познания (чувствен­ности и рассудка, рецептивности впечатлений и спонтанности понятий, как спо­собностей души), являющихся «двумя стволами человеческого познания, веро­ятно, возникающими из общего, но нам неизвестного корня», говорит о задаче определения этого "нам неизвестного общего" корня, лишь обозначенной и косвенно затрагиваемой самим Кантом, как о задаче "философствующего обос­нования философии" (*КМ*, с.20).

Этот общий корень является не только пра-источником самих способно­стей, но и их обуславливающей, *единящей основой, "возможностью синтеза вообще"* как возможного со-действия рассудка и чувственности в их доопытной чистоте, без чего первый оставался бы "слепым", а вторая - лишенной возмож­ности объединения "по правилам"; «лишь из соединения их может возникать познание». Именно развитие этой интуиции возможного единства, синтеза в изначальном двух традиционно противополагаемых способностей конечного познания и являлась ключевым содержанием курса лекций 1925/26 г. "Логика. Вопрос об истине"[[114]](#endnote-114).

*3.1. Разработка изначальной структуры временного синтеза в "Логике"*

Согласно "Логике" синтез в *КЧР -* это прежде всего синтез основных спо­собностей познания в их совместной деятельности. Вопрос "Критики": "как возможны синтетические суждения a priori" (В 216), - это вопрос о том, как, на какой основе и по каким правилам, возможно априорное взаимодействие чистого рассудка и чистой чувственности, чтобы результатом их априорного взаи­модействия было прирастание объективного, верного для мира опыта, знания. Т.е. априорная основа единства чистого рассудка и времени как чистого созер­цания должна связывать их с объективным миром возможного опыта.

Основной прием интерпретации Хайдеггера - конкретизирующее раскры­тие "технических" терминов логики в перспективе истолкования объективности как конституируемой бытием-в-мире Dasein. "Синтез" раскрывается как *воз­можность взаимодействия* способностей познания. "Познание" раскрывается как *историческое развитие* основной структуры понимания Dasein - *Так-как,* толкуемой в качестве того или иного горизонта человеческой "заботливой" деятельности.

Раскрытие значения "истины" сопрягается у Хайдеггера с раскрытием ис­торического смысла герменевтической структуры "Как" в ее "темпорализации". "Истина" для Хайдеггера - это *возможность понимания* вообще и, в ча­стности, исторически обусловленная (характером тематизации) осуществленность этой возможности (GA 21. S. 207). Уже в самой структуре вопроса об ис­тине заложен вопрос о бытии: понимание определяется Хайдеггером в качестве присущего Dasein *способа бытия;* полнота же возможностей понимания предпо­лагает полноту бытия этих возможностей (Там же. S. 414-415).

*Единство чистого Я и изначального времени*

*(трансцендентальной способности воображения)*

Является ли подобное понимание "истины" и "бытия" их антропологизацией? - Скорее подобный поворот исследования есть радикальное принятие во внимание его ограниченности, его предпосылок[[115]](#endnote-115): постановка вопроса, долж­ная найти подтверждение и осуществление через обращение к деструктивно-онтологической интерпретации традиции[[116]](#endnote-116).

Как возможно мыслить "истину" и "синтез" в перспективе трансценден­тального познания, предлагаемой Кантом? - Вопрос об истине у Канта связы­вается не с областью предметного, но с логическим[[117]](#endnote-117).

Проблема логического вообще - это вопрос о возможности приведения многообразного созерцания через фигурный синтез способности воображения к чистым понятиям (В 104 [82]), о действительности применимости категорий как "понятий, a priori предписывающих законы явлениям" (В 163 [121]) к явлениям; проблема первоначального основания подчиненности природы, как совокупно­сти всех явлений, категориям как ее необходимой закономерности.

Подводимость в синтезе рассудка представлений под одно понятие, или *-* чистого синтеза представлений под одно понятие, скорее постулируется Кантом согласно архитектоническому принципу развития "Критики", чем наглядно им демонстрируется, доказывается, - утверждает Хайдеггер. Чтобы сделать это, способности познания и целое познаваемого вообще должны быть приведены к *общему основанию.* Такова проблема, наличие которой в "Критике" только под­тверждается попытками марбургских неокантианцев различить I и II издания *КЧР,* соответственно, как психологическую и логическую интерпретации Кан­том собственной трансцендентальной философии.

Горизонтом интерпретации Хайдеггера является интуиция *фундаменталь­ной связи,* существующей между характером традиционного философского мышления "истины" как "истины созерцания" и обыденным пониманием вре­мени как теперь-времени (GA 21. S. 251). В основе подобного метафизического полагания "созерцаемости" истины Хайдеггер усматривает так или иначе *тематизированное* время как поле первичных различений (в случае Канта - тематизацию целого времени как совокупности посредством предварительно прово­димой редукции выделенных позиций теперь-времени).

Кант наследует у Декарта понимание субъекта, "Ich denke", как res cogitans, функции "есть" как связки и, тем самым, бытия как обуславливающего возмож­ность дискурса полагания[[118]](#endnote-118); следствием чего является утверждение "безвременности" мыслящей субстанции - тезис, с которым сам Кант, что пока­зывается в "Лекциях", по ходу развития "Критики", вступал в разногласия, но так и не дошел до его отвержения или переосмысления.

Хайдеггер пытается воссоздать логику кантовского трансцендентального исследования, вживив в его основание "подлинное" понимание времени, что позволило бы привести к изначальному единству "стволы человеческого познания": "время" как функцию различения и "я мыслю" как функцию определения, определяющего синтеза.

Да, характеристики, которые даются Кантом "я" ("Устойчивое и постоян­ное *я* [чистой апперцепции] составляет коррелят всех явлений вообще" (А 123 [106])) практически буквально повторяют дефиницию времени как "абсолютно устойчивого и неизменяющегося коррелята всех явлений вообще. Но как "время" и "я" могут динамически, функционально единиться в архитектонике чистого разума? Как они могут совпадать, пусть даже в их первичных формах -априорного различения и определения?

Хайдеггер вскрывает это единство через "изначальное" определение рецептивности времени как спонтанности, а спонтанности "я мыслю" как рецептивности. Попытка обоснования единства познания, проводимая Хайдеггером, зиждется на его стремлении различить в априорных формах чувственности (пространстве и времени) и чистой форме рассудочного единства ("я мыслю" трансцендентальной апперцепции) равно общий им слой конституирования первичных различений.

Возможность выделения слоя первичных различений вводится Хайдеггером через истолковывающий анализ функций пространства[[119]](#endnote-119) и времени в "Трансцендентальной эстетике": через выявление пространства и времени как априор­ных *созерцаний* и как предварительно данного *созерцаемого* (GA 21. §§ 22, 23)[[120]](#endnote-120). Пространство и время суть способности видеть многоразличное как "бесконечно данную величинность", но также и первичное различение много­различного как такового, горизонт первичного различения. Первично разли­чающие фиксации - *здесь, там, наряду, за, под, над -* не достигаются синтезом рассудка, но лежат в его основе. Пространство и, соответственно, время, как вводящие эти различения (которые первичным образом они и суть), являются основными формами первичной априорной артикуляции (Там же. S. 289) - ап­риорными формами созерцания и "источниками познания вообще". Однако то, что подается формами созерцания - это лишь многоразличное; познание же есть синтетическое приведение многоразличного созерцания к единству понятия и пред­полагает, с одной стороны, *единство правила* синтеза, с другой, *единство осу­ществляющего* синтез - "я мыслю" как трансцендентальное единство апперцепции.

"Я", "я мыслю" как способность синтеза является равноизначальной апри­орным формам созерцания, соответствующей им способностью определения "обнаруживаемого многоразличного" (S. 330). Первичное различение возникает *для-* и *совместно* с первичным определением (синтезом согласно категориям), так что первоначально "я мыслю" является как "я имею различение" (S. 332), предстает воспринимающим утверждением "я есть различенный".

«Эта спонтанность "я" (самости) изначально является чистой апперцепцией и чистой самоаффектацией, чистым "я мыслю" и временем». (S. 342)[[121]](#endnote-121).

Самоаффектация есть изначальный синтез как образование горизонта раз­личения-определения, предметности вообще.

Анализируя вслед за Кантом три схемы категорий (количества - число, ре­альности - ощущение, субстанции - постоянство), Хайдеггер демонстрирует, как эти схемы категорий являются именно определениями времени, подачей категорий в образе времени: во всех трех случаях производится тематизация временного потока в различных аспектах - числом поток тематизируется в от­ношении им различаемой *местности* (выделение *этого-вот* "теперь" - *Jetzt-da*)в синтезе "порождения времени" (Zeiterzeugung), ощущением - в отношении ка­чественных характеристик позиций потока (*такого-то* "теперь" - *Jetzt-das*)в синтезе "наполнения времени" (Zeiterfüllung), постоянством - в отношении *цело­стности* времени в синтезе "упорядочивания времени" (Zeitordnung).

То, что объединяет все три вида synthesis speciosa temporis - это всегда уже свершившаяся в них нетематизируемая фиксация динамической структуры "время" в статических позициях "теперь и "поток-теперь". И именно это "кантовское полагание" Хайдеггер стремится критически пересмотреть, чтобы открыть путь для понимания единства "времени" и "я мыслю".

Претензии Хайдеггера двояки:

«1. Кантом вообще не схватывается смысл времени как экзистенциала;

2. его понятие времени основывается на "настоящем" – экзистенциально фундированном модусе времени». (S. 404)

Экзистенциальное понимание времени - это понимание его "как структур­ного понятия человеческого существования" (S. 402); так что *теперь* как на­стоящее экзистенциально должно пониматься в качестве *формы бытия* Dasein как бытия-к-миру.

В силу экзистенциального поворота понимания для нас открывается воз­можность промыслить "Ich denke" не как находящееся во времени, но как само время, точнее, как его модус, а именно - как модус чистого настоятельствования, конституирования настоящего, (Gegenwärtigens). Вопрос о том, "что есть *само изначальное* время?" в "Логике" еще не ставится, как не произносится и обнаруживаемое лишь в курсе 1927/28 гг. имя "времени как способности" - *трансцендентальная способность воображения.*

*3.2. Понятие "трансценденция" и разработка схематизма способности воображения в «Феноменологической интерпретации* Критики чистого разума *Канта»[[122]](#endnote-122) и книге* Кант и проблема метафизики

Установление Кантом первенства трансцендентальной способности вооб­ражения по отношению к двум традиционно признаваемым человеческим спо­собностям познания, относится Хайдеггером к 3-му разделу "Дедукции чистых понятий рассудка": "Об отношении рассудка к предметам вообще и возможно­сти их познания a priori" (A 115-128).

Вопрос об этой первичной основе, об изначальном единстве способностей человеческого познания, который Хайдеггер ставит, опираясь на немногочис­ленные оговорки-признания самого Канта, конечно же, в первую очередь, явля­ется не филологическим вопросом о месте трансцендентальной способности воображения и роли трансцендентального схематизма, как ее воплощения в действии, в фактическом целом *КЧР,* но способом проверки действенности ме­тодов герменевтической феноменологии[[123]](#endnote-123) в ее развитии и утверждении в фун­даментальную онтологию, попыткой исходя из традиционной проблемы теоре­тической философии удостовериться в допустимости перехода от вопроса об изначальном времени к вопросу о смысле бытия.

Из заглавия этого раздела, пишет Хайдеггер, ясно, что проблема внутренней возможности онтологического познания есть не что иное, как *раскрытие трансценденции.* В основе трансценденции, как возможности "синтетических суждений a priori", лежит априорная отнесенность чистого рассудка и чистого созерцания друг к другу, так что они составляют "горизонт единства возмож­ной взаимосвязанности", именно в этой взаимосвязи являя возможность опыта вообще. При этом ни чувственность, ни рассудок не обладают первенством в отношении другого, но предполагают им предшествующий чистый синтез, син­тез *трансцендентальной способности воображения,* априорно сводящий в еди­ный механизм познания принципиально различные способности чувственности и рассудка и служащий изначальным и обосновывающим принципом их един­ства. Введение трансцендентальной способности воображения как общего кор­ня способностей познания проводится Хайдеггером через выявление в них структуры трансценденции, а затем - представление ее как трансценденции "по преимуществу"[[124]](#endnote-124).

Так в § 14 "Критики" ("Переход к трансцендентальной дедукции катего­рий") Хайдеггер отмечает «необычайную близость если не к самому феномену, то, по крайней мере, к *проблеме* трансценденции», что дает ему право на попыт­ку переориентации задачи дедукции категорий через раскрытие трансценденции как «априорного конституирования предметности» в качестве ее основания. Это априорное конституирование, разрешающее возможность "встречи" пред­ставления в субъекте с объектом, не есть мистическое внеопытное определение действительной связи таковых, но выделение инвариантного в самой деятельно­сти представления как структурирования многообразного чувственного *в* *каче­стве пред-стоящего, предметного* (Там же, S. 320). «Онтологическая сущность категорий состоит именно в том, чтобы предварительно *конституировать* встречающееся в его *предметности*»(S. 322; ср. S. 424), что, в свою очередь, невозможно без того, чтобы «представляющий, субъект, не был бы *сам по себе трансцендирующим* (transzendent), т.е. чтобы его экзистенции не было бы при­суще соотнесение-с, открытость-для, выступание - экстазис» (S. 409).

Что позволяет чистой способности воображения выступать как посреднику в трансцендентальном синтезе чувственности и рассудка? В анализе кантовской трансцендентальной дедукции в *КМ* Хайдеггер лишь тезисно повторяет развер­нуто представленное в "Логике": для того, чтобы связывать a priori, *чистый синтез* (как деяние чистой способности воображения) должен состоять *в сущно­стном отношении с временем* как изначально чистым воспринимающе-подающим универсальным созерцанием. Исследование характера этого отно­шения Хайдеггер основывает на разборе следующей трансцендентальной де­дукции понятий главы "О схематизме чистых понятий рассудка", 11 страниц ко­торой являются «принципиальной частью обширного произведения» (*КМ,* с. 50).

Трансцендентальная способность воображения выступает в трансценден­тальном схематизме посредником между чистым рассудком и чистой чувствен­ностью для их сведения в едином целом "мыслящего созерцания", воссоздающе­го в рамках ограниченных способностей конечного существа божественную, т.е. бесконечную, способность intuitus originarius. Насколько возможно это воссоз­дание, настолько возможно и онтологическое познание. И эта "изначальная ин­туиция", согласно "Феноменологической интерпретации...", возможна, пусть и не для конституирующей, но для рефлектирующей способности суждения, а именно - как *exhibitio originaris temporis*:внеопытное представление целого вре­мени продуктивной способностью воображения (GA 25. S. 416). Хайдеггер интер­претирует главу о схематизме, как обосновывающую результаты и саму возмож­ность трансцендентальной дедукции, показывающую "основу сущности", внутрен­нюю возможность, категорий как чистых определений времени (Там же. S. 430-431).

Он делает, казалось бы, сугубо техническую для целого "Критики" про­блему трансцендентального схематизма проблемой фундаментально-онтологической, конкретизирующе раскрывает последнюю в разборе первой и соз­дает единый проблемный узел: схематизм, т.е. трансценденция, т.е. конечность[[125]](#endnote-125).

Очевидно, в своей попытке истолкования Хайдеггер идет дальше сказанно­го Кантом[[126]](#endnote-126),с одной стороны, проецируя свой горизонт понимания на кантовскую проблематику, с другой - налагая рамки критической философии на соб­ственную деятельность понятийного образования; как бы предпринимает по­пытку психоанализа не только кантовского, но и своего замысла, причем, за­частую, опираясь на проговоренное Кантом в одном месте (по преимуществу - в 1-ом издании "Критики"), он входит в противоречие с целым рядом других мест книги[[127]](#endnote-127), но ведь истолкование больше интерпретации именно в том, что «его задача - сделать подлинно зримым, что вообще Кант высветил в своем обосно­вании, и что не содержится только в эксплицитных формулировках», и вообще в кантовской исторической ситуации понимания формулируемого (*КМ.* с.117).

Как на один из принципиальных приемов истолкования можно указать на сведение Хайдеггером способов чистого познания - чувственности, рассудка, способности воображения - как присущих конечному познанию форм пред­ставления[[128]](#endnote-128). Так, отвечая на критику Одебрехта (*КМ.* S. 298), Хайдеггер пишет, что "мышление" конечно, поскольку определено созерцанием, а то, в свою оче­редь, конечно, поскольку возникает из начальной "подачи" (т.е. через предос­тавление горизонта предметности), "заброшенности".

"Представливание" здесь следует понимать не эмпирическим, но чистым образом, онтологически, как первичное установление, открытие космоса собы­тия познания, обуславливание встречи "субъекта" и "объекта", способности синтеза в языке. На это указывает и семантическая связанность внутри языка *КМ* субстантивированных глаголов: Vorstellen (Vor-stellen), Darstellen, Darbieten, Vorhalten, Vorbilden, - которые, несмотря на акценты собственных значений (как "представления", "наглядного предъявления", "предложения", "удержива­ния", "предваряющего образования"), все имеют дело с учреждением места для выступания предмета, противостоящего вообще (См. *КМ* § 29). В основе первич­ного пред-ставления Хайдеггером полагается трансцендентальная способность воображения как *изначальное время,* само себя временящее и потому обходящее­ся без основания, по крайней мере до тех пор, пока не станет тематизируем сам принцип этого временения.

Хайдеггер, очевидно, творчески перерабатывая феноменологическую тео­рию времени, с 1905 г. представляемую Гуссерлем в его "Лекциях по феномено­логии внутреннего время-сознания", вводит различение между "временем встречи предметов" (чистый поток теперь) и "временем подачи предметности" (изначальным временем)[[129]](#endnote-129). «Позволяет же возникнуть времени как *последо­вательности* "теперь" трансцендентальная способность воображения, которая, как начало-дающая, есть изначальное время». (*КМ,* с*.* 101).

В "Предварительном рассмотрении" 1-го издания Кант разбирает в отно­шении ко времени не формы способности образования, но модусы синтеза эле­ментов познания (аппрегензию созерцания, репродукцию воображения, рекогницию понятия). Полагая в основу истолкования анализ указанного места, Хайдеггер считает, что именно «разработка внутреннего временного характера трех модусов синтеза должна предложить последнее решающее доказательство того, что интерпретация трансцендентальной способности воображения как корня обоих стволов не только возможна, но и необходима» (*КМ,* с. 102).

Утверждение трансцендентальной способности воображения в качестве корня стволов человеческого познания означает приведение к ней и чувственно­сти, и рассудка, а затем раскрытие их трех как горизонтно-экстатических спо­собностей изначальной временности. Способность воображения, по 1-му изда­нию, - это "способность синтеза вообще". Чистый синтез отличает то, что в нем нам открывается не "связь двух нечто", но "горизонт нечто" вообще. Чистый синтез аппрегензии делает возможным "настоящее" (теперь), репродукции - "отбывшее", рекогниции - "будущее" (как возможность единства "отбывшего" и "настоящего", осуществления цельности, замыкания времени на себе) (*КМ,* с. 103 сл.).

Интерпретация последнего синтеза - синтеза понятия, открывающего гори­зонт будущего - безусловно, является наиболее проблематичной[[130]](#endnote-130)*.* Ведь в нем должно быть осуществлено сведение первоэлементов познания - чистой чувст­венности и чистого рассудка; времени и "я мыслю".

Хайдеггер это делает, отождествляя в качестве чистой самоаффектации, самовоздействия, изначальное время и трансцендентальную апперцепцию. Чистая самоаффектация - это экстатически единое время: в едином потоке выступает настоящее "теперь", относимое открывающим удержанием в прошлое, но воз­вращающееся к себе, в "теперь" как настоящее, через будущее, устанавливаю­щее единство времени как различенного потока.

С другой стороны, аффинирование "я", как вещи в себе, собственного внутрен­него чувства также есть самоаффектация. Чистое "я" аффицирует себя, чтобы поло­жить себе предел, различить себя в операции *пред*-оставления. При этом транс­цендентальному "я" как вещи в себе им же самим подаются-принимаются идеи чи­стого разума, а именно для того, чтобы событие различения состоялось.

Движение "разрешения события" является конечным движением, посколь­ку, выходя из бесконечной вещи в себе, утверждает возможность конечного события различения. Эта «чистая самоаффектация дает трансцендентальную праструктуру конечной самости как таковой» (*КМ,* с. 111).

Трансценденция значит конечность, поскольку внутри бесконечного нет различного и потому невозможен синтез. Введение "изначального времени" должно было служить попытке различения внутри бесконечного (вещи в себе); это была попытка моделирования вещи в себе, т.е. снятия "вещи в себе" как "предельного понятия" в "изначальном времени" как более значимом "предельном понятии".

Поскольку, отвергнув понятие "вещи в себе" "невозможно остаться внутри кантовской системы" (Якоби), Хайдеггера самим ходом его истолкования необ­ходимо выносило за ее рамки. Однако проблема "вещи в себе" как основы дис­курса не снимается голым утверждением "экстатической безосновности" дис­курса. Ведь тем самым как раз "экстатическая безосновность" и становится "вещью в себе". Поэтому вскоре после *КМ* Хайдеггер вновь обращается к про­блеме обоснования.

**4. ПО ТУ СТОРОНУ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ:**

**ПРОБЛЕМА ОСНОВАНИЯ**

Устанавливая соответствие между своим исследованием человеческой ко­нечности в *БВ* и проектом деструкции кантовской философии в ее представле­нии в качестве обоснования метафизики Хайдеггер говорит в своих лекциях 1927/28 гг.: «Радикализуя кантовскую проблему онтологического познания, не ограничивая ее лишь онтологическим фундированием позитивных наук и ее определением как проблемы суждения, но постигая в качестве радикального и фундаментального вопроса о возможности понимания бытия вообще, мы полу­чаем фундаментальную философскую проблематику *Бытия и времени.* Время в этом случае понимается уже не в вульгарном смысле, но как временность в смысле трансцендентального единства экстатического состава Dasein [каковой в кантовских анализах Хайдеггера соответствует чистая временная способность воображения, см. *КМ* § 35 - О. Н.], бытие же более не понимается в смысле бытия-наличным природы, но универсальным образом - как содержащее в себе все возможности региональных видоизменений. Универсальность бытия и ради­кальность времени суть две темы, в единстве которых проявляется задача даль­нейшего рефлексивного проникновения в возможность метафизики»[[131]](#endnote-131).

Характерные для Dasein сокрытость события единства бытия и времени, неявность понимания бытия и принципиальная ограниченность временем - то, что имеется в виду Хайдеггером в определении человеческого существования как *конечного,* но именно исследование этой конечности, должное развиваться в связи с постановкой задачи обоснования метафизики (*КМ,* § 39), и выказывается им в качестве пути философии по преимуществу, ставящей вопрос о бытии.

Тема обоснования метафизики как повторения[[132]](#endnote-132), реконструкции целого критического кантовского проекта познания на основе пра-факта человеческой конечности не получает достаточного развития ни в хайдеггеровских лекциях 1926, 1927/28 гг., ни в его кантовской книге. Таковые более концентрируются на разборе первого отдела учения об элементах "Критики", в то время как "Трансцендентальная диалектика", собственно имеющая дело с "неизбежными" метафизическими вопросами, в них вообще не тематизируется и не подвергается деструкции в перспективе положения изначального основания. Представляется, что "насильственность" интерпретации Хайдеггера в *КМ* потому так и бросает­ся в глаза, что установление возможностей и границ "обоснования как дела метафизики", а именно - разбор места и функции понятия "мир" у Канта, про­водится Хайдеггером отдельно (в работе *О существе основания*),причем на ма­териале "Диссертации" 1770г[[133]](#endnote-133).

*4.1. "Мир " и трансценденция в* Бытии и времени

Проблема мира как трансценденции бытия-в-мире тематизируется уже в книге 1927г. Задавая вопрос о возможности феноменологического описания и онтологического определения понятия "мир", Хайдеггер (§ 14) апофатическим образом ограничивает проблемную область исследования: речь должна идти не о частных аспектах этого феномена ("мир" как региональное обозначение, "индивидуальный мир", "мир" как целое "внутримирового сущего" или как его субстанция), но о *"мировости мира вообще".* «"Мировость" - это онтологиче­ское понятие и имеет ввиду структуру конститутивного момента бытия-в-мире»[[134]](#endnote-134). Поскольку бытие-в-мире вводится Хайдеггером как экзистенциальное определение Dasein, то «сама мировость является экзистенциалом», а "мир" - онтологической характеристикой самого Dasein[[135]](#endnote-135). В отличие от категориального понимания мира как бытия наличного или подручного сущего, "мировость мира" как «бытие онтического условия возможности раскрываемости внутри-мирового сущего вообще» будет экзистенциальным определением бытия-в-мире, т.е. Dasein как трансцендирующего[[136]](#endnote-136). Тем самым, "мировость мира" бу­дучи, с одной стороны, заданной для Dasein как пространство его возможного действия, с другой стороны, вполне определяется лишь через предельную реали­зацию (конкретизацию) Dasein этого пространства возможного, т.е. через уста­новление *границы* мира в не-возможном деянии Dasein по *трансценденции* мира. Если первое будет экзистенциальным пониманием мира, то второе - экзистен­циальным, параллельным которым будет фиксируемое Хайдеггером в качестве непосредственно данного доонтологическое понимание бытия и постулируемое "Введением" как задача онтологическое понимание. Вопрос о "мировости ми­ра" в *БВ* является возможной формой вопроса о смысле бытия как «радикализа­ции сущностно присущей Dasein бытийной тенденции, до-онтологического по­нимания бытия»[[137]](#endnote-137).

*4.2. "Мир" и проблема основания в работе* О существе основания

Истолкование кантовского синтетического понятия мира, проводимое во 2-ом разделе работы *О существе основания*[[138]](#endnote-138)("Трансценденция как область во­проса о существе основания"), служит основой существенного развития хайдеггеровского понимания мира как структуры трансценденции Dasein в *БВ* и предвосхищает вывод поздних лекций 1955/56 гг. "Закон основания"[[139]](#endnote-139): «Бытие и основание - одно и то же». Хайдеггер опознает в кантовском понятии "мир" *экзи­стенциальную проблематику*[[140]](#endnote-140) возможности полного синтеза от обусловленного к безусловному[[141]](#endnote-141) и раскрывает таковую как проблематику трансценденции *бытия.*

Воспроизводимый в *СО* подход Канта к проблеме мира выказывает себя настолько плодотворным для исследования Хайдеггера, что он, даже не про­ставляя "деструктивных акцентов", предпосылает кантонское трансценденталь­ное понимание «мира... как абсолютной целостности в совокупности сущест­вующих вещей, [задаваясь вопросом о котором] мы обращаем внимание исклю­чительно на полноту синтеза (хотя, собственно, лишь в возвращении (Regressus) к условиям»[[142]](#endnote-142), в качестве введения к собственному анализу мира как основания и существа основания (3-й раздел: "О существе основания").

В отличие от *БВ,* где вопрос о бытии ставится предварительным образом как вопрос о *смысле* бытия, *возможностях осмысления* бытия *Dasein,* цель исследования *СО* можно усмотреть в артикуляции пра-факта доонтологического разумения бытия через истолкование трансценденции как "перво-последнего" *синтеза* образования мира как безусловного[[143]](#endnote-143) - того всегда уже имеющего ме­сто свершения, в котором только и устанавливается сама самостность Dasein. И лишь теперь хайдеггеровская идея первенства трансцендентальной способности воображения в целом человеческого познания, оперативно используемая им в *КМ,* обретает горизонт своего осмысления, а именно - в идее конечной свободы как "свободы к основанию", как "безосновного основания основания"[[144]](#endnote-144). Онто­логический смысл временности теперь раскрывается не через выявление единст­ва способностей познания, а через составляющую проблему основания диалек­тику "трансцендентальных синтезов" основывания (Stiften), расположения (Boden-nehmen) и установления основания (Begründen)[[145]](#endnote-145).

Именно этой диалектикой ныне определяется Хайдеггером «забота о по­стоянном и неизменном, которая, в свою очередь, возможна лишь как времен­ность»[[146]](#endnote-146), с одной стороны, и "трансцендентальный характер сущности *бытия вообще*"*, с* другой. Ведь «лишь в трансценденции как набрасывающем мир (welt­entwerfenden) расположенном установлении основания (Gründen) имеется бытие»[[147]](#endnote-147).

Парадоксальным образом, работа, по словам Хайдеггера в предисловии к 1-му изданию *КМ,* должная служить «дальнейшему разъяснению ключевой по­становки вопроса», представленной в книге, проясняет ее настолько "основа­тельно", что в определенном смысле погашает значимость "фундаментально-онтологического исследования", проводимого в *КМ* и *БВ.* Позднее, осмысляя ограниченность подобного именования, Хайдеггер пишет в «Введении к *Что такое метафизика?*»(1949), что «фундаментальная онтология еще остается ви­дом онтологии [и имеет дело с истиной сущего], в то время как мышление об истине бытия как возвращение в основание метафизики первым своим шагом уже оставило сферу любой онтологии»[[148]](#endnote-148).

*Никифоров О. В.*

**ПРИМЕЧАНИЕ ПЕРЕВОДЧИКА**

При подготовке предлагаемого перевода работы Хайдеггера на русский язык принимался во внимание французский перевод произведения (Martin Hei­degger, Kant et le probleme de la metaphysique. Introduction et traduction par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel. Paris. Gallimard, 1953.), в частности - подход пере­водчиков к поиску соответствий явным и скрытым неологизмам, вводимым Хайдег­гером[[149]](#footnote-1).

Переводчик хотел бы выразить свою благодарность за помощь оказанную в работе над редактурой перевода А. В. Денежкину, а также, заранее, всем воз­можным критикам предлагаемого перевода за те замечания, которые могли бы, как надеется переводчик, улучшить настоящий его вариант.

*Никифоров О. В.*

**ПРИМЕЧАНИЕ**

**Кант, метафизика и проблема обоснования**

**1. ПРЕДЫСТОРИЯ**

Хайдеггеровская книга "Кант и проблема метафизики" (далее - *КМ)* вышла в свет в 1929 г[[150]](#endnote-149). Сам Хайдеггер (в своем предисловии к 4 изданию книги, 1973) писал: «Моя книга о Канте является осуществляемым на проблематичном окольном пути введением в еще большую проблематичность поставленного в *Бытии и времени* вопроса о бытии». *(КМ,* S. XV)

Т.е. "кантовская книга" Хайдеггера является не только "феноменологичес­кой интерпретацией" философии Канта - *Критики чистого разума,* направлен­ной против неокантианского ее истолкования как основания математико-физикалистской теории познания[[151]](#endnote-150): прежде всего *КМ -* это второе движение в деле фундаментально-онтологического переворота в истории европейской филосо­фии, а именно - разработка вопроса о бытии в перспективе его историчности, понимаемой через конечность агента вопроса о бытии - Dasein.

Во "Введении" к *Бытию и времени* Хайдеггер подразделяет этот свой про­ект на следующие составляющие:

I часть: *Аналитика Dasein в отношении временности*

1. Подготовительный фундаментальный анализ Dasein
2. Dasein и временность
3. Время и бытие

II часть: *Деструкция истории онтологии как пример проблематики времен­ности*

1. Кантовское учение о схематизме в связи с проблематикой временности
2. Онтологический фундамент "cogito sum" Декарта и наследование сред­невековой онтологии в отношении проблематики res cogitans
3. Рассмотрение времени Аристотелем и одновременное прояснение гра­ниц античной онтологии

Если преодоление первых двух этапов 1-й части совершается в основном труде Хайдеггера - *Sein und Zeit,* то из 2-й части в рамках проекта был пройден лишь один этап: в работе *Кант и проблема метафизики,* самим Хайдеггером рассматривавшейся в качестве подготовительной ступени к осуществлению "деструкции традиционной метафизики".

Хайдеггер в своих предисловиях к книге указывает в качестве подступов к своей книге лекции WS 1927/28 о "Кантовской *Критике чистого разума*"*,* доклады, прочитанные в Риге (XI. 1928, Herderinstitut) и Давосе (III. 1929, Hochschulekursen)[[152]](#endnote-151).

Определяющей для книги интуицией, по собственному признанию Хайдеггера, являлось новое прочтение главы о схематизме в *Критике чистого разума* (далее в тексте - *КЧР),* как связывающей «проблему категорий, т.е. проблему бытия в традиционной метафизике, и феномен времени» *(КМ,* XIV). Таким об­разом, разбираемый в *Бытии и времени* (далее в тексте - *БВ)* вопрос о бытии оказался ключом для интерпретации *КЧР,* а с другой стороны, эта интерпрета­ция должна была выступать подтверждением поставленного Хайдеггером в *БВ* вопроса о бытии.

Сам Хайдеггер осознавал неоднозначность подобного подхода к классиче­скому тексту истории философии. Но искомое им не было грешащей против канонов исторической филологии модернизацией[[153]](#endnote-152), но попыткой "denkendes Gespräch zwischen Denkenden"[[154]](#endnote-153), попыткой обретения речи сущностного мышле­ния, открытия пространства философского диалога, связующего в понимании прошлое и настоящее философии и открывающего будущее как новые возмож­ности современной мысли[[155]](#endnote-154).

Как можно мыслить этот синтезирующий наследие традиции и современ­ные запросы в возможностях будущего диалог? - Как разворачивание свер­шившегося в мышлении того или иного философа традиции (здесь - Канта) события из запроса "современной" мысли, т.е. как переложение этого запроса на язык той или иной традиции, конечно, уже обогащенный предъявляемыми ему для перевода реалиями современности[[156]](#endnote-155). Запрос "современной" мысли, мыс­ли Хайдеггера нам представляется известным; интерпретация бытия в горизонте временности, временности - как человеческой конечности, прояснение языковой деятельности вообще в связи с проблематикой временного конституирования.

**2. СТРУКТУРА КНИГИ.**

Содержание первых трех разделов книги было представлено Хайдеггером уже в трех Давосских докладах марта 1929 г.[[157]](#endnote-156):

1. Подход к обоснованию метафизики
2. Обоснование метафизики в осуществлении
3. Обоснование метафизики в ее изначальности.

Хайдеггеровский проект интерпретации *КЧР* представляет и развивает сле­дующий тезис: «кантовская *Критика чистого разума* является первым конкрет­ным обоснованием метафизики» (*КМ,* S. 271). Причем развитие этого тезиса необходимо показывает непосредственную значимость вопроса о сущности человека в этом раскрытии "метафизики метафизики". Обоснование метафизи­ки должно проводиться в четыре шага (первые три обозначены уже в докладах, четвертый, синтезирующий достигнутое - "Обоснование метафизики в повто­рении", добавляется в самой книге).

1. Первый из них определяет *форму самой проблемы,* которая первоначаль­но выступает для Канта в форме вопроса традиционной метафизики, metaphysica specialis: "как вообще возможно познание сущего". Поскольку, со­гласно онтологическому различению (бытия и сущего) Хайдеггера, возмож­ность познания сущего обуславливается предварительным пониманием бытий­ной структуры сущего, то вопрос об онтическом познании так или иначе пред­полагает предварительную разрешенность вопроса об онтологическом позна­нии (который у Канта имеет форму вопроса: "как возможны синтетические су­ждения a priori"), вопроса metaphysica generalis (т. е. онтологии).
2. Для второго шага - осуществления обоснования - необходимо предвари­тельно определиться с характером тематизируемого. Таковым является "чистый человеческий, т.е. конечный разум" *(КМ,* S. 272). Конечность человеческого разума, собственно и составляющая проблему, заключается в разделенности у человека как конечного существа познавательных способностей - рассудка и чувст­венности.

Таким образом, вопрос о возможности онтологического познания стано­вится *вопросом о сущности "чистого"* (независимого от опыта) *синтеза* чистого созерцания и чистого мышления. Стадиями проведения обоснования являются:

а) выявление сущностных элементов чистого познания (на основе трансцендентальной эстетики и аналитики понятий)

б) характеристика сущностного единства этих элементов в чистом синтезе (2-е издание, § 10 "О чистых понятиях рассудка или категориях" В 102-105)

в) прояснение внутренней возможности этого сущностного единства, т.е. чистого синтеза (на основе трансцендентальной дедукции §§ 15-27)

г) раскрытие основы возможности онтологического познания (глава о схематизме)

д) синтезирующее достигнутое, также отсутствующее в докладах, полное сущностное определение онтологического познания (проводимое на осно­ве разбора главы "О высшем основоположении всех синтетических суж­дений")

3. Осуществление обоснования выявляет как основу возможности априор­ного синтетического познания имеющую изначально-временной характер *трансцендентальную способность воображения,* "корень" двух стволов челове­ческого познания. К трансцендентальной способности воображения сводятся не только чистая чувственность и рассудок, но она также предъявляется в качестве первичной способности для теоретического и практического разума вообще.

Этот революционирующий традиционную метафизику (отмеченную утвер­ждением первенства духа, логоса, разума) итог, перед которым, согласно Хайдеггеру, отступает и сам Кант, «требует радикального обновленного раскрытия основы возможности метафизики... т.е. направленной на возможность метафи­зики как таковой метафизики Dasein» (Там же.), которая должна разрабаты­ваться в рамках фундаментальной онтологии, дисциплины, раскрытию смысла которой посвящен *четвертый* раздел книги, соответственно представляющий этап "обоснования метафизики в повторении".

**3. *КАНТ И ПРОБЛЕМА МЕТАФИЗИКИ:* ОБОСНОВЫВАЮЩЕЕ ИСТОЛКОВА­НИЕ "КРИТИКИ"**

Хайдеггер с самого начала ставит себе целью "истолкование *Критики чис­того разума* как обоснования метафизики", так чтобы "проблема метафизики" выявилась в качестве проблемы фундаментальной онтологии. Искомое истол­кование представляется дисциплинированному глазу более чем проблематич­ным: критический пафос кантовской философии пытаются выдать за положи­тельное, а значит - догматическое, системотворчество; к тому же, оставляя за собой право наследования и развития такого рода "кантовской традиции". Стоит ли за этой смелой претензией действительная интерпретация, или только неосторожное на слова самостоятельное творчество, или, может быть, она - лишь пропагандистский трюк?

Приговор критиков *КМ* оказывается более чем суровым: «Все представле­ние *Критики чистого разума...* характер тематизации, идея интерпретации, строение и собственный путь исследования, сводящегося к представлению ос­новных идей *Бытия и времени,* определены исключительно хайдеггеровской фи­лософией»[[158]](#endnote-157).

Одним из принципиальнейших лежащих в основе истолкования *КМ* "разночтений" является различение Хайдеггером смысла "трансценденции" не как кантовской "характеристики существования объекта", но как "априорного синтеза"[[159]](#endnote-158). Однако как раз характер проблематичности этой "терминологичес­кой дивергенции" (есть ли это проблематичность запрета или же выказывающе­го себя в качестве должного быть осуществленным разрешения) в частности и является вопросом обоснования Хайдеггера. Ведь за попыткой переопределения кантовских терминов стоит не что иное, как проект переосмысления тех реалий, что выявлялись революционным дискурсом Канта - реалий *возможности* зна­ния, *условий* познания. Так, совершая относительное различение своей позиции и позиции своего оппонента, другой его критик без страха и упрека, хайдеггеровский ответчик на диспуте в Давосе, неокантианец Эрнст Кассирер призна­вал: «Представляется, что вопрос о бытии вовсе не устраняется коперниканским переворотом Канта. Через этот переворот вопрос о бытии лишь приобретает го­раздо более сложную оформленность, чем в античности... [В отношении к нему этот переворот значит], что вопросу об определенности предметов должен предшествовать вопрос о бытийной конституции предметности»[[160]](#endnote-159).

Герменевтическим ключом для прочтения *КЧР* как проблематизирующей возможность метафизики Dasein является интерпретация трансценденции как "априорного синтеза" проводимого чистой продуктивной способностью вооб­ражения. В § 6 *КМ* (Первичное основание обоснования метафизики) Хайдеггер, комментируя кантовское введение основных источников познания (чувствен­ности и рассудка, рецептивности впечатлений и спонтанности понятий, как спо­собностей души), являющихся «двумя стволами человеческого познания, веро­ятно, возникающими из общего, но нам неизвестного корня», говорит о задаче определения этого "нам неизвестного общего" корня, лишь обозначенной и косвенно затрагиваемой самим Кантом, как о задаче "философствующего обос­нования философии" (*КМ*, с.20).

Этот общий корень является не только пра-источником самих способно­стей, но и их обуславливающей, *единящей основой, "возможностью синтеза вообще"* как возможного со-действия рассудка и чувственности в их доопытной чистоте, без чего первый оставался бы "слепым", а вторая - лишенной возмож­ности объединения "по правилам"; «лишь из соединения их может возникать познание». Именно развитие этой интуиции возможного единства, синтеза в изначальном двух традиционно противополагаемых способностей конечного познания и являлась ключевым содержанием курса лекций 1925/26 г. "Логика. Вопрос об истине"[[161]](#endnote-160).

*3.1. Разработка изначальной структуры временного синтеза в "Логике"*

Согласно "Логике" синтез в *КЧР -* это прежде всего синтез основных спо­собностей познания в их совместной деятельности. Вопрос "Критики": "как возможны синтетические суждения a priori" (В 216), - это вопрос о том, как, на какой основе и по каким правилам, возможно априорное взаимодействие чистого рассудка и чистой чувственности, чтобы результатом их априорного взаи­модействия было прирастание объективного, верного для мира опыта, знания. Т.е. априорная основа единства чистого рассудка и времени как чистого созер­цания должна связывать их с объективным миром возможного опыта.

Основной прием интерпретации Хайдеггера - конкретизирующее раскры­тие "технических" терминов логики в перспективе истолкования объективности как конституируемой бытием-в-мире Dasein. "Синтез" раскрывается как *воз­можность взаимодействия* способностей познания. "Познание" раскрывается как *историческое развитие* основной структуры понимания Dasein - *Так-как,* толкуемой в качестве того или иного горизонта человеческой "заботливой" деятельности.

Раскрытие значения "истины" сопрягается у Хайдеггера с раскрытием ис­торического смысла герменевтической структуры "Как" в ее "темпорализации". "Истина" для Хайдеггера - это *возможность понимания* вообще и, в ча­стности, исторически обусловленная (характером тематизации) осуществленность этой возможности (GA 21. S. 207). Уже в самой структуре вопроса об ис­тине заложен вопрос о бытии: понимание определяется Хайдеггером в качестве присущего Dasein *способа бытия;* полнота же возможностей понимания предпо­лагает полноту бытия этих возможностей (Там же. S. 414-415).

*Единство чистого Я и изначального времени*

*(трансцендентальной способности воображения)*

Является ли подобное понимание "истины" и "бытия" их антропологизацией? - Скорее подобный поворот исследования есть радикальное принятие во внимание его ограниченности, его предпосылок[[162]](#endnote-161): постановка вопроса, долж­ная найти подтверждение и осуществление через обращение к деструктивно-онтологической интерпретации традиции[[163]](#endnote-162).

Как возможно мыслить "истину" и "синтез" в перспективе трансценден­тального познания, предлагаемой Кантом? - Вопрос об истине у Канта связы­вается не с областью предметного, но с логическим[[164]](#endnote-163).

Проблема логического вообще - это вопрос о возможности приведения многообразного созерцания через фигурный синтез способности воображения к чистым понятиям (В 104 [82]), о действительности применимости категорий как "понятий, a priori предписывающих законы явлениям" (В 163 [121]) к явлениям; проблема первоначального основания подчиненности природы, как совокупно­сти всех явлений, категориям как ее необходимой закономерности.

Подводимость в синтезе рассудка представлений под одно понятие, или *-* чистого синтеза представлений под одно понятие, скорее постулируется Кантом согласно архитектоническому принципу развития "Критики", чем наглядно им демонстрируется, доказывается, - утверждает Хайдеггер. Чтобы сделать это, способности познания и целое познаваемого вообще должны быть приведены к *общему основанию.* Такова проблема, наличие которой в "Критике" только под­тверждается попытками марбургских неокантианцев различить I и II издания *КЧР,* соответственно, как психологическую и логическую интерпретации Кан­том собственной трансцендентальной философии.

Горизонтом интерпретации Хайдеггера является интуиция *фундаменталь­ной связи,* существующей между характером традиционного философского мышления "истины" как "истины созерцания" и обыденным пониманием вре­мени как теперь-времени (GA 21. S. 251). В основе подобного метафизического полагания "созерцаемости" истины Хайдеггер усматривает так или иначе *тематизированное* время как поле первичных различений (в случае Канта - тематизацию целого времени как совокупности посредством предварительно прово­димой редукции выделенных позиций теперь-времени).

Кант наследует у Декарта понимание субъекта, "Ich denke", как res cogitans, функции "есть" как связки и, тем самым, бытия как обуславливающего возмож­ность дискурса полагания[[165]](#endnote-164); следствием чего является утверждение "безвременности" мыслящей субстанции - тезис, с которым сам Кант, что пока­зывается в "Лекциях", по ходу развития "Критики", вступал в разногласия, но так и не дошел до его отвержения или переосмысления.

Хайдеггер пытается воссоздать логику кантовского трансцендентального исследования, вживив в его основание "подлинное" понимание времени, что позволило бы привести к изначальному единству "стволы человеческого познания": "время" как функцию различения и "я мыслю" как функцию определения, определяющего синтеза.

Да, характеристики, которые даются Кантом "я" ("Устойчивое и постоян­ное *я* [чистой апперцепции] составляет коррелят всех явлений вообще" (А 123 [106])) практически буквально повторяют дефиницию времени как "абсолютно устойчивого и неизменяющегося коррелята всех явлений вообще. Но как "время" и "я" могут динамически, функционально единиться в архитектонике чистого разума? Как они могут совпадать, пусть даже в их первичных формах -априорного различения и определения?

Хайдеггер вскрывает это единство через "изначальное" определение рецептивности времени как спонтанности, а спонтанности "я мыслю" как рецептивности. Попытка обоснования единства познания, проводимая Хайдеггером, зиждется на его стремлении различить в априорных формах чувственности (пространстве и времени) и чистой форме рассудочного единства ("я мыслю" трансцендентальной апперцепции) равно общий им слой конституирования первичных различений.

Возможность выделения слоя первичных различений вводится Хайдеггером через истолковывающий анализ функций пространства[[166]](#endnote-165) и времени в "Трансцендентальной эстетике": через выявление пространства и времени как априор­ных *созерцаний* и как предварительно данного *созерцаемого* (GA 21. §§ 22, 23)[[167]](#endnote-166). Пространство и время суть способности видеть многоразличное как "бесконечно данную величинность", но также и первичное различение много­различного как такового, горизонт первичного различения. Первично разли­чающие фиксации - *здесь, там, наряду, за, под, над -* не достигаются синтезом рассудка, но лежат в его основе. Пространство и, соответственно, время, как вводящие эти различения (которые первичным образом они и суть), являются основными формами первичной априорной артикуляции (Там же. S. 289) - ап­риорными формами созерцания и "источниками познания вообще". Однако то, что подается формами созерцания - это лишь многоразличное; познание же есть синтетическое приведение многоразличного созерцания к единству понятия и пред­полагает, с одной стороны, *единство правила* синтеза, с другой, *единство осу­ществляющего* синтез - "я мыслю" как трансцендентальное единство апперцепции.

"Я", "я мыслю" как способность синтеза является равноизначальной апри­орным формам созерцания, соответствующей им способностью определения "обнаруживаемого многоразличного" (S. 330). Первичное различение возникает *для-* и *совместно* с первичным определением (синтезом согласно категориям), так что первоначально "я мыслю" является как "я имею различение" (S. 332), предстает воспринимающим утверждением "я есть различенный".

«Эта спонтанность "я" (самости) изначально является чистой апперцепцией и чистой самоаффектацией, чистым "я мыслю" и временем». (S. 342)[[168]](#endnote-167).

Самоаффектация есть изначальный синтез как образование горизонта раз­личения-определения, предметности вообще.

Анализируя вслед за Кантом три схемы категорий (количества - число, ре­альности - ощущение, субстанции - постоянство), Хайдеггер демонстрирует, как эти схемы категорий являются именно определениями времени, подачей категорий в образе времени: во всех трех случаях производится тематизация временного потока в различных аспектах - числом поток тематизируется в от­ношении им различаемой *местности* (выделение *этого-вот* "теперь" - *Jetzt-da*)в синтезе "порождения времени" (Zeiterzeugung), ощущением - в отношении ка­чественных характеристик позиций потока (*такого-то* "теперь" - *Jetzt-das*)в синтезе "наполнения времени" (Zeiterfüllung), постоянством - в отношении *цело­стности* времени в синтезе "упорядочивания времени" (Zeitordnung).

То, что объединяет все три вида synthesis speciosa temporis - это всегда уже свершившаяся в них нетематизируемая фиксация динамической структуры "время" в статических позициях "теперь и "поток-теперь". И именно это "кантовское полагание" Хайдеггер стремится критически пересмотреть, чтобы открыть путь для понимания единства "времени" и "я мыслю".

Претензии Хайдеггера двояки:

«1. Кантом вообще не схватывается смысл времени как экзистенциала;

2. его понятие времени основывается на "настоящем" – экзистенциально фундированном модусе времени». (S. 404)

Экзистенциальное понимание времени - это понимание его "как структур­ного понятия человеческого существования" (S. 402); так что *теперь* как на­стоящее экзистенциально должно пониматься в качестве *формы бытия* Dasein как бытия-к-миру.

В силу экзистенциального поворота понимания для нас открывается воз­можность промыслить "Ich denke" не как находящееся во времени, но как само время, точнее, как его модус, а именно - как модус чистого настоятельствования, конституирования настоящего, (Gegenwärtigens). Вопрос о том, "что есть *само изначальное* время?" в "Логике" еще не ставится, как не произносится и обнаруживаемое лишь в курсе 1927/28 гг. имя "времени как способности" - *трансцендентальная способность воображения.*

*3.2. Понятие "трансценденция" и разработка схематизма способности воображения в «Феноменологической интерпретации* Критики чистого разума *Канта»[[169]](#endnote-168) и книге* Кант и проблема метафизики

Установление Кантом первенства трансцендентальной способности вооб­ражения по отношению к двум традиционно признаваемым человеческим спо­собностям познания, относится Хайдеггером к 3-му разделу "Дедукции чистых понятий рассудка": "Об отношении рассудка к предметам вообще и возможно­сти их познания a priori" (A 115-128).

Вопрос об этой первичной основе, об изначальном единстве способностей человеческого познания, который Хайдеггер ставит, опираясь на немногочис­ленные оговорки-признания самого Канта, конечно же, в первую очередь, явля­ется не филологическим вопросом о месте трансцендентальной способности воображения и роли трансцендентального схематизма, как ее воплощения в действии, в фактическом целом *КЧР,* но способом проверки действенности ме­тодов герменевтической феноменологии[[170]](#endnote-169) в ее развитии и утверждении в фун­даментальную онтологию, попыткой исходя из традиционной проблемы теоре­тической философии удостовериться в допустимости перехода от вопроса об изначальном времени к вопросу о смысле бытия.

Из заглавия этого раздела, пишет Хайдеггер, ясно, что проблема внутренней возможности онтологического познания есть не что иное, как *раскрытие трансценденции.* В основе трансценденции, как возможности "синтетических суждений a priori", лежит априорная отнесенность чистого рассудка и чистого созерцания друг к другу, так что они составляют "горизонт единства возмож­ной взаимосвязанности", именно в этой взаимосвязи являя возможность опыта вообще. При этом ни чувственность, ни рассудок не обладают первенством в отношении другого, но предполагают им предшествующий чистый синтез, син­тез *трансцендентальной способности воображения,* априорно сводящий в еди­ный механизм познания принципиально различные способности чувственности и рассудка и служащий изначальным и обосновывающим принципом их един­ства. Введение трансцендентальной способности воображения как общего кор­ня способностей познания проводится Хайдеггером через выявление в них структуры трансценденции, а затем - представление ее как трансценденции "по преимуществу"[[171]](#endnote-170).

Так в § 14 "Критики" ("Переход к трансцендентальной дедукции катего­рий") Хайдеггер отмечает «необычайную близость если не к самому феномену, то, по крайней мере, к *проблеме* трансценденции», что дает ему право на попыт­ку переориентации задачи дедукции категорий через раскрытие трансценденции как «априорного конституирования предметности» в качестве ее основания. Это априорное конституирование, разрешающее возможность "встречи" пред­ставления в субъекте с объектом, не есть мистическое внеопытное определение действительной связи таковых, но выделение инвариантного в самой деятельно­сти представления как структурирования многообразного чувственного *в* *каче­стве пред-стоящего, предметного* (Там же, S. 320). «Онтологическая сущность категорий состоит именно в том, чтобы предварительно *конституировать* встречающееся в его *предметности*»(S. 322; ср. S. 424), что, в свою очередь, невозможно без того, чтобы «представляющий, субъект, не был бы *сам по себе трансцендирующим* (transzendent), т.е. чтобы его экзистенции не было бы при­суще соотнесение-с, открытость-для, выступание - экстазис» (S. 409).

Что позволяет чистой способности воображения выступать как посреднику в трансцендентальном синтезе чувственности и рассудка? В анализе кантовской трансцендентальной дедукции в *КМ* Хайдеггер лишь тезисно повторяет развер­нуто представленное в "Логике": для того, чтобы связывать a priori, *чистый синтез* (как деяние чистой способности воображения) должен состоять *в сущно­стном отношении с временем* как изначально чистым воспринимающе-подающим универсальным созерцанием. Исследование характера этого отно­шения Хайдеггер основывает на разборе следующей трансцендентальной де­дукции понятий главы "О схематизме чистых понятий рассудка", 11 страниц ко­торой являются «принципиальной частью обширного произведения» (*КМ,* с. 50).

Трансцендентальная способность воображения выступает в трансценден­тальном схематизме посредником между чистым рассудком и чистой чувствен­ностью для их сведения в едином целом "мыслящего созерцания", воссоздающе­го в рамках ограниченных способностей конечного существа божественную, т.е. бесконечную, способность intuitus originarius. Насколько возможно это воссоз­дание, настолько возможно и онтологическое познание. И эта "изначальная ин­туиция", согласно "Феноменологической интерпретации...", возможна, пусть и не для конституирующей, но для рефлектирующей способности суждения, а именно - как *exhibitio originaris temporis*:внеопытное представление целого вре­мени продуктивной способностью воображения (GA 25. S. 416). Хайдеггер интер­претирует главу о схематизме, как обосновывающую результаты и саму возмож­ность трансцендентальной дедукции, показывающую "основу сущности", внутрен­нюю возможность, категорий как чистых определений времени (Там же. S. 430-431).

Он делает, казалось бы, сугубо техническую для целого "Критики" про­блему трансцендентального схематизма проблемой фундаментально-онтологической, конкретизирующе раскрывает последнюю в разборе первой и соз­дает единый проблемный узел: схематизм, т.е. трансценденция, т.е. конечность[[172]](#endnote-171).

Очевидно, в своей попытке истолкования Хайдеггер идет дальше сказанно­го Кантом[[173]](#endnote-172),с одной стороны, проецируя свой горизонт понимания на кантовскую проблематику, с другой - налагая рамки критической философии на соб­ственную деятельность понятийного образования; как бы предпринимает по­пытку психоанализа не только кантовского, но и своего замысла, причем, за­частую, опираясь на проговоренное Кантом в одном месте (по преимуществу - в 1-ом издании "Критики"), он входит в противоречие с целым рядом других мест книги[[174]](#endnote-173), но ведь истолкование больше интерпретации именно в том, что «его задача - сделать подлинно зримым, что вообще Кант высветил в своем обосно­вании, и что не содержится только в эксплицитных формулировках», и вообще в кантовской исторической ситуации понимания формулируемого (*КМ.* с.117).

Как на один из принципиальных приемов истолкования можно указать на сведение Хайдеггером способов чистого познания - чувственности, рассудка, способности воображения - как присущих конечному познанию форм пред­ставления[[175]](#endnote-174). Так, отвечая на критику Одебрехта (*КМ.* S. 298), Хайдеггер пишет, что "мышление" конечно, поскольку определено созерцанием, а то, в свою оче­редь, конечно, поскольку возникает из начальной "подачи" (т.е. через предос­тавление горизонта предметности), "заброшенности".

"Представливание" здесь следует понимать не эмпирическим, но чистым образом, онтологически, как первичное установление, открытие космоса собы­тия познания, обуславливание встречи "субъекта" и "объекта", способности синтеза в языке. На это указывает и семантическая связанность внутри языка *КМ* субстантивированных глаголов: Vorstellen (Vor-stellen), Darstellen, Darbieten, Vorhalten, Vorbilden, - которые, несмотря на акценты собственных значений (как "представления", "наглядного предъявления", "предложения", "удержива­ния", "предваряющего образования"), все имеют дело с учреждением места для выступания предмета, противостоящего вообще (См. *КМ* § 29). В основе первич­ного пред-ставления Хайдеггером полагается трансцендентальная способность воображения как *изначальное время,* само себя временящее и потому обходящее­ся без основания, по крайней мере до тех пор, пока не станет тематизируем сам принцип этого временения.

Хайдеггер, очевидно, творчески перерабатывая феноменологическую тео­рию времени, с 1905 г. представляемую Гуссерлем в его "Лекциях по феномено­логии внутреннего время-сознания", вводит различение между "временем встречи предметов" (чистый поток теперь) и "временем подачи предметности" (изначальным временем)[[176]](#endnote-175). «Позволяет же возникнуть времени как *последо­вательности* "теперь" трансцендентальная способность воображения, которая, как начало-дающая, есть изначальное время». (*КМ,* с*.* 101).

В "Предварительном рассмотрении" 1-го издания Кант разбирает в отно­шении ко времени не формы способности образования, но модусы синтеза эле­ментов познания (аппрегензию созерцания, репродукцию воображения, рекогницию понятия). Полагая в основу истолкования анализ указанного места, Хайдеггер считает, что именно «разработка внутреннего временного характера трех модусов синтеза должна предложить последнее решающее доказательство того, что интерпретация трансцендентальной способности воображения как корня обоих стволов не только возможна, но и необходима» (*КМ,* с. 102).

Утверждение трансцендентальной способности воображения в качестве корня стволов человеческого познания означает приведение к ней и чувственно­сти, и рассудка, а затем раскрытие их трех как горизонтно-экстатических спо­собностей изначальной временности. Способность воображения, по 1-му изда­нию, - это "способность синтеза вообще". Чистый синтез отличает то, что в нем нам открывается не "связь двух нечто", но "горизонт нечто" вообще. Чистый синтез аппрегензии делает возможным "настоящее" (теперь), репродукции - "отбывшее", рекогниции - "будущее" (как возможность единства "отбывшего" и "настоящего", осуществления цельности, замыкания времени на себе) (*КМ,* с. 103 сл.).

Интерпретация последнего синтеза - синтеза понятия, открывающего гори­зонт будущего - безусловно, является наиболее проблематичной[[177]](#endnote-176)*.* Ведь в нем должно быть осуществлено сведение первоэлементов познания - чистой чувст­венности и чистого рассудка; времени и "я мыслю".

Хайдеггер это делает, отождествляя в качестве чистой самоаффектации, самовоздействия, изначальное время и трансцендентальную апперцепцию. Чистая самоаффектация - это экстатически единое время: в едином потоке выступает настоящее "теперь", относимое открывающим удержанием в прошлое, но воз­вращающееся к себе, в "теперь" как настоящее, через будущее, устанавливаю­щее единство времени как различенного потока.

С другой стороны, аффинирование "я", как вещи в себе, собственного внутрен­него чувства также есть самоаффектация. Чистое "я" аффицирует себя, чтобы поло­жить себе предел, различить себя в операции *пред*-оставления. При этом транс­цендентальному "я" как вещи в себе им же самим подаются-принимаются идеи чи­стого разума, а именно для того, чтобы событие различения состоялось.

Движение "разрешения события" является конечным движением, посколь­ку, выходя из бесконечной вещи в себе, утверждает возможность конечного события различения. Эта «чистая самоаффектация дает трансцендентальную праструктуру конечной самости как таковой» (*КМ,* с. 111).

Трансценденция значит конечность, поскольку внутри бесконечного нет различного и потому невозможен синтез. Введение "изначального времени" должно было служить попытке различения внутри бесконечного (вещи в себе); это была попытка моделирования вещи в себе, т.е. снятия "вещи в себе" как "предельного понятия" в "изначальном времени" как более значимом "предельном понятии".

Поскольку, отвергнув понятие "вещи в себе" "невозможно остаться внутри кантовской системы" (Якоби), Хайдеггера самим ходом его истолкования необ­ходимо выносило за ее рамки. Однако проблема "вещи в себе" как основы дис­курса не снимается голым утверждением "экстатической безосновности" дис­курса. Ведь тем самым как раз "экстатическая безосновность" и становится "вещью в себе". Поэтому вскоре после *КМ* Хайдеггер вновь обращается к про­блеме обоснования.

**4. ПО ТУ СТОРОНУ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ:**

**ПРОБЛЕМА ОСНОВАНИЯ**

Устанавливая соответствие между своим исследованием человеческой ко­нечности в *БВ* и проектом деструкции кантовской философии в ее представле­нии в качестве обоснования метафизики Хайдеггер говорит в своих лекциях 1927/28 гг.: «Радикализуя кантовскую проблему онтологического познания, не ограничивая ее лишь онтологическим фундированием позитивных наук и ее определением как проблемы суждения, но постигая в качестве радикального и фундаментального вопроса о возможности понимания бытия вообще, мы полу­чаем фундаментальную философскую проблематику *Бытия и времени.* Время в этом случае понимается уже не в вульгарном смысле, но как временность в смысле трансцендентального единства экстатического состава Dasein [каковой в кантовских анализах Хайдеггера соответствует чистая временная способность воображения, см. *КМ* § 35 - О. Н.], бытие же более не понимается в смысле бытия-наличным природы, но универсальным образом - как содержащее в себе все возможности региональных видоизменений. Универсальность бытия и ради­кальность времени суть две темы, в единстве которых проявляется задача даль­нейшего рефлексивного проникновения в возможность метафизики»[[178]](#endnote-177).

Характерные для Dasein сокрытость события единства бытия и времени, неявность понимания бытия и принципиальная ограниченность временем - то, что имеется в виду Хайдеггером в определении человеческого существования как *конечного,* но именно исследование этой конечности, должное развиваться в связи с постановкой задачи обоснования метафизики (*КМ,* § 39), и выказывается им в качестве пути философии по преимуществу, ставящей вопрос о бытии.

Тема обоснования метафизики как повторения[[179]](#endnote-178), реконструкции целого критического кантовского проекта познания на основе пра-факта человеческой конечности не получает достаточного развития ни в хайдеггеровских лекциях 1926, 1927/28 гг., ни в его кантовской книге. Таковые более концентрируются на разборе первого отдела учения об элементах "Критики", в то время как "Трансцендентальная диалектика", собственно имеющая дело с "неизбежными" метафизическими вопросами, в них вообще не тематизируется и не подвергается деструкции в перспективе положения изначального основания. Представляется, что "насильственность" интерпретации Хайдеггера в *КМ* потому так и бросает­ся в глаза, что установление возможностей и границ "обоснования как дела метафизики", а именно - разбор места и функции понятия "мир" у Канта, про­водится Хайдеггером отдельно (в работе *О существе основания*),причем на ма­териале "Диссертации" 1770г[[180]](#endnote-179).

*4.1. "Мир " и трансценденция в* Бытии и времени

Проблема мира как трансценденции бытия-в-мире тематизируется уже в книге 1927г. Задавая вопрос о возможности феноменологического описания и онтологического определения понятия "мир", Хайдеггер (§ 14) апофатическим образом ограничивает проблемную область исследования: речь должна идти не о частных аспектах этого феномена ("мир" как региональное обозначение, "индивидуальный мир", "мир" как целое "внутримирового сущего" или как его субстанция), но о *"мировости мира вообще".* «"Мировость" - это онтологиче­ское понятие и имеет ввиду структуру конститутивного момента бытия-в-мире»[[181]](#endnote-180). Поскольку бытие-в-мире вводится Хайдеггером как экзистенциальное определение Dasein, то «сама мировость является экзистенциалом», а "мир" - онтологической характеристикой самого Dasein[[182]](#endnote-181). В отличие от категориального понимания мира как бытия наличного или подручного сущего, "мировость мира" как «бытие онтического условия возможности раскрываемости внутри-мирового сущего вообще» будет экзистенциальным определением бытия-в-мире, т.е. Dasein как трансцендирующего[[183]](#endnote-182). Тем самым, "мировость мира" бу­дучи, с одной стороны, заданной для Dasein как пространство его возможного действия, с другой стороны, вполне определяется лишь через предельную реали­зацию (конкретизацию) Dasein этого пространства возможного, т.е. через уста­новление *границы* мира в не-возможном деянии Dasein по *трансценденции* мира. Если первое будет экзистенциальным пониманием мира, то второе - экзистен­циальным, параллельным которым будет фиксируемое Хайдеггером в качестве непосредственно данного доонтологическое понимание бытия и постулируемое "Введением" как задача онтологическое понимание. Вопрос о "мировости ми­ра" в *БВ* является возможной формой вопроса о смысле бытия как «радикализа­ции сущностно присущей Dasein бытийной тенденции, до-онтологического по­нимания бытия»[[184]](#endnote-183).

*4.2. "Мир" и проблема основания в работе* О существе основания

Истолкование кантовского синтетического понятия мира, проводимое во 2-ом разделе работы *О существе основания*[[185]](#endnote-184)("Трансценденция как область во­проса о существе основания"), служит основой существенного развития хайдеггеровского понимания мира как структуры трансценденции Dasein в *БВ* и предвосхищает вывод поздних лекций 1955/56 гг. "Закон основания"[[186]](#endnote-185): «Бытие и основание - одно и то же». Хайдеггер опознает в кантовском понятии "мир" *экзи­стенциальную проблематику*[[187]](#endnote-186) возможности полного синтеза от обусловленного к безусловному[[188]](#endnote-187) и раскрывает таковую как проблематику трансценденции *бытия.*

Воспроизводимый в *СО* подход Канта к проблеме мира выказывает себя настолько плодотворным для исследования Хайдеггера, что он, даже не про­ставляя "деструктивных акцентов", предпосылает кантонское трансценденталь­ное понимание «мира... как абсолютной целостности в совокупности сущест­вующих вещей, [задаваясь вопросом о котором] мы обращаем внимание исклю­чительно на полноту синтеза (хотя, собственно, лишь в возвращении (Regressus) к условиям»[[189]](#endnote-188), в качестве введения к собственному анализу мира как основания и существа основания (3-й раздел: "О существе основания").

В отличие от *БВ,* где вопрос о бытии ставится предварительным образом как вопрос о *смысле* бытия, *возможностях осмысления* бытия *Dasein,* цель исследования *СО* можно усмотреть в артикуляции пра-факта доонтологического разумения бытия через истолкование трансценденции как "перво-последнего" *синтеза* образования мира как безусловного[[190]](#endnote-189) - того всегда уже имеющего ме­сто свершения, в котором только и устанавливается сама самостность Dasein. И лишь теперь хайдеггеровская идея первенства трансцендентальной способности воображения в целом человеческого познания, оперативно используемая им в *КМ,* обретает горизонт своего осмысления, а именно - в идее конечной свободы как "свободы к основанию", как "безосновного основания основания"[[191]](#endnote-190). Онто­логический смысл временности теперь раскрывается не через выявление единст­ва способностей познания, а через составляющую проблему основания диалек­тику "трансцендентальных синтезов" основывания (Stiften), расположения (Boden-nehmen) и установления основания (Begründen)[[192]](#endnote-191).

Именно этой диалектикой ныне определяется Хайдеггером «забота о по­стоянном и неизменном, которая, в свою очередь, возможна лишь как времен­ность»[[193]](#endnote-192), с одной стороны, и "трансцендентальный характер сущности *бытия вообще*"*, с* другой. Ведь «лишь в трансценденции как набрасывающем мир (welt­entwerfenden) расположенном установлении основания (Gründen) имеется бытие»[[194]](#endnote-193).

Парадоксальным образом, работа, по словам Хайдеггера в предисловии к 1-му изданию *КМ,* должная служить «дальнейшему разъяснению ключевой по­становки вопроса», представленной в книге, проясняет ее настолько "основа­тельно", что в определенном смысле погашает значимость "фундаментально-онтологического исследования", проводимого в *КМ* и *БВ.* Позднее, осмысляя ограниченность подобного именования, Хайдеггер пишет в «Введении к *Что такое метафизика?*»(1949), что «фундаментальная онтология еще остается ви­дом онтологии [и имеет дело с истиной сущего], в то время как мышление об истине бытия как возвращение в основание метафизики первым своим шагом уже оставило сферу любой онтологии»[[195]](#endnote-194).

*Никифоров О. В.*

**ПРИМЕЧАНИЕ ПЕРЕВОДЧИКА**

При подготовке предлагаемого перевода работы Хайдеггера на русский язык принимался во внимание французский перевод произведения (Martin Hei­degger, Kant et le probleme de la metaphysique. Introduction et traduction par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel. Paris. Gallimard, 1953.), в частности - подход пере­водчиков к поиску соответствий явным и скрытым неологизмам, вводимым Хайдег­гером[[196]](#footnote-2).

Переводчик хотел бы выразить свою благодарность за помощь оказанную в работе над редактурой перевода А. В. Денежкину, а также, заранее, всем воз­можным критикам предлагаемого перевода за те замечания, которые могли бы, как надеется переводчик, улучшить настоящий его вариант.

*Никифоров О. В.*

Так, отсутствующий у Канта термин *Hinnehmen* передается во французском переводе как röceptivite (87). Перевод слов образованных от глагола hinnehmen (-брать, взять, претерпевать, принимать, примириться; в общем смысле "непротивящегося принятия" - sich etwas gefallen lassen) из-за обилия в хайдеггеровском дискурсе глаголов с близким значением "движения принятия" (wahrnehmen, annehmen, empfangen etc.) не может быть однозначным, но преимущественно совершается переводчиком через "вос (-)принимать" (с производным "воспринятие"). Ср. во французском переводе передачу "Hinneh­men" через "intuition receptive", "acte receptive" (p. 228-29).

Субстантив от "entstehen" (возникать, происходить) - *Ent-stand* ("вос-стание") передается французскими переводчиками описательно: "сущее в творении" - "еn tant que creation" (p. 92); *entgegenstehen ("пред-*стоять";соотв., сложное *Cegenste-henlassen* как "*пред*-оставление", в смысле разрешающего выявления предметно-противостоящим) - "s'ob-jeter" (с "ob-jectivation" в качестве субстантива) (р. 129). (Ср. лат. Objicio - бросаю вперед, противопоставляю); *Versinnlichung* (пресуществление чувственным) как "transposition sensible" (p. 149); *Sich-Zuwen-dung* (себя-обращение) как "la orientation prealable" (соотв. глагол *sich zwenden -* "se tourner vers...") (p. 148); *Darstellung* ((наглядное) предъявление, изображение) как presentation (p. 157); *Hinausstand zu...* (утверждение себя вовне) как "un acte de s'ex-poser ä..." (p. 176).

Kant und das Problem der Metaphysik. Verlag von Fr. Cohen (издательство, полу­чившее широкую известность под именем Vittorio Klostermann. Последнее (пятое) издание этой книги Хайдеггера, по которому нами далее и даются ссылки *(КМ,* S. ... (при ссылках на настоящий перевод - *КМ,* с. ...), в частности, на материалы "Давосских докладов" и связанной с ними полемикой Хайдеггера с Кассирером, вышло в 1991 году).

См. Davoser Disputationen Хайдеггера с Кассирером (Ibid. S. 275).

Причина отсутствия ссылок на лекции WS 1925/26 (Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Bd. 21) составляет проблему отдельного исследования. Ведь по мнению издателя Bd. 21 Вальтера Бимеля, лекции содержат "основу позднейшей работы *Kaнm и проблема метафизики,* причем отдельные ходы мысли разработаны там более детально, чем в позднейшем произведении" (S. 417). О значимости "противостояния с Кантом" для становления философии раннего Хайдеггера свидетельствует и неоднократность выбора им различных аспектов кантовской философии в качестве тем его семинаров и курсов лекций: "О *Пролегоменах* Канта" (сем., зимний семестр (з/с) 1915/16 (первый семестр  
преподавания Хайдеггера)), "Религия в пределах только разума" (летний се­местр (л/с) 1923; совместный с Эббингаусом коллоквиум по теологическим основам философии Канта), "Критика чистого разума" (з/с 1925/26; параллельные курсу "Логики" занятия по "феноменологическому прочтению" источника (По свидетельству самого Хайдеггера (письмо к Ясперсу от 10.12.1925), именно в это время им была обретена ясность о возможности феноменологического истолкования главы о схематизме "Критики")), конечно же, лекции "Феноменологическая интерпретация *Критики чистого разума"* (з/с  
1927/28), (уже фрайбургский) семинар по "Основоположению метафизики нравов" (з/с 1928/29; "феноменологическое прочтение").

Как на дополняющие и развивающие замысел исследования о Канте Хайдеггер указывает на свои работы *О существе основания* (1929) (Предисловие I), *Тезис Канта о бытии* (1963) (большинство основных положений которой было представлено уже в курсе 1927 г. "Основные проблемы метафизики" (Bd. 24. F/M 1975). См. особо §§7, 8, 13, 14), *Вопрос о вещи. К учению Канта о трансценден­тальных основоположениях.* (1962) (Примечание к 3-му изданию).

См. критику в рецензиях Cassirer, *Kant und das Problem der Metaphysik. Be­  
merkungen zu M. Heideggers Kantinterpretation* Kantstudien XXXVI, Heft 1/2, 1931;  
Levy, H., *Heideggers Kantinterpretation.* Logos XXI. 1932; Odebrecht: Blätter f. deut­  
sche Philosophie. V, l 1931/32.

См. *Предисловие* Хайдеггера ко 2-му изданию. (Ср. М. Хайдеггер "Время и  
бытие" (М. 1993) с. 427, где В. Бибихин в примечании к "Из диалога о языке"  
приводит разъяснение к слову "Gespräch": "Gespräch (диалог) понимается не как  
беседа двух или более лиц, а как вступление в отношение к языку (Sprache)".)

Ср. *Тезис Канта о бытии,* где Хайдеггер призывает «продуманно прислушаться к традиции, не замыкаясь в прошлом, но думая о современности».

Ср. Е. Ознобкииа "К хайдеггеровской интерпретации философии Канта" (Историко-философский ежегодник-89. М 1989. С. 126 сл.).

Резюме которых публикуется в 4-м и 5-м изданиях *КМ* в качестве приложения.

См. Levy (1932), S. 2. Рецензент вскрывает в хайдеггеровском исследовании множественные нарушения канона филологического прочтения: от фундаменталь­ного petitio principii (феноменологизации "Критики", подмены проблематики "чистого разума" проблематикой "конечного Dasein"), необоснованного гипотетизма и выборочности истолкования («представлению единства рецептивности и спонтанности в А 77, В 103 противоречит § 24 2-го издания - "О применении категорий к предметам чувств вообще"» (S. 28)), до умышленной "терминологи­ческой дивергенции", методически используемой Хайдеггером для провокации выявления новых смыслов в кантовских терминах.

Levy (1932), S. 6 f.. О характерности этого подхода ср. интерпретацию термина "трансцендентальный" у Гуссерля (признававшего значимость кантовской философии для формирования собственной феноменологии и обозначения ее как трансцендентальной (около 1908 г. (Kern, Iso: Kant und Husserl. Den Haag 1964. S. 31)) в его определении трансцендентального исследования как "феноменоло­гического прояснения смысла любой вне сознания существующей реалии (jedes An-sich-seins)" средствами интенционального анализа, соответствующего кантовской субъективной дедукции (Hua V, S. 153 <1930>). Так, уже в записях Гуссерля 1906-7 гг. "трансцендентальное исследование априорных принципов" характеризовалось их приведением в рефлексии к "первичным источникам", "к возможности значимости вообще". <М.о. F I 10, S. 96-98> (Цит. по Kern, S. 179ff.). Об отношении Гуссерля к Канту см. также Мотрошилова, Н., *Гуссерль и Кант: проблема трансцендентальной философии* (В: Философия Канта и совре­менность. M 1974. Особо - сс. 335, 347, 358). О связи хайдеггеровской интерпре­тации Канта с гуссерлевской см. "Феноменологическая интерпретация *Критики чистого разума"* (GA 25, S. 431).

Davoser Disputationen, S. 293-294. Признавая правомерность развиваемой Хайдеггером проблематики, Кассирер тем не менее обращает против его интерпре­тации в *КМ* ряд возражений, согласно заметкам Хайдеггера ("О критике Одебрехта и Кассирера") «опасных именно тем, что они *частично* правильны» (S. 301). На критику Кассирера Хайдеггер отвечает скорее обращенными к себе же вопросами: «Почему Кассирера не удовлетворяет избранный мною путь?

1. возможно развивать и обосновывать *проблему метафизики* иначе?
2. Кант фактически не следует этому пути?
3. или спорным является лишь то, *насколько глубоко* он *осознавал* это как свой  
   *замысел"?*

Относительно 3-го пункта я готов признать, что моей интерпретации присущи насильственность и тенденциозность (gewaltsam und übersteigernd), но лишь при положительном ответе на вопросы (1) и (2)!!

Ведь искомым является Кант - и *проблема* метафизики!» (S. 301-302).

Лекции з/с 1925-26 г. (Logik. Die Frage nach der Wahrheit. GA 21. [Далее в тексте -"Логика" или GA 21]) содержат разбор Хайдеггером возможностей философ­ской логики в противоположность ограниченности логики традиционной. Ло­гика представляется дисциплиной, направленной на разрешение "вопроса об ис­тине", причем критикуется классическое, восходящее к Аристотелю (глава Θ 10 "Метафизики"), понимание истины как "соответствия интеллекта и вещи" (I часть "Лекций"). В предлагаемой во II части интерпретации функции времени в *Критике чистого разума* через показ временного характера синтетической дея­тельности познания делается попытка развернуть вопрос об истине в горизонте экзистенциального анализа человеческого существования. Тем самым "Логика" подходит к постановке вопроса о бытии через анализ суждения как структуры языка, направленного на достижение "истины" как способа открытия бытия.

См. критические замечания Хайдеггера по поводу попыток Гуссерля философствовать "от лица Бога" (GA 21. S. 267).

Которую Хайдеггер также называет "феноменологической", поскольку "мы в  
ней продвигаемся к тому, что Кант имплицитно должен был иметь в виду". (Там же. S. 313).

"Истинность находится не в предмете, поскольку он созерцается, а в суждении о предмете, поскольку он мыслится. ... в согласии с законами рассудка заключается формальная сторона всякой истины. (В 350 [208-9])

См. *Тезис Канта о бытии.* Хайдеггер М., Время и бытие. М. 1993. С. 378-380.

По завершению вводного рассмотрения, далее в "Логике", как и в *КМ,* Хайдег­гер без оговорок ограничивает свой истолковывающий анализ феноменом времени, которое, очевидно, более соответствует целям его экзистенциально-он­тологической интерпретации (ср. GA 21. S. 251, 376).

Тезис Хайдеггера, косвенно подтверждаемый в примечании Канта к § 26 "Трансцендентальной дедукции" (В 161 [120]), где он разводит значение пространства как "формы созерцания", "только дающей многообразие", и как "формального созерцания", "дающего единство представления". См. также GA 25, § 9.

Хайдеггер определяет "изначальную самоаффектацию души" как "предварительное нетематическое обращение внимания на ..., в котором оно как раз относится к бесконечно данной величинности, т.е. ко времени" (GA 21. S. 339), раскрывая в кантовской оговорке - "Setzen ihrer Vorstellung" (B 67 [66]), интерпретируемой им не в традиционном смысле "полагания представления души", но как "полагание представляемого в созерцании как способе представ­ления" (ср. с прим. на S. 191 (§ 34) работы *КМ) -* смутную кантовскую интуицию чистой самоаффектации как изначальной сущности "я мыслю" и "времени".

Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. GA Bd. 25. F/M 1977. [Далее в тексте - *ФИ* или GA 25].

Ср. "Введение" в *БВ.*

Этому истолкованию роли трансценденции в *КЧР* сопутствует постоянное дистанцирование Хайдеггера от позиции Канта, «не видевшего трансценденции как сущностного состава Dasein» (GA 25, S. 319, 324) и потому просматривавше­го саму перспективу изначальной интерпретации феномена. "Трансценденталь­ным у Канта" Хайдеггер признает «всё, функционирующее в перспективе осу­ществления возможной чистой предметной связи как таковой» (Там же, S. 427).

*КМ,* § 22. Ср. также содержащее in nuce весь замысел истолкования замечание в *ФИ* (S. 425): «Систематическое познание a priori возможно на основе изначаль­ного систематического единства чистой продуктивной способности воображе­ния, т.е. на основе временности. Временность же есть основной состав челове­ческого Dasein; из ее изначальности для Dasein вообще является возможным по­нимание бытия и его определений; на основе временности Dasein конституи­руется разумение бытия вообще. И лишь в силу этого Dasein как экзистирующее может вступать в отношение с сущим, которым оно не является, но вместе с теми с сущим, которое есть оно само».

Об осмыслении Хайдеггером того шага, что он проделывает за Канта см. §§ 31,  
35 *КМ.*

См. Гайденко П., Учение Канта и его экзистенциальная интерпретация // Фило­софия Канта и современность. M 1974 с. 394. "Насилие" в интерпретации, проблема, неоднократно обговариваемая самим Хайдеггером, - необходимая составляющая истолкования, должная по его мнению выступать майевтической процедурой, но не произволом искажающего конструирования. (Ср. замечание Изо Керна о парадигме феноменологической интерпретации текстов у Гуссерля: «В качестве основной проблемы следует понимать не ту, что обозначается "на первых страницах" соответствующего философского произведения, но ту, что выявляется самим ходом исследования. Ведь основная задача философствова­ния состоит как раз в том, чтобы вообще правильно определять свои вопросы.» (Kern, S. 68))

Безусловно, можно отследить определенное методологическое сходство между интерпретацией материала бессознательного в психоанализе Фрейда и герменевтическими процедурами деструкции трансцендентального схематизма к продуктивной способности воображения как стихии изначального времени в истолковании Хайдеггера (в перспективе чего 2-е издание *КЧР* окажется следствием более жестко осуществляемой "цензуры" рассудка). Сам Хайдеггер проводит различение своего типа архэ-телеологического исследования от фрейдовского в своих "Zollikoner Seminare".

О сведении чувственности и рассудка в гуссерлевской интерпретации "Критики" см. Husserl E., M. o. F I 24, S. 32 (1909); В III 10, S. 14 (1921); К III 26, S. 59 (1937). Также - Kern, S. 62.

См. предисловие Хайдеггера к изданию гуссерлевских лекций 1928 г; критичес­кую оценку Хайдеггером феноменологической теории времени в страничной за­метке Хайдеггера *Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage* в сборнике «Phänomenologie - lebendig oder tot?», посвященном 30-ле­тию смерти Гуссерля. О неприятии Гуссерлем хайдегтеровской попытки раскры­тия необходимости вопроса о бытии, в частности - через интерпретацию кан­товской "Критики" исходя из "конечности" разума, см. экскурс "Bemerkung über Husserls Verhältnis zur Seinsfrage" (Kern 1964, S. 188-190).

См. критический разбор Гайденко (1974; с. 394-395). Неожиданное подтвержде­ние плодотворности хайдеггеровской идеи приведения кантонских "элементов чистого познания" к модусам временности мы находим в исследованиях Ч. Пирса, а именно, в его различении бытийных характеристик трех сущностных типов знаков: «Бытие знака-символа отличается от бытия знака-иконы и знака-индекса. Икона имеет такое бытие, которое принадлежит прошедшему опыту. Знак-индекс имеет бытие настоящего опыта. Бытие знака-символа состоит в том действительном факте, что нечто будет испытано, если будут соблюдены определенные условия. [С. S. Peirce's Collected Papers 1-8 (Cambridge, Mass. 1938-52), 4.447]... - Это [бытие знака-символа] - потенциальность; модусом его бытия является esse in futuro. Будущее потенциально, а не актуально [2.158]. - Значение знака-иконы состоит в том, что он подтверждает действительный факт. Что касается значения знака-символа, то он служит созданию мысли, действию *рационально* [курсив наш - О. Н.] и позволяет нам предсказывать будущее» [4.448]. (См. Р. Якобсон: A few remarks on Peirce, pathfinder in the science of lan-guage// Modern Language Notes 92, 1977).

Таким образом, мы видим, что в синтезирующей деятельности языка синтез свершается и внутри его - в знаках как первоэлементах, - причем свершается именно как "подача" модусов времени, которые заключают в себе различные способы работы с языком.

*ФИ,* S. 426-27.

Восходящая к Киркегору идея существенного как повторяющегося получает в  
*БВ* соответствующее развитие в плане разработки характеристик модусов экзистенциального времени (о повторении как выявлении прошлого (Gewesen­sein) в его подлинных возможностях см. *БВ,* §§ 68b, 74).

О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира (Кант И., Сочинения, т. 2. М. 1964). В заглавии немецкого перевода работы (Von der Form der Sinnen- und Verstandes weit und ihren Gründen. Kant, 1. Werke in 6 Bd. Bd. III. Darmstadt 1983. Übersetzung von N. Hinske) латинское 'principiis' пе­редается через 'Gründen', причем сохраняется свойственная оригиналу двой­ственность прочтения: 'основы (принципы) формы' - 'основы (принципы)... мира'.

*БВ,* S. 64.

Хайдеггер постулирует упускание традиционной онтологией принципиальной характеристики Dasein как бытия-в-мире, чему сопутствовало и "проскакивание" (Überspringen) и феномена "мировости" (S. 65). Здесь четко видно, что кри­тический пафос философии Хайдеггера во многом основывается на этой его "интуиции" Dasein как артикулирующего себя из и в *качестве* мира.

*БВ,* S. 88.

*БВ,* S. 15.

Vom Wesen des Grundes (1929) [Далее в тексте - *СО*].Цитируется по изданию Wegmarken. F/M 1976.

Der Satz vom Grund. Pfullingen. 1957.

*Vom Wesen des Grundes.* (Wegmarken:) S. 145-149.

Cp. Hinske, N, *Kants Rede vom Unbedingten und ihre philosophischen Motive.* Philoso­  
phie der Subjektivität? (Hrsg. von H. Baumgarten u. W. Jacobs) Fromman-Holzboog. 1989. S. 265-281.

Критика чистого разума, А 420, В 447 [270].

Wegmarken, S. 157 cл..

Wegmarken, S. 162, 171. Ср. S. 173: «Сущность конечности Dasein раскрывается в трансценденции как свободе к основанию».

Wegmarken, S. 162. Хотя Хайдеггер в одном из примечаний и указывает, что "намеренно удерживается" в своем исследовании от темпоральной интерпрета­ции трансценденции (S. 164), трудно просмотреть, что подобное истолкование, аналогичное экзистенциальной интерпретации модусов времени в *БВ,* без объявлений проводится в *СО.*

Там же, S. 169.

Там же, S. 171.

Там же, S. 375. О "логике сущностного мышления", разрабатываемой Хайдегге­ром, опять-таки, в ходе разбора "основного метафизического понятия" мир в курсе 1929/30 гг. см. Никифоров О., *Хайдеггер па "повороте":* "Основные понятия метафизики". Логос № 8. М. 1997.

1. ………………………………………….

   Kants handschriftliche Nachlass. Bd. V. Metaphysik. (Ges. Schriften her. von der Preuss. Akad. d. Wissenschaften III. 5) 1928. Nr.4892. Cp. B. Erdmann, Reflexi­onen Kants zur kritischen Philosophie. II 217.

   ii более четко развивается через нахождение от различения познания как пред-ставления (Vor-stellen) и как знания-познания как знания основного понятия; ср. W. S. 1935/36 [Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen GA Bd.41] S. 136 ff.

   iii человеческого [↑](#endnote-ref-1)
2. A 19, B 33 (разрядка самого Канта) [49].

   iv Ср. Kr.r.V. B 306; первенство созерцания! Ср. Fortschritte (Meiner) S. 157.

   v в сущности! Ср. § 11! См. также § 15. [↑](#endnote-ref-2)
3. А 320, В 376 f. [220] [↑](#endnote-ref-3)
4. Там же. [↑](#endnote-ref-4)
5. Там же. [↑](#endnote-ref-5)
6. Über die Fortschritte..., a. a. O. S. 312 [↑](#endnote-ref-6)
7. Там же. [↑](#endnote-ref-7)
8. В 72 [68]. [↑](#endnote-ref-8)
9. В 139, 145 [109, 112] [↑](#endnote-ref-9)
10. В 71 [68]. [↑](#endnote-ref-10)
11. В 72 [68].

    \* [Прим. пер.; здесь и далее см. Приложение] [↑](#endnote-ref-11)
12. А 19, В 33 [49]. [↑](#endnote-ref-12)
13. «Чувственное созерцание есть или чистое созерцание (пространство и вре­мя), или эмпирическое созерцание того, что в пространстве и времени через вос­приятие представляется непосредственно как действительное». В 146 f. [112 сл.]. [↑](#endnote-ref-13)
14. А 68, В 93 [77]. [↑](#endnote-ref-14)
15. Ср. I. Kants Logik. Ein Handbuch zur Vorlesungen, her. von G. B. Jäsche. WW (Cass.) VIII. § 17, S. 408.

    vi *Предметность* есть *бытие* (Seyn)! в эмпирическом смысле

    vii не в отношении самостности нечто (des Was), но факта существования неко­его X (des Dass des X)! [↑](#endnote-ref-15)
16. А 235 (заглавие), 249 [180, 188]. [↑](#endnote-ref-16)
17. А 20, В 34 [49]. [↑](#endnote-ref-17)
18. А 89, В 121 [90]. [↑](#endnote-ref-18)
19. В XXVII [45]. [↑](#endnote-ref-19)
20. Kants Opus postumum, dargestellt u. beurteilt v. E. Adickes. 1920, S. 653 (C 551), (курс, автора). [↑](#endnote-ref-20)
21. I. Kant, Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft  
    dürch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. 1790. WW. (Cass.) VI. S. 27. [↑](#endnote-ref-21)
22. А 45, В 62f. [63 сл.]. [↑](#endnote-ref-22)
23. А 373 [244]. [↑](#endnote-ref-23)
24. А 277, В 333 [201]. [↑](#endnote-ref-24)
25. А 51, В 75 [70]. [↑](#endnote-ref-25)
26. А 50, В 74 [69]. [↑](#endnote-ref-26)
27. А 294, В 350 [201]. [↑](#endnote-ref-27)
28. А 51, В 75f. [70]. [↑](#endnote-ref-28)
29. А 15, В 29 [46]. [↑](#endnote-ref-29)
30. А 835, В 863 [463]. [↑](#endnote-ref-30)
31. Ср. выше § 2. [↑](#endnote-ref-31)
32. Письмо к М. Герцу 1781. WW (Cass.) IX, S. 198. [↑](#endnote-ref-32)
33. А 703, В 731 [401].

    viii ср.: трансцендентальная рефлексия как метод критики, А 262f, В 319. [↑](#endnote-ref-33)
34. А XX [16]. [↑](#endnote-ref-34)
35. В XV [20]. [↑](#endnote-ref-35)
36. Ср. выше § 7. [↑](#endnote-ref-36)
37. А 25, В 39 [52]. [↑](#endnote-ref-37)
38. Kants handschriftlicher Nachlass, a. a. O. Bd. V, Nr. 5846. Cp. Erdmann, Reflexionen II, 1038. [↑](#endnote-ref-38)
39. А 32, В 48 [57]; ср. также В 40 [53].

    ix о времени и временном модусе ср. S.S. 1930 [Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie. GA Bd. 31] S. 152 ff.,особенно S. 158 f.; W. S. 1935/36 [Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen. GA Bd. 41] S. 231 ff.; Ср. ниже § 22. [↑](#endnote-ref-39)
40. A 33, В 49 [58]. [↑](#endnote-ref-40)
41. A 33, В 49 [58]. [↑](#endnote-ref-41)
42. A 33, В 49 f. [58]. [↑](#endnote-ref-42)
43. А 34, В 50 [58]. [↑](#endnote-ref-43)
44. Ср. ниже § 35, с. 115 сл. [↑](#endnote-ref-44)
45. Ср. ниже § 34. [↑](#endnote-ref-45)
46. В 73 [68]. [↑](#endnote-ref-46)
47. Logikvorlesung, а. а. О. VIII. § 6, S. 402. [↑](#endnote-ref-47)
48. a. a. O. § 1, Anm 1.S.399. [↑](#endnote-ref-48)
49. а. а. О. Anm 2. [↑](#endnote-ref-49)
50. а. а. О. § 4, S. 401; ср. А 320, В 377 [221]. [↑](#endnote-ref-50)
51. А 68, В 93 [77]. [↑](#endnote-ref-51)
52. Erdmann, Reflexionen II, 554. Kants handschriftlicher Nachlass, a. a. O. Bd. V, Nr. 5051. [↑](#endnote-ref-52)
53. Logikvorlesung, § 20, S. 408.

    x К этому см.: Reich, Klaus, Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. 1932; также мои Vorlesungen u. Übungen 1929-32. [↑](#endnote-ref-53)
54. A 73; B 98 [79]. [↑](#endnote-ref-54)
55. Prolegomena § 21. [↑](#endnote-ref-55)
56. А 76-80, В 102-105 [81-83]; в В обозначается как §10. [↑](#endnote-ref-56)
57. Ср. выше § 7 и § 9. [↑](#endnote-ref-57)
58. А 94 [93]. [↑](#endnote-ref-58)
59. A 76f, В 102 [81]. [↑](#endnote-ref-59)
60. А 78, В 103 [82] (курсив - М. X.). [↑](#endnote-ref-60)
61. А 77, В 103 [81]. [↑](#endnote-ref-61)
62. А 78 f., В 104 [82]. [↑](#endnote-ref-62)
63. А 79, В 104 f. [82]. [↑](#endnote-ref-63)
64. А 79, В 105 [82]. [↑](#endnote-ref-64)
65. А 88, В 121 [90]. [↑](#endnote-ref-65)
66. А 85, В 117 [88]. [↑](#endnote-ref-66)
67. Ср. ниже § 31, с. 97 сл. [↑](#endnote-ref-67)
68. А 92f., В 124f. [91]. [↑](#endnote-ref-68)
69. А 104 [97] (курсив - M. Х.). [↑](#endnote-ref-69)
70. А 104 [97]. [↑](#endnote-ref-70)
71. А 104 [98]. [↑](#endnote-ref-71)
72. А 103 f. [97]. [↑](#endnote-ref-72)
73. А 113[101]. [↑](#endnote-ref-73)
74. А 106 [98].

    xi О правиле ср. Duisburgscher Nachlass 10.(30) [Der Duisburgsche Nachlass und Kants Kritizismus um 1775. Hg. Th. Haering. Tübingen 1910]. [↑](#endnote-ref-74)
75. А 126 [107]. [↑](#endnote-ref-75)
76. А 115-128 [102-108]. [↑](#endnote-ref-76)
77. А 115 [102]. [↑](#endnote-ref-77)
78. А 119 [104]. [↑](#endnote-ref-78)
79. А 124 [106]. [↑](#endnote-ref-79)
80. А 108 [99]. [↑](#endnote-ref-80)
81. А 116 [103] (курсив - М. Х.). [↑](#endnote-ref-81)
82. А 107 [99]. [↑](#endnote-ref-82)
83. А 117 Прим. (курсив Канта) [103]. [↑](#endnote-ref-83)
84. А 118 [103]. [↑](#endnote-ref-84)
85. Там же. [↑](#endnote-ref-85)
86. А 287, В 343f. [205]; ср. "Nachträgliche zur Kritik" (aus Kants Nachlass herausgegeben von B. Erdmann). 1881, S. 45. (109). [↑](#endnote-ref-86)
87. A 249 [l88].

    \*\* [лат. - при, в присутствии] [↑](#endnote-ref-87)
88. А 99 [95]. [↑](#endnote-ref-88)
89. Там же. [↑](#endnote-ref-89)
90. А 119 [104]. [↑](#endnote-ref-90)
91. А 119 [104]. [↑](#endnote-ref-91)
92. А 120 [104]. [↑](#endnote-ref-92)
93. А 99 [95]. [↑](#endnote-ref-93)
94. А 123 [106]. [↑](#endnote-ref-94)
95. А 124 [106]. [↑](#endnote-ref-95)
96. А 124 [106]. - Предложенное Эрдманом и Рилем упразднение "и" лишает в языковом отношении, конечно, нелегкое выражение решающего смысла, согласно которому трансцендентальная способность воображения объеди­няет чистое созерцание само по себе, с одной стороны, и таковое с чистой апперцепцией, с другой. [↑](#endnote-ref-96)
97. А 110 [100] (курсив - М. X.). [↑](#endnote-ref-97)
98. Descartes. Regulae ad directionem ingenii. Opera (ed. Adam et Tannery), tom.X, p. 368 sqq.. [↑](#endnote-ref-98)
99. Ср. выше § 2. [↑](#endnote-ref-99)
100. A 669, B 697 [387]; А 703, В 731 [401]. [↑](#endnote-ref-100)
101. A 85, B 117 [88]. [↑](#endnote-ref-101)
102. А 128 [108].

     ……………………………………………

     …………………………………………….

     159 А 154-58, В 193-97 [134-135].

     xv разделение между субъектно-объектным отношением вообще и формаль­ным и аналитическим суждением; таковые не суть одно и то же; ср. высшее основоположение аналитического суждения и негативное условие любого суждения вообще - W.S. 1935/36 [Die Frage nach dem Ding. GA Bd.41].

     160 A 155, B 195 [134].

     161 A 150 ff., B 189 ff. [132 cл.].

     162 A 154, B 193 f. [134].

     163 А 155, В 194 [134].

     164 Там же (курсив - М. X.).

     xvi Ср. А 216, В 263 [166]. Аналогии как экспоненты; сущность экспоненции! Ср. S. S. 1930 [Vom Wesen der menschlichen Freiheit. GA Bd. 31] S. 152 ff.

     165 A 156 ff., B 195 ff. [135 cл.].

     166 Logikvorlesung § 106, Пр. 2, a. a. O. VIII, S.447; Ср. также В 302 Пр. [184], A 596, В 624, Пр. [353].

     167 А 156, В 195 [135].

     168Там же.

     169Там же (курсив - М. X.).

     170 А 157, В 196 f. [135].

     xvii Ср. А 237 [181]. Основоположения чистого рассудка, как источник любой истины.

     171 А 158, В 197 [135].

     172 Предложенное истолкование высшего синтетического основоположения действенно, поскольку оно одновременно определяет сущность синтетичес­ких суждений a priori и может быть принято во внимание как правильно по­нятое метафизическое положение об основании. - См. Heidegger M., Vom Wesen des Grundes. Festschrift f. E. Husserl (Ergänzungsbd. zu Jahrb. f. philos. u. phänomenolog. Forsch.) 1929, S. 71 ff. [7te Aufl. 1983. S. 15f.].

     173 А 108 f. [99].

     174 А 235 ff., В 294 ff. [180 сл.].

     175 А 250 [189] (Текст, измененный самим Кантом: ср. Nachträge CXXXIV).

     176 А 146, В 185 [130].

     177 Ср. Vom Wesen des Grundes, a. а. О. S. 75 ff. [1983 - S. 11 ff.].

     178 А 247, В 303 [185].

     179 А 845, В 873 [468]. Ср. также употребление названия "онтология" в "Überdie Fortschritte der Metaphysik...".

     180 А 142, В 181 [128].

     181 А 78, В 103 [82].

     182 X. Мерхен в своей марбургской диссертации *(Die Einbildungskraft bei Kant.* 1928) взялся за задачу монографического представления и истолкования того, что Кант говорит о способности воображения в своей *Антропологии, Критике чистого разума, Критике способности суждения* и др. сочинениях и лекциях. Работа появилась в Bd. IX Jahrbuch f. Philos. u. phänomenolog. Forschung. - Наш же труд, сообразно его исключительной ориентации на ключевую проблему обоснования метафизики, ограничивается представлением самого необходимого.

     183 I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. WW (Cass) VIII. § 28 S.54.

     184 Reicke, Lose Blätter aus Kants Nachlass. 1889. S. 103.

     185 Между αΐσθησις и νόησις уже у Аристотеля (De anima G 3) φαντασία выступает посредником

     186 Erdmann, Reflexionen I, 118. Kants handschriftlicher Nachlass, a. a. O. Bd. II, I, Nr. 339. Ср. также Pölitz, I. Kants Vorlesungen über die Metaphysik. 2. Aufl. (подготовленное на основе издания 1821 К. X. Шмидтом), 1924, S. 141.

     187 Anthropologie, а. а. О. VIII, § 28.

     188 Там же.

     189 В 151 [115].

     190 Ср. § 24, с. 66 сл.

     191 А 124 [106] [курсив – М.Х.].

     192 А 78 f., В 104 [82].

     193 Ср. § 6.

     194 А 94 [93] [курсив *-* М. X.].

     195А 115 [102] [курсив *-* М.Х.].

     196 А 78, В 103 [82]. Эксплицитное выделение способности воображения как основной способности должно было находить у современников Канта отзыв в оценке значения этой способности. Так, Фихте, Шеллинг и, по-своему, так­же Якоби приписывали способности воображения существенную роль. Бы­ла ли при этом сущность способности воображения, имеемая в виду Кан­том, опознана, удержана или даже истолкована более изначально - это здесь нет возможности исследовать. Наша интерпретация трансцендентальной способности воображения выросла из другой постановки вопроса и движется как бы в противоположном к интерпретации немецкого идеализ­ма направлении. (Ср. ниже § 35)

     xviii См. выше § 9.

     197 A 94f. [93]. В этом месте Кант четко указывает, что он рассматривает в трансцендентальной эстетике как трансцендентальный синопсис

     198 А 78, В 103 [82].

     199 Erdmann, Reflexionen II, 408. Kants handschriftlicher Nachlass, a. a. O. Bd. V, Nr. 5934. - Адикес читает, с указанием на прочтение Эрдмана - по нашему мнению, неправильное - "объединение" ("Verbindung") вместо "преобразо­вание" ("Vorbildung"). Ср. ниже § 32.

     200 А 291, В 347 [207]. К. Шмидт указывает, что "ens imaginarium" в А стоит  
     тремя строками выше, за "временем".

     201 Reflexionen II, 402. Bd. V, Nr. 5315

     202 А 374 [245].

     203 Лишь при ясном разделении между синопсисом чистого созерцания и синте­зом рассудка возможно прояснить различие между "формой созерцания" и "формальным созерцанием", которое Кант вводит в В 160 [119], § 26 Прим..

     204 А 124 [106].

     205 Ср. выше § 5.

     206 В 133, Прим. [102].

     207 А 126 [107].

     208 А 343, В 401 [231].

     209 А 140, В 179 [128].

     210 А 141, В 180 [128].

     211 А 142, В 181 [128].

     212 А 651, В 679 [379].

     213 А 567 f., В 595f. [341].

     214 А 832, В 860 [462]. [Ср.: Vom Wesen des Grundes. 7Aufl., 1983 S. 30f.].

     215A 570, B 598 [342].

     216 Там же.

     217Über die Fortschritte der Metaphysik..., a. a. O. VIII, S.243.

     218A 474, B 502 [299].

     219 A 800, B 828 [447].

     220 Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. WW (Cass.) VI, S. 166.

     221 Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2. Aufl.WW (Cass.) IV, S. 257 (Anm.)

     222 Kritik der praktischen Vernunft, I. Teil, l. Buch, 3. Hauptstück. WW (Cass) V, S. 79 ff.

     223 а. а. О. S. 84.

     xix Конечно, это будет верным лишь для того, кто признает, что Кант когда-либо *подходил* к трансцендентальной способности воображения; ведь *лишь тогда* возможен и *отход.* Ср. *Критику способности суждения,* § 59 - и здесь истолкование вполне подтверждается, и вновь *отступление* (но в каком смысле!).

     224 Ср. выше §§ 24 и 25.

     225 А 94 [93].

     226 А 115 [102].

     227 А 78, В 103 [82].

     228 Ср. Nachträge XLI.

     xx С исключением способности воображения различение чувственности и рассудка становится однозначнее и четче, λόγος получает бóльшие права, но как трансцендентальный, т.е. все-таки как всегда связанный с созерца­нием. Предметность предметов определеннее увязывается с "я объединяю", достоверность окончательнее устанавливается в качестве первично ис­комого метафизики (бытие и мышление). Теперь (при строгом отделении чувственности (созерцания) от рассудка) исключается возможность, сделать каким-либо образом вообще понятным их необходимое единство - их со­вместность и соотнесенность.

     Мы заполучили их как два отдельных блока, но это как раз и не является смыс­лом и целью исследования, которым должна быть даже теория "познания". И если так, то единство обеих способностей (*возможность* единства) долж­но быть понято или, по крайней мере, стать проблемой. Разделение есть лишь первая основная задача.

     229 См. ниже, с. 96 сл.

     230В 130 [95].

     231Там же.

     232В 135 [103].

     233В 140, 153 [110, 116].

     234В 152 [115].

     235В 154 [116].

     236 В 162 Пр. [120].

     237 В 151 [115].

     238 Там же.

     239 А XVI ff. [14].

     240 Там же.

     241 А 98 [95].

     242 В 33 [49].

     xxi т. к. рассудок и суждение (ср. § 19) с самого начала понимаются трансцендентально, т.е. как связанные *с созерцанием*

     243 Über die Fortschritte der Metaphysik..., a. a. O. VIII, S. 312.

     244 Ср. выше § 28.

     245 В 291 [179].

     246 Pölitz, Vorlesungen über die Metaphysik, a. a. O. S. 88; cp. S. 83.

     247 A 95 ff. [94 сл.].

     247а А 98 [95].

     248 А 98-100 [95-96].

     249А 120 [104]. Ср. с примечанием в тексте.

     250 А 100-102 [96-97].

     251 А 102 [97].

     252 Кант говорит (А 102 [97]): «Репродуктивный синтез способности воображе­ния принадлежит к трансцендентальным деяниям души». Конечно, здесь Кант называет не трансцендентальную способность воображения, но эмпи­рическое, сообразное обыденному пониманию репродуктивное воображе­ние. Однако, если заимствовать "эмпирическое" значение репродуктивного, то приведенное предложение становится бессмысленным. Потому Риль ("Корректуры к Канту"; Kantstudien V (1901), S. 268) предлагает писать "продуктивное" вместо "репродуктивное". Этим устраняется предполагае­мая смысловая противоречивость, но одновременно и весь смысл, который Кант желает выразить этим предложением. Ибо следует показать именно то, что продуктивная, т.е. чистая, способность воображения является чисто репродуктивной, делая репродукцию вообще возможной. Вставка "продук­тивного" лишь тогда осмысленна, когда она не заменяет "репродуктивное", но уточняет таковое. В целостной же связи это является излишним. И если улучшение все-таки должно быть произведено, то необходимо писать "чи­стый репродуктивный синтез".

     253А 102 [97].

     254А 102 [97].

     255А 103-110 [97-100].

     256А 551, В 579 [333].

     257А 152, В 191 [133].

     258 А 152 f., В 192 [133].

     259А 103 [97].

     260 А 103 [97].

     261 А 126 [107].

     262А 35, В 51 [59].

     263 А 77, В 102 [81].

     264 См. §§4 и 5.

     265 В 67 [66].

     266 Там же. - Предлагаемое изменение "ее представления" на "свое представле­ние", лишает текст самого существенного. "Ее" должно означать не то, что представление есть представление души, но то, что в душу положенное представливание пред-ставляет "чистые отношения" череды *последова­тельности* "теперь" как таковой и позволяет им стать воспринимаемыми.

     267 А 123 [106].

     268 А 143, В 183 [129].

     269 А 182, В 224 f. [149].

     270 А 348 ff., В 406 ff*.* [233].

     271 См. выше § 33 с. То, что Кант колеблется в вынесении суждения о слове "одновременно", показывает следующее место из диссертации 1770 г.: «Никто до сих пор не мог вывести и объяснить понятие времени с помощью разума; более того, самый закон противоречия предполагает его и кладет его в основу в качестве условия. В самом деле, *А* и *не-А противоречат* друг другу, только если они мыслятся одновременно (т.е. в одно и то же время) [simul (h. e. tempore eodem)] об *одном и том же,* а друг *после* друга (в различное время) они могут *принадлежать* одному и тому же. Отсюда возможность изменений мыслится только во времени, и не время мыслится через изменения, а наоборот». De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, § 14, 5 WW (Cass) II, S. 417. [Кант, И.: Сочинения в 6 тт., т. 2. М. 1964. сс. 401-402] - Кант доказывает здесь невозможность "рационального" выве­дения времени, т.е. его созерцательный характер, через указание на то, что всякое "ratio", да и основоположение мышления вообще, предполагает "время". Правда, при этом остается неясным, какое "временное" значение имеет "tempore eodem". Если оно значит "в то же теперь", оказывается пра­вым Моисей Мендельсон, когда он в письме к Канту (25. XII. 1770), ссыла­ясь на приведенное место, пишет: «Полагаю, что условие eodem tempore не должно быть столь необходимым для закона противоречия. Поскольку это есть один и тот же субъект, невозможно высказывать о нем *А* и *не-А* и в различное время, ведь для понятия невозможного не требуется большего, чем тождественный субъект двух предикатов *А* и *не-А.* Можно сказать и так: impossible est non A praedicatum de subjecto A». (Kant WW (Cass) IX, S. 93)

     xxii cp. W. S. 1935/36 [Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendenta­len Grundsätzen. GA Bd. 41] S. 175 f.

     272 А 101 [96].

     273 В 288 ff. [177 сл.].

     274 В 291 [179].

     275 Ср. выше § 22, с. 59 сл.

     276 Über eine Entdeckung..., а. а. О. VI, S. 71.

     277Ср. § 26.

     278A 804f., B 832f. [449].

     279 WW (Cass.) VIII, S. 343.

     280 Там же. S. 344.

     281 Ср. Мах Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos 1928, S. 13.

     282 Cp. Zur Idee des Menschen. Abhandlungen u. Aufsätze. Bd. I. 1915, S. 319. Bо  
     2-ом и 3-ем (1927) изданиях тома объединены под названием Vom Umsturz  
     der Werte (WW III, S. 173).

     283 Там же. S. 324 (WWIII, S. 175).

     284 Cp. Die Stellung des Menschen im Kosmos.

     285 А 703, В 731 401].

     286 Там же.

     287 Ср. выше 2-й раздел.

     xxiii Ср. S. S. 1930 [Der Anfang der abendländischen Philosophie. GA Bd. 35].

     288 Ср. Аристотель, Физика 4, 203b 15. - Кант в *Критике чистого разума* (А 845, В 873 [467]) также говорит о "физиологии чистого разума".

     289 Ср. Vom Wesen des Grundes, I Abt..

     xxiv в смысле трансцендентальной постановки вопроса

     290 Wissenschaft der Logik. WW Bd. III, S.78 f.

     xxv здесь-бытие не есть нечто из "сущего" в онтическом смысле

     291 WW (Cass.) IX, S. 198.

     292 Ср. *Бытие и время.*

     293 Для конкретного понимания этого и следующего параграфов необходимо изучение [I части] *Бытия и времени. -* Мы воздерживаемся здесь от ответа на известную нам критику этого произведения. Она - в той мере, в какой эти довольно пестрые "возражения" вообще движутся в плоскости пробле­матики самого исследования - требует отдельной публикации.

     294 В XXXIV [27].

     295 А 244, В 302 [184].

     296 Wissenschaft der Logik. Einleitung. WW Bd. III, S.35 f.

     \*\*\* [И то что издревле, и ныне, и всегда составляло предмет исканий и всегда рождало затруднения, - вопрос о том, что такое сущее... (См. Аристотель, Метафизика. М.-Л. 1934, с.113-114)]. [↑](#endnote-ref-102)
103. Kant und das Problem der Metaphysik. Verlag von Fr. Cohen (издательство, полу­чившее широкую известность под именем Vittorio Klostermann. Последнее (пятое) издание этой книги Хайдеггера, по которому нами далее и даются ссылки *(КМ,* S. ... (при ссылках на настоящий перевод - *КМ,* с. ...), в частности, на материалы "Давосских докладов" и связанной с ними полемикой Хайдеггера с Кассирером, вышло в 1991 году). [↑](#endnote-ref-103)
104. См. Davoser Disputationen Хайдеггера с Кассирером (Ibid. S. 275). [↑](#endnote-ref-104)
105. Причина отсутствия ссылок на лекции WS 1925/26 (Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Bd. 21) составляет проблему отдельного исследования. Ведь по мнению издателя Bd. 21 Вальтера Бимеля, лекции содержат "основу позднейшей работы *Kaнm и проблема метафизики,* причем отдельные ходы мысли разработаны там более детально, чем в позднейшем произведении" (S. 417). О значимости "противостояния с Кантом" для становления философии раннего Хайдеггера свидетельствует и неоднократность выбора им различных аспектов кантовской философии в качестве тем его семинаров и курсов лекций: "О *Пролегоменах* Канта" (сем., зимний семестр (з/с) 1915/16 (первый семестр  
     преподавания Хайдеггера)), "Религия в пределах только разума" (летний се­местр (л/с) 1923; совместный с Эббингаусом коллоквиум по теологическим основам философии Канта), "Критика чистого разума" (з/с 1925/26; параллельные курсу "Логики" занятия по "феноменологическому прочтению" источника (По свидетельству самого Хайдеггера (письмо к Ясперсу от 10.12.1925), именно в это время им была обретена ясность о возможности феноменологического истолкования главы о схематизме "Критики")), конечно же, лекции "Феноменологическая интерпретация *Критики чистого разума"* (з/с  
     1927/28), (уже фрайбургский) семинар по "Основоположению метафизики нравов" (з/с 1928/29; "феноменологическое прочтение").

     Как на дополняющие и развивающие замысел исследования о Канте Хайдеггер указывает на свои работы *О существе основания* (1929) (Предисловие I), *Тезис Канта о бытии* (1963) (большинство основных положений которой было представлено уже в курсе 1927 г. "Основные проблемы метафизики" (Bd. 24. F/M 1975). См. особо §§7, 8, 13, 14), *Вопрос о вещи. К учению Канта о трансценден­тальных основоположениях.* (1962) (Примечание к 3-му изданию). [↑](#endnote-ref-105)
106. См. критику в рецензиях Cassirer, *Kant und das Problem der Metaphysik. Be­  
     merkungen zu M. Heideggers Kantinterpretation* Kantstudien XXXVI, Heft 1/2, 1931;  
     Levy, H., *Heideggers Kantinterpretation.* Logos XXI. 1932; Odebrecht: Blätter f. deut­  
     sche Philosophie. V, l 1931/32. [↑](#endnote-ref-106)
107. См. *Предисловие* Хайдеггера ко 2-му изданию. (Ср. М. Хайдеггер "Время и  
     бытие" (М. 1993) с. 427, где В. Бибихин в примечании к "Из диалога о языке"  
     приводит разъяснение к слову "Gespräch": "Gespräch (диалог) понимается не как  
     беседа двух или более лиц, а как вступление в отношение к языку (Sprache)".) [↑](#endnote-ref-107)
108. Ср. *Тезис Канта о бытии,* где Хайдеггер призывает «продуманно прислушаться к традиции, не замыкаясь в прошлом, но думая о современности». [↑](#endnote-ref-108)
109. Ср. Е. Ознобкииа "К хайдеггеровской интерпретации философии Канта" (Историко-философский ежегодник-89. М 1989. С. 126 сл.). [↑](#endnote-ref-109)
110. Резюме которых публикуется в 4-м и 5-м изданиях *КМ* в качестве приложения. [↑](#endnote-ref-110)
111. См. Levy (1932), S. 2. Рецензент вскрывает в хайдеггеровском исследовании множественные нарушения канона филологического прочтения: от фундаменталь­ного petitio principii (феноменологизации "Критики", подмены проблематики "чистого разума" проблематикой "конечного Dasein"), необоснованного гипотетизма и выборочности истолкования («представлению единства рецептивности и спонтанности в А 77, В 103 противоречит § 24 2-го издания - "О применении категорий к предметам чувств вообще"» (S. 28)), до умышленной "терминологи­ческой дивергенции", методически используемой Хайдеггером для провокации выявления новых смыслов в кантовских терминах. [↑](#endnote-ref-111)
112. Levy (1932), S. 6 f.. О характерности этого подхода ср. интерпретацию термина "трансцендентальный" у Гуссерля (признававшего значимость кантовской философии для формирования собственной феноменологии и обозначения ее как трансцендентальной (около 1908 г. (Kern, Iso: Kant und Husserl. Den Haag 1964. S. 31)) в его определении трансцендентального исследования как "феноменоло­гического прояснения смысла любой вне сознания существующей реалии (jedes An-sich-seins)" средствами интенционального анализа, соответствующего кантовской субъективной дедукции (Hua V, S. 153 <1930>). Так, уже в записях Гуссерля 1906-7 гг. "трансцендентальное исследование априорных принципов" характеризовалось их приведением в рефлексии к "первичным источникам", "к возможности значимости вообще". <М.о. F I 10, S. 96-98> (Цит. по Kern, S. 179ff.). Об отношении Гуссерля к Канту см. также Мотрошилова, Н., *Гуссерль и Кант: проблема трансцендентальной философии* (В: Философия Канта и совре­менность. M 1974. Особо - сс. 335, 347, 358). О связи хайдеггеровской интерпре­тации Канта с гуссерлевской см. "Феноменологическая интерпретация *Критики чистого разума"* (GA 25, S. 431). [↑](#endnote-ref-112)
113. Davoser Disputationen, S. 293-294. Признавая правомерность развиваемой Хайдеггером проблематики, Кассирер тем не менее обращает против его интерпре­тации в *КМ* ряд возражений, согласно заметкам Хайдеггера ("О критике Одебрехта и Кассирера") «опасных именно тем, что они *частично* правильны» (S. 301). На критику Кассирера Хайдеггер отвечает скорее обращенными к себе же вопросами: «Почему Кассирера не удовлетворяет избранный мною путь?

     1. возможно развивать и обосновывать *проблему метафизики* иначе?
     2. Кант фактически не следует этому пути?
     3. или спорным является лишь то, *насколько глубоко* он *осознавал* это как свой  
        *замысел"?*

     Относительно 3-го пункта я готов признать, что моей интерпретации присущи насильственность и тенденциозность (gewaltsam und übersteigernd), но лишь при положительном ответе на вопросы (1) и (2)!!

     Ведь искомым является Кант - и *проблема* метафизики!» (S. 301-302).

     [↑](#endnote-ref-113)
114. Лекции з/с 1925-26 г. (Logik. Die Frage nach der Wahrheit. GA 21. [Далее в тексте -"Логика" или GA 21]) содержат разбор Хайдеггером возможностей философ­ской логики в противоположность ограниченности логики традиционной. Ло­гика представляется дисциплиной, направленной на разрешение "вопроса об ис­тине", причем критикуется классическое, восходящее к Аристотелю (глава Θ 10 "Метафизики"), понимание истины как "соответствия интеллекта и вещи" (I часть "Лекций"). В предлагаемой во II части интерпретации функции времени в *Критике чистого разума* через показ временного характера синтетической дея­тельности познания делается попытка развернуть вопрос об истине в горизонте экзистенциального анализа человеческого существования. Тем самым "Логика" подходит к постановке вопроса о бытии через анализ суждения как структуры языка, направленного на достижение "истины" как способа открытия бытия. [↑](#endnote-ref-114)
115. См. критические замечания Хайдеггера по поводу попыток Гуссерля философствовать "от лица Бога" (GA 21. S. 267). [↑](#endnote-ref-115)
116. Которую Хайдеггер также называет "феноменологической", поскольку "мы в  
     ней продвигаемся к тому, что Кант имплицитно должен был иметь в виду". (Там же. S. 313). [↑](#endnote-ref-116)
117. "Истинность находится не в предмете, поскольку он созерцается, а в суждении о предмете, поскольку он мыслится. ... в согласии с законами рассудка заключается формальная сторона всякой истины. (В 350 [208-9]) [↑](#endnote-ref-117)
118. См. *Тезис Канта о бытии.* Хайдеггер М., Время и бытие. М. 1993. С. 378-380. [↑](#endnote-ref-118)
119. По завершению вводного рассмотрения, далее в "Логике", как и в *КМ,* Хайдег­гер без оговорок ограничивает свой истолковывающий анализ феноменом времени, которое, очевидно, более соответствует целям его экзистенциально-он­тологической интерпретации (ср. GA 21. S. 251, 376). [↑](#endnote-ref-119)
120. Тезис Хайдеггера, косвенно подтверждаемый в примечании Канта к § 26 "Трансцендентальной дедукции" (В 161 [120]), где он разводит значение пространства как "формы созерцания", "только дающей многообразие", и как "формального созерцания", "дающего единство представления". См. также GA 25, § 9. [↑](#endnote-ref-120)
121. Хайдеггер определяет "изначальную самоаффектацию души" как "предварительное нетематическое обращение внимания на ..., в котором оно как раз относится к бесконечно данной величинности, т.е. ко времени" (GA 21. S. 339), раскрывая в кантовской оговорке - "Setzen ihrer Vorstellung" (B 67 [66]), интерпретируемой им не в традиционном смысле "полагания представления души", но как "полагание представляемого в созерцании как способе представ­ления" (ср. с прим. на S. 191 (§ 34) работы *КМ) -* смутную кантовскую интуицию чистой самоаффектации как изначальной сущности "я мыслю" и "времени". [↑](#endnote-ref-121)
122. Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. GA Bd. 25. F/M 1977. [Далее в тексте - *ФИ* или GA 25]. [↑](#endnote-ref-122)
123. Ср. "Введение" в *БВ.* [↑](#endnote-ref-123)
124. Этому истолкованию роли трансценденции в *КЧР* сопутствует постоянное дистанцирование Хайдеггера от позиции Канта, «не видевшего трансценденции как сущностного состава Dasein» (GA 25, S. 319, 324) и потому просматривавше­го саму перспективу изначальной интерпретации феномена. "Трансценденталь­ным у Канта" Хайдеггер признает «всё, функционирующее в перспективе осу­ществления возможной чистой предметной связи как таковой» (Там же, S. 427). [↑](#endnote-ref-124)
125. *КМ,* § 22. Ср. также содержащее in nuce весь замысел истолкования замечание в *ФИ* (S. 425): «Систематическое познание a priori возможно на основе изначаль­ного систематического единства чистой продуктивной способности воображе­ния, т.е. на основе временности. Временность же есть основной состав челове­ческого Dasein; из ее изначальности для Dasein вообще является возможным по­нимание бытия и его определений; на основе временности Dasein конституи­руется разумение бытия вообще. И лишь в силу этого Dasein как экзистирующее может вступать в отношение с сущим, которым оно не является, но вместе с теми с сущим, которое есть оно само». [↑](#endnote-ref-125)
126. Об осмыслении Хайдеггером того шага, что он проделывает за Канта см. §§ 31,  
     35 *КМ.* [↑](#endnote-ref-126)
127. См. Гайденко П., Учение Канта и его экзистенциальная интерпретация // Фило­софия Канта и современность. M 1974 с. 394. "Насилие" в интерпретации, проблема, неоднократно обговариваемая самим Хайдеггером, - необходимая составляющая истолкования, должная по его мнению выступать майевтической процедурой, но не произволом искажающего конструирования. (Ср. замечание Изо Керна о парадигме феноменологической интерпретации текстов у Гуссерля: «В качестве основной проблемы следует понимать не ту, что обозначается "на первых страницах" соответствующего философского произведения, но ту, что выявляется самим ходом исследования. Ведь основная задача философствова­ния состоит как раз в том, чтобы вообще правильно определять свои вопросы.» (Kern, S. 68))

     Безусловно, можно отследить определенное методологическое сходство между интерпретацией материала бессознательного в психоанализе Фрейда и герменевтическими процедурами деструкции трансцендентального схематизма к продуктивной способности воображения как стихии изначального времени в истолковании Хайдеггера (в перспективе чего 2-е издание *КЧР* окажется следствием более жестко осуществляемой "цензуры" рассудка). Сам Хайдеггер проводит различение своего типа архэ-телеологического исследования от фрейдовского в своих "Zollikoner Seminare". [↑](#endnote-ref-127)
128. О сведении чувственности и рассудка в гуссерлевской интерпретации "Критики" см. Husserl E., M. o. F I 24, S. 32 (1909); В III 10, S. 14 (1921); К III 26, S. 59 (1937). Также - Kern, S. 62. [↑](#endnote-ref-128)
129. См. предисловие Хайдеггера к изданию гуссерлевских лекций 1928 г; критичес­кую оценку Хайдеггером феноменологической теории времени в страничной за­метке Хайдеггера *Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage* в сборнике «Phänomenologie - lebendig oder tot?», посвященном 30-ле­тию смерти Гуссерля. О неприятии Гуссерлем хайдегтеровской попытки раскры­тия необходимости вопроса о бытии, в частности - через интерпретацию кан­товской "Критики" исходя из "конечности" разума, см. экскурс "Bemerkung über Husserls Verhältnis zur Seinsfrage" (Kern 1964, S. 188-190). [↑](#endnote-ref-129)
130. См. критический разбор Гайденко (1974; с. 394-395). Неожиданное подтвержде­ние плодотворности хайдеггеровской идеи приведения кантонских "элементов чистого познания" к модусам временности мы находим в исследованиях Ч. Пирса, а именно, в его различении бытийных характеристик трех сущностных типов знаков: «Бытие знака-символа отличается от бытия знака-иконы и знака-индекса. Икона имеет такое бытие, которое принадлежит прошедшему опыту. Знак-индекс имеет бытие настоящего опыта. Бытие знака-символа состоит в том действительном факте, что нечто будет испытано, если будут соблюдены определенные условия. [С. S. Peirce's Collected Papers 1-8 (Cambridge, Mass. 1938-52), 4.447]... - Это [бытие знака-символа] - потенциальность; модусом его бытия является esse in futuro. Будущее потенциально, а не актуально [2.158]. - Значение знака-иконы состоит в том, что он подтверждает действительный факт. Что касается значения знака-символа, то он служит созданию мысли, действию *рационально* [курсив наш - О. Н.] и позволяет нам предсказывать будущее» [4.448]. (См. Р. Якобсон: A few remarks on Peirce, pathfinder in the science of lan-guage// Modern Language Notes 92, 1977).

     Таким образом, мы видим, что в синтезирующей деятельности языка синтез свершается и внутри его - в знаках как первоэлементах, - причем свершается именно как "подача" модусов времени, которые заключают в себе различные способы работы с языком. [↑](#endnote-ref-130)
131. *ФИ,* S. 426-27. [↑](#endnote-ref-131)
132. Восходящая к Киркегору идея существенного как повторяющегося получает в  
     *БВ* соответствующее развитие в плане разработки характеристик модусов экзистенциального времени (о повторении как выявлении прошлого (Gewesen­sein) в его подлинных возможностях см. *БВ,* §§ 68b, 74). [↑](#endnote-ref-132)
133. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира (Кант И., Сочинения, т. 2. М. 1964). В заглавии немецкого перевода работы (Von der Form der Sinnen- und Verstandes weit und ihren Gründen. Kant, 1. Werke in 6 Bd. Bd. III. Darmstadt 1983. Übersetzung von N. Hinske) латинское 'principiis' пе­редается через 'Gründen', причем сохраняется свойственная оригиналу двой­ственность прочтения: 'основы (принципы) формы' - 'основы (принципы)... мира'. [↑](#endnote-ref-133)
134. *БВ,* S. 64. [↑](#endnote-ref-134)
135. Хайдеггер постулирует упускание традиционной онтологией принципиальной характеристики Dasein как бытия-в-мире, чему сопутствовало и "проскакивание" (Überspringen) и феномена "мировости" (S. 65). Здесь четко видно, что кри­тический пафос философии Хайдеггера во многом основывается на этой его "интуиции" Dasein как артикулирующего себя из и в *качестве* мира. [↑](#endnote-ref-135)
136. *БВ,* S. 88. [↑](#endnote-ref-136)
137. *БВ,* S. 15. [↑](#endnote-ref-137)
138. Vom Wesen des Grundes (1929) [Далее в тексте - *СО*].Цитируется по изданию Wegmarken. F/M 1976. [↑](#endnote-ref-138)
139. Der Satz vom Grund. Pfullingen. 1957. [↑](#endnote-ref-139)
140. *Vom Wesen des Grundes.* (Wegmarken:) S. 145-149. [↑](#endnote-ref-140)
141. Cp. Hinske, N, *Kants Rede vom Unbedingten und ihre philosophischen Motive.* Philoso­  
     phie der Subjektivität? (Hrsg. von H. Baumgarten u. W. Jacobs) Fromman-Holzboog. 1989. S. 265-281. [↑](#endnote-ref-141)
142. Критика чистого разума, А 420, В 447 [270]. [↑](#endnote-ref-142)
143. Wegmarken, S. 157 cл.. [↑](#endnote-ref-143)
144. Wegmarken, S. 162, 171. Ср. S. 173: «Сущность конечности Dasein раскрывается в трансценденции как свободе к основанию». [↑](#endnote-ref-144)
145. Wegmarken, S. 162. Хотя Хайдеггер в одном из примечаний и указывает, что "намеренно удерживается" в своем исследовании от темпоральной интерпрета­ции трансценденции (S. 164), трудно просмотреть, что подобное истолкование, аналогичное экзистенциальной интерпретации модусов времени в *БВ,* без объявлений проводится в *СО.*  [↑](#endnote-ref-145)
146. Там же, S. 169. [↑](#endnote-ref-146)
147. Там же, S. 171. [↑](#endnote-ref-147)
148. Там же, S. 375. О "логике сущностного мышления", разрабатываемой Хайдегге­ром, опять-таки, в ходе разбора "основного метафизического понятия" мир в курсе 1929/30 гг. см. Никифоров О., *Хайдеггер па "повороте":* "Основные понятия метафизики". Логос № 8. М. 1997. [↑](#endnote-ref-148)
149. Так, отсутствующий у Канта термин *Hinnehmen* передается во французском переводе как röceptivite (87). Перевод слов образованных от глагола hinnehmen (-брать, взять, претерпевать, принимать, примириться; в общем смысле "непротивящегося принятия" - sich etwas gefallen lassen) из-за обилия в хайдеггеровском дискурсе глаголов с близким значением "движения принятия" (wahrnehmen, annehmen, empfangen etc.) не может быть однозначным, но преимущественно совершается переводчиком через "вос (-)принимать" (с производным "воспринятие"). Ср. во французском переводе передачу "Hinneh­men" через "intuition receptive", "acte receptive" (p. 228-29).

     Субстантив от "entstehen" (возникать, происходить) - *Ent-stand* ("вос-стание") передается французскими переводчиками описательно: "сущее в творении" - "еn tant que creation" (p. 92); *entgegenstehen ("пред-*стоять";соотв., сложное *Cegenste-henlassen* как "*пред*-оставление", в смысле разрешающего выявления предметно-противостоящим) - "s'ob-jeter" (с "ob-jectivation" в качестве субстантива) (р. 129). (Ср. лат. Objicio - бросаю вперед, противопоставляю); *Versinnlichung* (пресуществление чувственным) как "transposition sensible" (p. 149); *Sich-Zuwen-dung* (себя-обращение) как "la orientation prealable" (соотв. глагол *sich zwenden -* "se tourner vers...") (p. 148); *Darstellung* ((наглядное) предъявление, изображение) как presentation (p. 157); *Hinausstand zu...* (утверждение себя вовне) как "un acte de s'ex-poser ä..." (p. 176). [↑](#footnote-ref-1)
150. Kant und das Problem der Metaphysik. Verlag von Fr. Cohen (издательство, полу­чившее широкую известность под именем Vittorio Klostermann. Последнее (пятое) издание этой книги Хайдеггера, по которому нами далее и даются ссылки *(КМ,* S. ... (при ссылках на настоящий перевод - *КМ,* с. ...), в частности, на материалы "Давосских докладов" и связанной с ними полемикой Хайдеггера с Кассирером, вышло в 1991 году). [↑](#endnote-ref-149)
151. См. Davoser Disputationen Хайдеггера с Кассирером (Ibid. S. 275). [↑](#endnote-ref-150)
152. Причина отсутствия ссылок на лекции WS 1925/26 (Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Bd. 21) составляет проблему отдельного исследования. Ведь по мнению издателя Bd. 21 Вальтера Бимеля, лекции содержат "основу позднейшей работы *Kaнm и проблема метафизики,* причем отдельные ходы мысли разработаны там более детально, чем в позднейшем произведении" (S. 417). О значимости "противостояния с Кантом" для становления философии раннего Хайдеггера свидетельствует и неоднократность выбора им различных аспектов кантовской философии в качестве тем его семинаров и курсов лекций: "О *Пролегоменах* Канта" (сем., зимний семестр (з/с) 1915/16 (первый семестр  
     преподавания Хайдеггера)), "Религия в пределах только разума" (летний се­местр (л/с) 1923; совместный с Эббингаусом коллоквиум по теологическим основам философии Канта), "Критика чистого разума" (з/с 1925/26; параллельные курсу "Логики" занятия по "феноменологическому прочтению" источника (По свидетельству самого Хайдеггера (письмо к Ясперсу от 10.12.1925), именно в это время им была обретена ясность о возможности феноменологического истолкования главы о схематизме "Критики")), конечно же, лекции "Феноменологическая интерпретация *Критики чистого разума"* (з/с  
     1927/28), (уже фрайбургский) семинар по "Основоположению метафизики нравов" (з/с 1928/29; "феноменологическое прочтение").

     Как на дополняющие и развивающие замысел исследования о Канте Хайдеггер указывает на свои работы *О существе основания* (1929) (Предисловие I), *Тезис Канта о бытии* (1963) (большинство основных положений которой было представлено уже в курсе 1927 г. "Основные проблемы метафизики" (Bd. 24. F/M 1975). См. особо §§7, 8, 13, 14), *Вопрос о вещи. К учению Канта о трансценден­тальных основоположениях.* (1962) (Примечание к 3-му изданию). [↑](#endnote-ref-151)
153. См. критику в рецензиях Cassirer, *Kant und das Problem der Metaphysik. Be­  
     merkungen zu M. Heideggers Kantinterpretation* Kantstudien XXXVI, Heft 1/2, 1931;  
     Levy, H., *Heideggers Kantinterpretation.* Logos XXI. 1932; Odebrecht: Blätter f. deut­  
     sche Philosophie. V, l 1931/32. [↑](#endnote-ref-152)
154. См. *Предисловие* Хайдеггера ко 2-му изданию. (Ср. М. Хайдеггер "Время и  
     бытие" (М. 1993) с. 427, где В. Бибихин в примечании к "Из диалога о языке"  
     приводит разъяснение к слову "Gespräch": "Gespräch (диалог) понимается не как  
     беседа двух или более лиц, а как вступление в отношение к языку (Sprache)".) [↑](#endnote-ref-153)
155. Ср. *Тезис Канта о бытии,* где Хайдеггер призывает «продуманно прислушаться к традиции, не замыкаясь в прошлом, но думая о современности». [↑](#endnote-ref-154)
156. Ср. Е. Ознобкииа "К хайдеггеровской интерпретации философии Канта" (Историко-философский ежегодник-89. М 1989. С. 126 сл.). [↑](#endnote-ref-155)
157. Резюме которых публикуется в 4-м и 5-м изданиях *КМ* в качестве приложения. [↑](#endnote-ref-156)
158. См. Levy (1932), S. 2. Рецензент вскрывает в хайдеггеровском исследовании множественные нарушения канона филологического прочтения: от фундаменталь­ного petitio principii (феноменологизации "Критики", подмены проблематики "чистого разума" проблематикой "конечного Dasein"), необоснованного гипотетизма и выборочности истолкования («представлению единства рецептивности и спонтанности в А 77, В 103 противоречит § 24 2-го издания - "О применении категорий к предметам чувств вообще"» (S. 28)), до умышленной "терминологи­ческой дивергенции", методически используемой Хайдеггером для провокации выявления новых смыслов в кантовских терминах. [↑](#endnote-ref-157)
159. Levy (1932), S. 6 f.. О характерности этого подхода ср. интерпретацию термина "трансцендентальный" у Гуссерля (признававшего значимость кантовской философии для формирования собственной феноменологии и обозначения ее как трансцендентальной (около 1908 г. (Kern, Iso: Kant und Husserl. Den Haag 1964. S. 31)) в его определении трансцендентального исследования как "феноменоло­гического прояснения смысла любой вне сознания существующей реалии (jedes An-sich-seins)" средствами интенционального анализа, соответствующего кантовской субъективной дедукции (Hua V, S. 153 <1930>). Так, уже в записях Гуссерля 1906-7 гг. "трансцендентальное исследование априорных принципов" характеризовалось их приведением в рефлексии к "первичным источникам", "к возможности значимости вообще". <М.о. F I 10, S. 96-98> (Цит. по Kern, S. 179ff.). Об отношении Гуссерля к Канту см. также Мотрошилова, Н., *Гуссерль и Кант: проблема трансцендентальной философии* (В: Философия Канта и совре­менность. M 1974. Особо - сс. 335, 347, 358). О связи хайдеггеровской интерпре­тации Канта с гуссерлевской см. "Феноменологическая интерпретация *Критики чистого разума"* (GA 25, S. 431). [↑](#endnote-ref-158)
160. Davoser Disputationen, S. 293-294. Признавая правомерность развиваемой Хайдеггером проблематики, Кассирер тем не менее обращает против его интерпре­тации в *КМ* ряд возражений, согласно заметкам Хайдеггера ("О критике Одебрехта и Кассирера") «опасных именно тем, что они *частично* правильны» (S. 301). На критику Кассирера Хайдеггер отвечает скорее обращенными к себе же вопросами: «Почему Кассирера не удовлетворяет избранный мною путь?

     1. возможно развивать и обосновывать *проблему метафизики* иначе?
     2. Кант фактически не следует этому пути?
     3. или спорным является лишь то, *насколько глубоко* он *осознавал* это как свой  
        *замысел"?*

     Относительно 3-го пункта я готов признать, что моей интерпретации присущи насильственность и тенденциозность (gewaltsam und übersteigernd), но лишь при положительном ответе на вопросы (1) и (2)!!

     Ведь искомым является Кант - и *проблема* метафизики!» (S. 301-302).

     [↑](#endnote-ref-159)
161. Лекции з/с 1925-26 г. (Logik. Die Frage nach der Wahrheit. GA 21. [Далее в тексте -"Логика" или GA 21]) содержат разбор Хайдеггером возможностей философ­ской логики в противоположность ограниченности логики традиционной. Ло­гика представляется дисциплиной, направленной на разрешение "вопроса об ис­тине", причем критикуется классическое, восходящее к Аристотелю (глава Θ 10 "Метафизики"), понимание истины как "соответствия интеллекта и вещи" (I часть "Лекций"). В предлагаемой во II части интерпретации функции времени в *Критике чистого разума* через показ временного характера синтетической дея­тельности познания делается попытка развернуть вопрос об истине в горизонте экзистенциального анализа человеческого существования. Тем самым "Логика" подходит к постановке вопроса о бытии через анализ суждения как структуры языка, направленного на достижение "истины" как способа открытия бытия. [↑](#endnote-ref-160)
162. См. критические замечания Хайдеггера по поводу попыток Гуссерля философствовать "от лица Бога" (GA 21. S. 267). [↑](#endnote-ref-161)
163. Которую Хайдеггер также называет "феноменологической", поскольку "мы в  
     ней продвигаемся к тому, что Кант имплицитно должен был иметь в виду". (Там же. S. 313). [↑](#endnote-ref-162)
164. "Истинность находится не в предмете, поскольку он созерцается, а в суждении о предмете, поскольку он мыслится. ... в согласии с законами рассудка заключается формальная сторона всякой истины. (В 350 [208-9]) [↑](#endnote-ref-163)
165. См. *Тезис Канта о бытии.* Хайдеггер М., Время и бытие. М. 1993. С. 378-380. [↑](#endnote-ref-164)
166. По завершению вводного рассмотрения, далее в "Логике", как и в *КМ,* Хайдег­гер без оговорок ограничивает свой истолковывающий анализ феноменом времени, которое, очевидно, более соответствует целям его экзистенциально-он­тологической интерпретации (ср. GA 21. S. 251, 376). [↑](#endnote-ref-165)
167. Тезис Хайдеггера, косвенно подтверждаемый в примечании Канта к § 26 "Трансцендентальной дедукции" (В 161 [120]), где он разводит значение пространства как "формы созерцания", "только дающей многообразие", и как "формального созерцания", "дающего единство представления". См. также GA 25, § 9. [↑](#endnote-ref-166)
168. Хайдеггер определяет "изначальную самоаффектацию души" как "предварительное нетематическое обращение внимания на ..., в котором оно как раз относится к бесконечно данной величинности, т.е. ко времени" (GA 21. S. 339), раскрывая в кантовской оговорке - "Setzen ihrer Vorstellung" (B 67 [66]), интерпретируемой им не в традиционном смысле "полагания представления души", но как "полагание представляемого в созерцании как способе представ­ления" (ср. с прим. на S. 191 (§ 34) работы *КМ) -* смутную кантовскую интуицию чистой самоаффектации как изначальной сущности "я мыслю" и "времени". [↑](#endnote-ref-167)
169. Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. GA Bd. 25. F/M 1977. [Далее в тексте - *ФИ* или GA 25]. [↑](#endnote-ref-168)
170. Ср. "Введение" в *БВ.* [↑](#endnote-ref-169)
171. Этому истолкованию роли трансценденции в *КЧР* сопутствует постоянное дистанцирование Хайдеггера от позиции Канта, «не видевшего трансценденции как сущностного состава Dasein» (GA 25, S. 319, 324) и потому просматривавше­го саму перспективу изначальной интерпретации феномена. "Трансценденталь­ным у Канта" Хайдеггер признает «всё, функционирующее в перспективе осу­ществления возможной чистой предметной связи как таковой» (Там же, S. 427). [↑](#endnote-ref-170)
172. *КМ,* § 22. Ср. также содержащее in nuce весь замысел истолкования замечание в *ФИ* (S. 425): «Систематическое познание a priori возможно на основе изначаль­ного систематического единства чистой продуктивной способности воображе­ния, т.е. на основе временности. Временность же есть основной состав челове­ческого Dasein; из ее изначальности для Dasein вообще является возможным по­нимание бытия и его определений; на основе временности Dasein конституи­руется разумение бытия вообще. И лишь в силу этого Dasein как экзистирующее может вступать в отношение с сущим, которым оно не является, но вместе с теми с сущим, которое есть оно само». [↑](#endnote-ref-171)
173. Об осмыслении Хайдеггером того шага, что он проделывает за Канта см. §§ 31,  
     35 *КМ.* [↑](#endnote-ref-172)
174. См. Гайденко П., Учение Канта и его экзистенциальная интерпретация // Фило­софия Канта и современность. M 1974 с. 394. "Насилие" в интерпретации, проблема, неоднократно обговариваемая самим Хайдеггером, - необходимая составляющая истолкования, должная по его мнению выступать майевтической процедурой, но не произволом искажающего конструирования. (Ср. замечание Изо Керна о парадигме феноменологической интерпретации текстов у Гуссерля: «В качестве основной проблемы следует понимать не ту, что обозначается "на первых страницах" соответствующего философского произведения, но ту, что выявляется самим ходом исследования. Ведь основная задача философствова­ния состоит как раз в том, чтобы вообще правильно определять свои вопросы.» (Kern, S. 68))

     Безусловно, можно отследить определенное методологическое сходство между интерпретацией материала бессознательного в психоанализе Фрейда и герменевтическими процедурами деструкции трансцендентального схематизма к продуктивной способности воображения как стихии изначального времени в истолковании Хайдеггера (в перспективе чего 2-е издание *КЧР* окажется следствием более жестко осуществляемой "цензуры" рассудка). Сам Хайдеггер проводит различение своего типа архэ-телеологического исследования от фрейдовского в своих "Zollikoner Seminare". [↑](#endnote-ref-173)
175. О сведении чувственности и рассудка в гуссерлевской интерпретации "Критики" см. Husserl E., M. o. F I 24, S. 32 (1909); В III 10, S. 14 (1921); К III 26, S. 59 (1937). Также - Kern, S. 62. [↑](#endnote-ref-174)
176. См. предисловие Хайдеггера к изданию гуссерлевских лекций 1928 г; критичес­кую оценку Хайдеггером феноменологической теории времени в страничной за­метке Хайдеггера *Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage* в сборнике «Phänomenologie - lebendig oder tot?», посвященном 30-ле­тию смерти Гуссерля. О неприятии Гуссерлем хайдегтеровской попытки раскры­тия необходимости вопроса о бытии, в частности - через интерпретацию кан­товской "Критики" исходя из "конечности" разума, см. экскурс "Bemerkung über Husserls Verhältnis zur Seinsfrage" (Kern 1964, S. 188-190). [↑](#endnote-ref-175)
177. См. критический разбор Гайденко (1974; с. 394-395). Неожиданное подтвержде­ние плодотворности хайдеггеровской идеи приведения кантонских "элементов чистого познания" к модусам временности мы находим в исследованиях Ч. Пирса, а именно, в его различении бытийных характеристик трех сущностных типов знаков: «Бытие знака-символа отличается от бытия знака-иконы и знака-индекса. Икона имеет такое бытие, которое принадлежит прошедшему опыту. Знак-индекс имеет бытие настоящего опыта. Бытие знака-символа состоит в том действительном факте, что нечто будет испытано, если будут соблюдены определенные условия. [С. S. Peirce's Collected Papers 1-8 (Cambridge, Mass. 1938-52), 4.447]... - Это [бытие знака-символа] - потенциальность; модусом его бытия является esse in futuro. Будущее потенциально, а не актуально [2.158]. - Значение знака-иконы состоит в том, что он подтверждает действительный факт. Что касается значения знака-символа, то он служит созданию мысли, действию *рационально* [курсив наш - О. Н.] и позволяет нам предсказывать будущее» [4.448]. (См. Р. Якобсон: A few remarks on Peirce, pathfinder in the science of lan-guage// Modern Language Notes 92, 1977).

     Таким образом, мы видим, что в синтезирующей деятельности языка синтез свершается и внутри его - в знаках как первоэлементах, - причем свершается именно как "подача" модусов времени, которые заключают в себе различные способы работы с языком. [↑](#endnote-ref-176)
178. *ФИ,* S. 426-27. [↑](#endnote-ref-177)
179. Восходящая к Киркегору идея существенного как повторяющегося получает в  
     *БВ* соответствующее развитие в плане разработки характеристик модусов экзистенциального времени (о повторении как выявлении прошлого (Gewesen­sein) в его подлинных возможностях см. *БВ,* §§ 68b, 74). [↑](#endnote-ref-178)
180. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира (Кант И., Сочинения, т. 2. М. 1964). В заглавии немецкого перевода работы (Von der Form der Sinnen- und Verstandes weit und ihren Gründen. Kant, 1. Werke in 6 Bd. Bd. III. Darmstadt 1983. Übersetzung von N. Hinske) латинское 'principiis' пе­редается через 'Gründen', причем сохраняется свойственная оригиналу двой­ственность прочтения: 'основы (принципы) формы' - 'основы (принципы)... мира'. [↑](#endnote-ref-179)
181. *БВ,* S. 64. [↑](#endnote-ref-180)
182. Хайдеггер постулирует упускание традиционной онтологией принципиальной характеристики Dasein как бытия-в-мире, чему сопутствовало и "проскакивание" (Überspringen) и феномена "мировости" (S. 65). Здесь четко видно, что кри­тический пафос философии Хайдеггера во многом основывается на этой его "интуиции" Dasein как артикулирующего себя из и в *качестве* мира. [↑](#endnote-ref-181)
183. *БВ,* S. 88. [↑](#endnote-ref-182)
184. *БВ,* S. 15. [↑](#endnote-ref-183)
185. Vom Wesen des Grundes (1929) [Далее в тексте - *СО*].Цитируется по изданию Wegmarken. F/M 1976. [↑](#endnote-ref-184)
186. Der Satz vom Grund. Pfullingen. 1957. [↑](#endnote-ref-185)
187. *Vom Wesen des Grundes.* (Wegmarken:) S. 145-149. [↑](#endnote-ref-186)
188. Cp. Hinske, N, *Kants Rede vom Unbedingten und ihre philosophischen Motive.* Philoso­  
     phie der Subjektivität? (Hrsg. von H. Baumgarten u. W. Jacobs) Fromman-Holzboog. 1989. S. 265-281. [↑](#endnote-ref-187)
189. Критика чистого разума, А 420, В 447 [270]. [↑](#endnote-ref-188)
190. Wegmarken, S. 157 cл.. [↑](#endnote-ref-189)
191. Wegmarken, S. 162, 171. Ср. S. 173: «Сущность конечности Dasein раскрывается в трансценденции как свободе к основанию». [↑](#endnote-ref-190)
192. Wegmarken, S. 162. Хотя Хайдеггер в одном из примечаний и указывает, что "намеренно удерживается" в своем исследовании от темпоральной интерпрета­ции трансценденции (S. 164), трудно просмотреть, что подобное истолкование, аналогичное экзистенциальной интерпретации модусов времени в *БВ,* без объявлений проводится в *СО.*  [↑](#endnote-ref-191)
193. Там же, S. 169. [↑](#endnote-ref-192)
194. Там же, S. 171. [↑](#endnote-ref-193)
195. Там же, S. 375. О "логике сущностного мышления", разрабатываемой Хайдегге­ром, опять-таки, в ходе разбора "основного метафизического понятия" мир в курсе 1929/30 гг. см. Никифоров О., *Хайдеггер па "повороте":* "Основные понятия метафизики". Логос № 8. М. 1997. [↑](#endnote-ref-194)
196. Так, отсутствующий у Канта термин *Hinnehmen* передается во французском переводе как röceptivite (87). Перевод слов образованных от глагола hinnehmen (-брать, взять, претерпевать, принимать, примириться; в общем смысле "непротивящегося принятия" - sich etwas gefallen lassen) из-за обилия в хайдеггеровском дискурсе глаголов с близким значением "движения принятия" (wahrnehmen, annehmen, empfangen etc.) не может быть однозначным, но преимущественно совершается переводчиком через "вос (-)принимать" (с производным "воспринятие"). Ср. во французском переводе передачу "Hinneh­men" через "intuition receptive", "acte receptive" (p. 228-29).

     Субстантив от "entstehen" (возникать, происходить) - *Ent-stand* ("вос-стание") передается французскими переводчиками описательно: "сущее в творении" - "еn tant que creation" (p. 92); *entgegenstehen ("пред-*стоять";соотв., сложное *Cegenste-henlassen* как "*пред*-оставление", в смысле разрешающего выявления предметно-противостоящим) - "s'ob-jeter" (с "ob-jectivation" в качестве субстантива) (р. 129). (Ср. лат. Objicio - бросаю вперед, противопоставляю); *Versinnlichung* (пресуществление чувственным) как "transposition sensible" (p. 149); *Sich-Zuwen-dung* (себя-обращение) как "la orientation prealable" (соотв. глагол *sich zwenden -* "se tourner vers...") (p. 148); *Darstellung* ((наглядное) предъявление, изображение) как presentation (p. 157); *Hinausstand zu...* (утверждение себя вовне) как "un acte de s'ex-poser ä..." (p. 176). [↑](#footnote-ref-2)