[29] *Lain Entralgo P.* Teoria y realidad del otro. T. 2. P. 323.
[30] Ibid. 315.
[31] Ibid. T. 1. P. 179.
[32] Ibid.
[33] Ibid.
[34] Ibid. T. 2. P. 228—229.
[35] Ibid. P. 339.
[36] Ibid. P. 401.

К ХАЙДЕГГЕРОВСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ФИЛОСОФИИ И. КАНТА

Е. В. Ознобкина

В западной философской культуре XX столетия сложились достаточно разные способы обращения к наследию классической философии. Наряду с образцами традиционного, академического историко-философского анализа можно встретить и образцы весьма дерзких рейдов в историю культуры, когда делаются подчас неожиданные и радикальные обобщения. Историко-философские исследования Мартина Хайдеггера могут служить примером такого нетрадиционного истолкования мысли прошлого.

Философское ученичество М. Хайдеггера, освоение им идей Ф. Брентано и Э. Гуссерля уже изначально ставило перед собой определенную сверхзадачу — прояснение проблемы бытия [1].

Встав на путь «вопрошания о бытии», Хайдеггер в любом опыте философствования — аристотелевском, декартовском, кантовском или же феноменологическом будет видеть прежде всего некоторый «опыт бытия». Именно онтологическая тема, с его точки зрения, всегда оставалась «невысказанной в высказываниях» философов, именно она подлежит экспликации и продумыванию.

В философском наследии Хайдеггера-мыслителя и Хайдеггера-академического ученого, преподавателя философской дисциплины, немалое место занимают работы, которые, согласно традиции, можно зачислить по департаменту истории философии. Но уже при первом знакомстве с Хайдеггером — историком философии становится заметным одно непривычное обстоятельство. Следуя за его скрупулезно точным и даже конспективным изложением хода мысли того или иного философа, мы неизменно оказываемся в ловушке: ожидая найти Аристотеля, Декарта, Канта, мы в конечном итоге находим все того же Хайдеггера. Впрочем, сам он не оставляет в неведении читателей и слушателей относительно характера своей работы с историко-философским материалом: не раз обговаривает основы своей интерпретаторской работы, а в прочитанных им лекциях можно встретить прямые указания на отличие предлагаемого истолкования от выявления сознательных интенций того или иного философа [2].

Новый тип отношения к философской традиции, новый способ работы с ней представлен уже в работах В. Дильтея. Несколько позже в неокантианстве был предпринят опыт проблемной интерпретации истории философии. В начале века эта тема обсуждалась и основоположником феноменологической традиции Э. Гуссерлем. С его точки зрения, историко-философская работа должна быть подчинена проблемной интерпретации, иначе говоря, Гуссерль вслед за неокантианцами «вводил историко-философский анализ новой формы: оценку традиционного философского материала он сознательно ставил в зависимость от предпосылок, принятых „современной", т. е. для него феноменологической философией» [3]. Этой ориентации следует и М. Хайдеггер, призывая «продуманно прислушаться к традиции, не замыкаясь в прошлом, а думая о современности» [4].

Но только указанным обстоятельством не исчерпывается еще своеобразие хайдеггеровского отношения к традиции. Отправной момент его работы был уже задан целью преодолеть сложившийся столетиями, господствующий в западной культуре метафизический способ мышления. Попытки найти доступ к самому бытию, избегнув ловушки выдать за него сущее, выйти за горизонт традиции, обрести новый язык для выражения сути вещей — все это привело мыслителя к особому способу общения с философской традицией.

Хайдеггер никогда не становился на позицию понимающего наблюдателя, воспроизводящего или оспаривающего опыт мышления того или иного философа, — для этого он должен был бы и сам говорить на языке традиции. Мартин Хайдеггер не ищет себе собеседника, партнера в споре, он всегда и заведомо трудно уязвим в своей претензии понимать Аристотеля, Декарта, Канта даже лучше, чем это удавалось им самим.

Хайдеггер интерпретирует не сознательную позицию, скажем, Канта, а *разворачивает* то событие мысли, которое в кантовском опыте случилось. Как это ни парадоксально, он идет за кантовской мыслью, но не за самим Кантом. Хайдеггер осуществляет своего рода «историческое вопрошание», которое позволяет «освободить происходящее, покоящееся в вопросе и скованное им, привести его в движение» [5].

Погружение в традицию для Хайдеггера всегда было не условием ретрансляции некоторых ее установок и ценностей, а оказывалось связанным с поиском незнакомых для традиции, может быть даже альтернативных ей путей мысли. М. Хайдеггер скорее движим вопросом — *что́ скрывает* традиция. Такой «комплекс полноценности» по отношению к наследию мысли, удивительный для академично настроенного историка философии, вряд ли можно поставить в вину немецкому мыслителю. Хайдеггеровская вольность, свобода обращения с историко-философским материалом сообщают этому материалу жизнь, вновь ставят вопросы там, где, казалось бы, существуют одни лишь ответы.

Уже на основе сказанного можно прийти к выводу, что в хайдеггеровских работах мы не имеем дело с традиционно понимаемым историко-философским анализом. Более того, можно, видимо, поставить вопрос и достаточно радикально: есть ли основание рассматривать хайдеггеровскую работу с философской мыслью прошлого как историко-философскую? Ведь традиционно основой основ историко-философского исследования было явное или неявное полагание «горизонта аутентичности» того или иного рассматриваемого явления. Даже так называемая проблемная интерпретация не ставит под сомнение такое условие.

Чтобы аргументированно разобраться в этой ситуации, познакомимся с интерпретацией темы бытия, осуществляемой Хайдеггером на материале философии Канта.

Обращение к кантовскому философскому опыту, достаточно детальное его истолкование в целом ряде работ [6] Хайдеггер осуществляет не случайно. Именно кантовская (и даже не гегелевская) мысль представляется ему наиболее радикально выразившей традицию западноевропейской онтологии. Хайдеггера в конечном итоге интересует не столько то, что́ отличает кантовское понимание бытия от его истолкования в предшествующей и последующей мысли, сколько то, что́ составляет сущностный момент единства этих истолкований.

Подобный угол зрения уникален. В самом деле, историко-философская мысль не часто рискует подниматься до такого уровня обобщения. Ведь не раз Канту вменяли в вину, что в вопросе о бытии он радикально порывает с антично-средневековой традицией мысли (к которой вновь возвращается Гегель) [7].

Педантизм историко-философских дистанций у Хайдеггера всегда оказывается вторичным явлением по сравнению с его приверженностью к осмыслению единой логики западноевропейского Бытия.

Итак, Хайдеггер пытается показать, что в своей постановке вопросов Кант всецело определен изначальным событием западноевропейского мышления — а именно тем, что со времен Платона и Аристотеля Бытие выступило для европейского человечества в образе сущего, присутствующего. Присутствие бытия, его наличность, стало основой естественной установки мышления, само не будучи подвергнуто вопрошанию. Западноевропейское мышление интерпретировало бытие исходя из сущего, и именно здесь начало того фундаментального разногласия бытия и мышления, которое, как постоянно подчеркивает М. Хайдеггер, все явственнее проявляется сегодня.

Следуя логике метафизической традиции, мышление стало «несущим и определяющим основанием бытия» [8]. Это положение дел, с точки зрения Хайдеггера, в наиболее явной форме представлено философией Канта. В ней смыкаются начало и конец великой греческой традиции понимания бытия. Экспликация онтологической темы и является, собственно, задачей хайдеггеровской интерпретации.

Утверждая, что во всех работах, имеющих дело с истолкованием кантовской философии, Хайдеггер неизменно подводит к вопросу о бытии, следует оговориться. Дело в том, что постановка проблемы в монографии «Kant und das Problem der Metaphysik» (1927), в лекциях «Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft» (1928) и «Vom Wesen der menschlicher Freiheit» (1930) несколько отличается от хода анализа в таких работах, как «Die Frage nach dem Ding» (1935) и «Kants These über das Sein» (1962). Различие интерпретаций Канта в «ранних» и «поздних» работах Хайдеггера стало предметом специального обсуждения [9]. В «Kant und das Problem der Metaphysik» Хайдеггер пытается извлечь из кантовской мысли максимальные возможности для прояснения темы трансценденции, темы доступа к Бытию. Более поздние интерпретации кажутся более «аутентичными», ибо их интересует уже кантовский опыт осмысления бытия в качестве предметности (что, безусловно, ближе к задаче самого Канта). Здесь Хайдеггер работает уже не в крайней точке нетрадиционности мысли Канта — сфере трансцендентального воображения (которая и сама по себе провоцирует на смелые интерпретации), а в областях, где кантовская мысль «более устойчива», более согласована с самой собой. Однако это говорит прежде всего о том, что Хайдеггера заботит вопрос о метафизической традиции, ее возможностях и границах, именно поэтому он детально выясняет, в пределах какого способа экспликации бытия работает Кант. В отношении анализа кантовской философии в этих случаях ставятся просто разные исследовательские задачи. И речь здесь, видимо, должна идти не столько о том, что Хайдеггер «внял» упрекам в «узурпаторском характере» его интерпретации Канта, которые последовали после выхода «Kant und das Problem der Metaphysik» [10], сколько об определенном изменении основания интерпретации в связи с так называемым поворотом от аналитики Dasein к поискам иного способа экспликации темы бытия. Очевидно, что аккуратный анализ различия и преемственности этих интерпретаций возможен только в связи с прояснением вопроса о так называемом «раннем» и «позднем» Хайдеггере.

Но все же одно представляется несомненным — изменение характера интерпретации не могло быть связано с движением к «более аутентичному Канту». Скорее здесь можно говорить о поисках Хайдеггером наиболее адекватной выразимости темы бытия вообще.

Подчеркнем еще раз: работая с кантовским пониманием бытия, Хайдеггер выявляет то, что фактически говорит Кант, суть дела (Sache), а вовсе не то, как эта «фактичность» понимается самим Кантом. Кантовская философия, следовательно, не выступает для него в свете определенной личности, сознательной позиции мыслителя, а разворачивается в своей имманентной логике. Это обстоятельство сказывается в хайдеггеровском предпочтении «Критики чистого разума» (на анализе которой строится в основном его работа с философией Канта) по сравнению с другими произведе-

ниями философа. Даже в лекциях, посвященных анализу проблемы свободы, т. е. для Канта прежде всего проблемы практического разума, основные силы и время Хайдеггер тратит на детальнейший разбор ходов мысли философа в «Критике чистого разума». Видимо, именно здесь, как ему представляется, сказалась непосредственная, наиболее изначальная и самостийная работа кантовской мысли. В то время как уже в «Критике практического разума» Кант двигался все же в пласте привычной культуры, с четко очерченным «низом и верхом» — в иерархичной и заранее установленной системе ценностей.

Отправным пунктом хайдеггеровской интерпретации является утверждение, что в «Критике чистого разума» речь, по сути дела, идет об онтологической проблематике. Интересно, что онтологическая интерпретация философии Канта появляется в неокантианстве, создавшем, как принято считать, устойчивый образ Канта-гносеологиста [11]. В своих лекциях по феноменологической интерпретации «Критики чистого разума» Хайдеггер упоминает имена Н. Гартмана и Г. Хаймзета, вышедших из Марбургской школы неокантианства, которые показали, что наряду с теоретико-познавательной постановкой проблемы в кантовской философии действует и метафизический, онтологический мотив [12]. Хайдеггер ставит вопрос более четко: надо отказаться от формулы «один мотив наряду с другим». Исследователь должен исходить из целостного взгляда, должен установить единственную действительную интенцию кантовского философствования. При видимой солидарности с новой историко-философской позицией по отношению к Канту Хайдеггер все же исходил изначально из гораздо более сильного утверждения — любой философский опыт может быть *фактически* только *опытом прояснения ситуации бытия,* именно онтологическая проблематика только и может составлять суть и душу философского исследования. Тем самым даже независимо от текстуальной достоверности кантовских произведений (в которой, например, Хаймзет тщательно ищет и действительно находит «следы» метафизической традиции) «Критика чистого разума» должна анализироваться в свете онтологического вопрошания. Сама «работа мысли» автора «Критики чистого разума» репрезентирует определенную онтологическую ситуацию. С точки зрения Хайдеггера, «Сущее ни в коем случае не является доступным без предварительного понимания бытия, т. е. сущее, встречающееся нам, должно быть прежде всего уже понято в своей бытийной устроенности (Seinsverfassung)» [13]. Итак, интерпретация Хайдеггера начинается с того, что кантовское трансцендентальное исследование рассматривается в качестве «предварительного понимания бытия» (vorgängiges Seinsverständnis).

Кант говорит о проблеме соответствия познания с предметом, Хайдеггер формулирует суть кантовской философии как вопрос о «предварительном понимании бытия». Если Кант рассуждает в классических координатах субъект-объектных отношений, то изначально значимой и определяющей хайдеггеровское ви́дение

посылкой является снятие этого противопоставления: предварительное понимание бытия не есть уже нечто, имеющееся «на стороне субъекта», а скорее, — координаты самой онтологической ситуации. В контексте классического историко-философского анализа можно найти аргументированные подтверждения тому, что Кант мыслит онтологию как задачу, итог определенного пути — пути трансцендентального исследования. Но для хайдеггеровского анализа это обстоятельство остается за его проблемным горизонтом, сознательно не вводится в сферу рассмотрения. Уже здесь становится достаточно ясно, что классические координаты оценки к хайдеггеровской интерпретации Канта вряд ли применимы.

Описанная нами фундаментальная интуиция хайдеггеровской интерпретации философии Канта остается значимой для всей дальнейшей его работы с кантовской мыслью.

В 1962 г. вышло в свет небольшое хайдеггеровское произведение, озаглавленное «Kants These über das Sein» [14]. Анализировать его можно по-разному. Первая возможность — академичный историко-философский анализ, стремящийся в каждом предоставляющемся случае изобличить неправомерность хайдеггеровского истолкования рассуждений Канта. Но все дело в том, что интерпретаторский опыт Хайдеггера вполне правомерен на собственных внутренних основаниях. Поэтому можно попытаться проследить ход работы М. Хайдеггера, ставя целью экспликацию основания предлагаемой интерпретации. В этом случае не отрицается вполне самостоятельная ценность хайдеггеровских историко-философских экспериментов.

Внимательно читая Канта, Хайдеггер фиксирует его сопротивление «теоретическому» определению бытия, понятийному его раскрытию. Он цитирует «докритического» Канта: «. . .ясно также, что бывают понятия почти неразложимые, т. е. такие, признаки которых лишь очень не намного яснее и проще, чем сама вещь. Это имеет место при объяснении нами существования. . .» [15]; приводит отрывок из «Критики чистого разума»: «еще никому не удавалось объяснить возможность, существование и необходимость иначе как через явную тавтологию, когда их определение хотели почерпнуть исключительно из чистого рассудка» [16]. Однако все это для Хайдеггера скорее свидетельства «непроясненности» для самого Канта сути собственной работы, свидетельства трудности пути, по которому движется кантовская мысль.

Анализируя понятие бытия в контексте «Критики чистого разума», Хайдеггер выявляет «фактически имеющую место» содержательную определенность этого понятия.

Онтологическую тему кантовского философствования Хайдеггер раскрывает, разъясняя знаменитый тезис о бытии в «Критике чистого разума»: «Бытие явно не есть реальный предикат, т. е. представление о чем-то, что могло бы войти составной частью в понятие той или иной вещи. Оно есть просто полагание вещи или известных определений самих по себе» [17].

Следуя смыслу, заключенному в тезисе Канта, Хайдеггер останавливается на двух моментах. Первое: «бытие . . . не есть реальный предикат». Здесь Хайдеггер фиксирует внимание на определении «реальный» и разъясняет звучание этого понятия в философской традиции. Реальный «выражает нечто, относящееся к той или иной вещи (res), предмету, предметному содержанию вещи» [18]. Этот предварительный шаг интерпретации кантовского словосочетания «реальный предикат» Хайдеггер дополняет следующим. Связка «есть» в контексте дальнейшего кантовского анализа приобретает характер предиката, хотя и не «реального». «Бытие. . . — это хотя и не реальный (онтический), но зато трансцендентальный (онтологический) предикат» [19]. Не случайно во втором шаге анализа появился новый, не используемый в данном кантовском тексте термин «трансцендентальный (онтологический) предикат».

Утверждение о бытии как онтологическом предикате Хайдеггер подтверждает следующим рассуждением. Кант, говорит он, «не отрицает, что существование, высказанное о непосредственно наличном камне, это предикат» [20]. «Этот камень есть. . .» — о чем высказывается это «есть»? О наличном камне. Все, что принадлежит камню, — есть. Понятием бытия мы саму вещь прибавляем к ее понятию. Но тем самым здесь полагается определенное отношение, а именно — отношение между Я-субъектом и объектом. Таким образом «есть» приобретает характер предиката.

Утверждением о бытии мы полагаем некоторое отношение между Я-субъектом и объектом — этот вывод предварительно, но уже жестко очерчивает границы, в которых Хайдеггер работает с кантовской мыслью.

Второй существенный момент, служащий, собственно, основой для вывода Хайдеггера о бытии как онтологическом предикате, связан с экспликацией смысла второй части кантовского тезиса о бытии: бытие — это «просто полагание той или иной вещи или известных определений самих по себе».

Хайдеггер сразу снимает возможность разночтений. Он оговаривает, что бытие в этом высказывании (как может легко показаться на первый взгляд) не относится к вещи в смысле вещи в себе. Это ясно уже из того, считает он, что тезис высказывается внутри «Критики чистого разума», ориентированной на понимание бытия в горизонте опыта.

Дальнейшая интерпретация строится вокруг *«фактически»* выявленного у Канта остова: бытие есть полагание, установление (Positio, Setzung). Аргументация Хайдеггера направлена на доказательство того, что Кант фактически «понимает бытие, исходя из некоторой определенной точки, а именно из полагания как действия человеческой субъективности» [21].

Кантовское понимание бытия рассматривается Хайдеггером последовательно, в связи с механизмом трансцендентального единства апперцепции, анализом модальностей (возможности, действительности, необходимости), механизмом трансцендентальной рефлексии.

Трансцендентальное единство апперцепции в конечном итоге оказывается той точкой, из которой «можно выводить определение бытия сущего». Именно «единство исходного синтеза апперцепции. . . делает возможным бытие сущего» [22]. Итак, бытие у Канта, как установил Хайдеггер, появляется как результат синтезирующей деятельности Логоса («переведенного и переложенного на Я-субъект») [23].

Следующий момент содержательного раскрытия понятия бытия Хайдеггер обнаруживает у Канта в анализе постулатов эмпирического мышления, посредством которых объясняется возможность, действительность и необходимость. Эти модальности бытия («виды бытия», как определяет Хайдеггер), а равно и само бытие «говорят не о том, *что* есть предмет, объект, но лишь о том, *как* объект относится к субъекту» [24]. Таким образом, бытие и его виды, согласно Хайдеггеру, определяются через их отношение к способности рассудка.

И наконец, «предельный шаг» Канта в рассмотрении бытия Хайдеггер усматривает в постановке вопроса, встречающейся в кантовском приложении «О двусмысленности рефлективных понятий». Здесь Кант «прочерчивает. . . координаты точки, к которой относится бытие как полагание» [25]. Эта точка — трансцендентальная рефлексия. В трансцендентальной рефлексии «рассмотрение уже не устремляется прямо к предмету опыта, оно отклоняется назад к опытно-постигающему субъекту», при этом оно оказывается направленным «на те состояния и отношения представляющей деятельности, благодаря которым делается возможным вообще определить бытие сущего» [26]. Хайдеггеру важно было выявить, что «предельное определение бытия как полагания совершается для Канта в рефлексии о рефлексии, а стало быть, в некотором характерном способе мышления» [27].

Вспомним, Хайдеггер начал с фиксации того, что бытие у Канта выступает в качестве онтологического предиката, выражает не нечто вещное, а отношение Я-субъекта к объекту; затем нам было показано, что бытие фактически мыслится Кантом как полагание, как результат синтезирующей деятельности Логоса. Далее было установлено, что бытие и его виды определяются в кантовской философии через их отношение к способности рассудка. И наконец, Хайдеггер указал на тот «характерный способ мышления», в котором только и осуществляется определение бытия. Ход хайдеггеровской экспликации онтологической темы философии Канта с необходимостью подводит к следующим выводам. То понимание бытия, в котором работает Кант, предполагает, что бытие «включено в структуру человеческой субъективности как отправной точки бытия» [28]. Рефлексия, в которой осуществляется осмысление бытия, оказывается «осмыслением отнесенного к чувственному восприятию мышления» [29].

Таким образом, Хайдеггер включает кантовский опыт мышления о бытии в традицию, ведущая тема которой формулируется им как «бытие и мышление».

Такое истолкование философии Канта позволяет Хайдеггеру выйти в новый горизонт вопрошания о бытии — задаться проблемой «что же значит бытие, если оно определяется исходя из деятельности представления, как полагание и положенность?» или, иными словами, «что же значит бытие, если его можно определить из Subjektum?» [30].

Ответ на этот вопрос в свете хайдеггеровской задачи равнозначен выявлению общих метафизических основ западноевропейского мышления.

«Subjektum» восходит к греческому ὑποκείμενον, что означает пред-данное, постоянно присутствующее. «Бытие в смысле длящегося присутствия» — тот традиционный, определяющий западноевропейское мышление облик бытия, который является единственно доступным и для кантовского мышления. Его спецификация (характерная для мышления Нового времени) — понимание бытия как положенности, предметности, как «предметности опытно-постигаемого предмета» [31] — оказывается определенной разновидностью присутствия.

Подведение такого «глобального итога» означает своеобразное «снятие естественной установки» традиции западноевропейского мышления. Теперь Хайдеггер может наметить контуры нового пути осмысления бытия, когда вопрос о бытии «должен попасть под ведущую рубрику „бытие и время“» [32]. Мы не будем следовать за дальнейшим рассуждением. Ибо уже из продемонстрированной логики анализа понятно, что выявление кантовского понимания бытия в контексте западноевропейской традиции ни в коей мере не предполагает и не требует обращения к собственным мотивам и задачам философской работы Канта. Опыт кантовского мышления выступает для Хайдеггера скорее как «проблемное тело» интерпретации. При этом его интерпретация не стремится (сознательно или бессознательно) «заместить» Канта. Она, как это ни парадоксально на первый взгляд, даже не затрагивает Канта как такового, отдавая ему его право на независимое существование, однако оставляя за собой право двигаться в области кантовского мышления.

Все изложенное, как мне представляется, подводит к достаточно определенному выводу: понимание хайдеггеровской работы с философской традицией возможно только при соотнесении ее с общей задачей Хайдеггера-мыслителя. Во всех ситуациях так называемой историко-философской интерпретации Хайдеггер остается верен прежде всего и исключительно своей собственной мысли, и именно поэтому анализ такого рода исследования правомерен только в качестве содержательной критики самих основ хайдеггеровского философствования.

Аналитический разбор М. Хайдеггером тезиса о бытии, безусловно, есть перевод его на язык мышления другой эпохи. Даже если не проходить вместе с автором последовательно и подробно все шаги его рассуждения в «Kants These über das Sein», принципиально важно ответить на один вопрос (в его раскрытии и выя-

вится разница исходных оснований философствования И. Канта и М. Хайдеггера): связывается ли для самого Канта работа, проделываемая в «Критике чистого разума», с каким-либо дальнейшим содержательным наполнением понятия бытия? Не повторил бы разве умудренный опытом критики Кант положение своего трактата «Единственно возможное основание для доказательства бытия бога»: «Понятие это (понятие наличного бытия и существования. — *Е. О.*) столь просто, что ничего невозможно сказать для его развертывания» [33]. Анализ полагания предметности субъективно и не мог связываться Кантом с ответом на вопрос о бытии. Скорее, для него это разные области анализа. Работа в трансцендентальной сфере, т. е. сфере, где решается вопрос о самой возможности опыта, в содержательном плане не есть еще ответ на вопрос о бытии. И поэтому (если не «вчитывать» в текст «Критики чистого разума» «сквозную» тему бытия) нельзя счесть случайным, что в явной форме к вопросу о бытии Кант обращается не столь уж часто, скорее — фрагментарно. Достоверно и просто это можно объяснить тем, что он рассматривает критическую работу не как онтологическое построение, а как предварительный анализ возможности и действительных границ такового.

Можно согласиться с М. Хайдеггером, что кантовская онтология «осмысляет бытие сущего как предметность предмета опыта»[34]. Ибо, действительно, на все выводы онтологии Кант накладывает существенное ограничение: они должны соотноситься с опытом человека как чувственно созерцающего существа.

Но все же вопрос о бытии для Канта существует еще и как вопрос о существовании вещей самих по себе. Нетрудно заметить, что условием «удачи» хайдеггеровской интерпретации является сознательное отстранение от неоднозначности кантовского мышления, сказавшегося в проблематике «вещи самой по себе».

Именно с темой «Ding an sich» в немалой степени связана та «загадочность» кантовского философствования, которая служила и служит источником бесконечно многообразных интерпретаций. Учитывая «богатый опыт» истолкования, историко-философская наука может уже достоверно утверждать, что суть кантовского мышления, его своеобычность бесследно исчезают там, где интерпретация «забывает» о Ding an sich. Проблематика «вещи самой по себе» — средоточие напряжения кантовской мысли, узел связи всех его тем.

Бесконечное число раз Ding an sich была объявлена досадной непоследовательностью, препятствием движению мысли. Похоже, что кроме самого Канта «вещь сама по себе» очень мало кому оказывалась нужна. Лаконично и точно эту ситуацию отразил Якоби, заметивший: «. . .без этой предпосылки (существования вещей самих по себе) нельзя войти в его систему, а с нею нельзя в ней остаться» [35].

Но все же без «вещи самой по себе» нельзя войти в кантовскую мысль.

Посмотрим, как видит Хайдеггер кантовскую проблематику Ding an sich. Уже в раннем опыте анализа философии И. Канта Хайдеггер связывает вопрос о «вещи самой по себе» с проблемой конечности человеческого познания.

В отличие от явления, выступающего в качестве предмета конечного, эмпирического человеческого созерцания, «Ding an sich» предстает в кантовской философии, как показывает Хайдеггер, в качестве предмета абсолютного, бесконечного познания. Это «само по себе» остается всегда скрытым для конечного созерцания, имеющего дело с некоторой данностью. Ding an sich, поясняет Хайдеггер, должна играть роль коррелята различных возможных способов созерцания, ибо предположение «вещи самой по себе» означает допущение некоторого абсолютного, впервые вещи создающего созерцания.

Вместе с тем Хайдеггер всячески подчеркивает, что «вещь сама по себе» не представляет собой некоторый особого рода объект, отличный от представляемого в явлении. Он ссылается на кантовское разъяснение о «вещи самой по себе» в Opus postumum: «Вещь сама по себе (ens per se) не является некоторым другим объектом, но некоторым другим отношением представления того же самого объекта» [36].

Само различие «вещи самой по себе» и явления, как представляется Хайдеггеру, указывает на некоторое определенное понимание бытия, сложившееся на почве античной онтологии: бытия, выступившего в смысле созданного сподручного (des hergestellten Vorhandenseins). «Сам Кант, — пишет Хайдеггер, — часто колебался в истолковании того, что следует, собственно, понимать под „вещью самой по себе“. . . Это колебание, делающее почти невозможным однозначное истолкование, имеет свое основание в том, что сам Кант еще слишком опутан сетями античной онтологии» [37].

Хайдеггер приходит к выводу, что и явления и Ding an sich у Канта оказываются взятыми в горизонте сущего, без оглядки на условия возможности самой данности этого сущего.

Итак, необходимая для конечного по своей природе человеческого существования двойственность явления и «вещи самой по себе» в поле хайдеггеровских предпосылок анализа оказывается сведенной к единой основе.

Теперь становится понятным и имплицитное основание хайдеггеровского анализа тезиса Канта о бытии: бытие, определяемое как «просто полагание той или иной вещи или известных определений самих по себе», не относится к вещи в смысле вещи в себе, ибо, «поскольку тезис высказывается внутри „Критики чистого разума“, такого смысла он иметь не может» [38]. Бытие, с точки зрения Хайдеггера, осмысливается в кантовской философии в качестве «предметности опытно постигаемого предмета» [39].

При таком истолковании бытия и свобода может быть лишь не более как видимостью иного основания. Детальное развертывание такого вывода представлено в хайдеггеровских лекциях летнего

семестра 1930 г. «О сущности человеческой свободы (Введение в философию)», где анализируется кантовская постановка вопроса о свободе.

В философии Канта и именно в вопросе о свободе наиболее радикально сказываются следствия метафизической ограниченности западноевропейской онтологии. Вопрос о свободе в традиции метафизики оказывается вопросом об определенном виде каузальности. Сущее, являющееся единственно доступным для европейского мышления образом бытия, знает только один вид основания — каузальность.

Указать на все это весьма важно для Хайдеггера, стремящегося подвести нас к выводу, что именно метафизическая традиция, развивающаяся на почве античной онтологии, с необходимостью задерживает радикально онтологическую интерпретацию человека. Предельным истолкованием субъекта в рамках в этой традиции оказывается понимание его как «морального человека» («personalitas moralis») [40]. Но и такое определение несет на себе отпечаток предметности. Человек маркируется лишь как особое сущее среди сущего.

Таким образом, «Ding an sich», с которой Кант связывал свои надежды на утверждение достоинства человека, истолковывается Хайдеггером скорее как препятствие таковому утверждению, как показатель существенной укорененности мышления Канта в метафизической традиции.

Прямое обсуждение проблематики «вещи самой по себе» встречается в хайдеггеровских текстах необыкновенно редко. Да, как мы видели, это и не случайно. Ибо выявление значимости данной темы для кантовского мышления никогда не входило в специальную задачу Хайдеггера, а в рамках его собственных оснований философствования проблематика «Ding an sich» оказалась достаточно частным моментом проявления более существенного основания. И все же, как мне кажется, кантовская интуиция «вещи самой по себе» должна быть прояснена более глубоко. В ней заложена та проблемная основа, которая возрождается в более поздних, в том числе и в современных опытах философствования (независимо от индивидуального способа артикуляции).

Тема «Ding an sich», тема абсолютного бытия решается Кантом не только в негативно-гносеологическом плане. Вопрос о бытии как таковом, самом по себе, теоретически не может быть, с точки зрения Канта, поставлен нами, человеческими существами. Здесь — граница человеческого удела. Но это вместе с тем означает и то, что человек как существо духовное, как Ding an sich, не может быть понят и представлен как нечто предметное. Кант обособляет область духа, являющуюся для него прежде всего синонимом нравственной жизни индивида, от конкретно-исторических онтологических конструкций, считая, что решение загадки человека на путях теоретических построений небезопасно.

Кантовский запрет на теоретическое познание Я, на «онтологию духа» не может не прочитываться как запрет идентифицировать

сферу духовного с любой объективированной данностью. Кантовский дух остается всегда созидающим и саморегулирующимся на основе морального закона, но никогда не «дается в руки», остается недоступным «расчетливости» на основе знания — что же он есть «сам по себе»? Введение «Ding an sich» позволяет Канту осуществить согласование теоретического и практического разума, сферы познания и сферы свободного нравственного действия. Говоря о том, что личность для Канта не должна оказаться «вещью среди вещей», не может быть чем-то предметно определенным, не следует забывать, что все усилия великого мыслителя направлены на утверждение одной, но все же *определенности* человеческого существования — ее нравственной основы. Именно она является для Канта внеисторическим способом выделенности человеческого бытия, его сутью. *Пафос «непредметности» человеческого существования органично связан в мире Канта с утверждением морального закона.* А моральный закон в классической системе ценностей осмысливается не как некоторое «ограничение», а скорее как выведение конечного человеческого существа во вневременной, универсальный порядок существования. Так, гипотеза «вещи самой по себе» у Канта становится условием утверждения достоинства человека.

Проблема непредметности человеческого существования является центральной и в хайдеггеровском философствовании. Но в новом опыте мышления кантовский пафос нравственных ценностей оказывается уже несостоятельным. Не потому ли и интуиция «вещи самой по себе» теряет свою привлекательность, так холодно препарируется Хайдеггером. Кантовское мастерство удерживаться на тонкой грани: не сводить вопрос о бытии к вопросу о возможном опыте и в то же время не затеряться в гипотетических неопределенностях «вещи самой по себе» — уже не вдохновляет Хайдеггера. Мир духовных приоритетов классической философии сам оказывается под сомнением, ему ищется конкретно-историческое объяснение.

С высоты своего времени Хайдеггер достаточно жестко и логически, видимо, неоспоримо, делает вывод, что кантовская «Ding an sich» — все равно Ding, а Personalitas moralis — все равно субъект. Конкретика кантовского решения вопроса о «вещи самой по себе», имеющая силу только в классической системе ценностей, сегодня усиленно оттесняется на задний план, но сама проблемность, означенная темой «Ding an sich», не исчезает. Поиски более изначального, нежели представленный классической философией, способа определения человеческого существования остаются актуальными для современного мышления.

Я уже говорила, что философия XX в. являет нам беспрецедентное отношение к традиции мысли, стараясь эмансипироваться в своем интеллектуальном движении от самих основ классического философствования. «Редуцируя» классический опыт до некоторых изначальных, довлеющих структур, современное мышление производит как бы двоякую процедуру: с одной стороны, устраняет тот метафизический горизонт, в котором могли быть соотносимы

личностно выверенные философские позиции мыслителей (ставя под сомнение саму возможность осмысленного «диалога» философов), с другой стороны, предельно драматизирует и в то же время раскрепощает ситуацию современного теоретика, вынужденного на свой страх и риск исключительно в собственном проблемном поле каждый раз заново оживлять философскую традицию. Ситуация нового отношения к истории философии в рамках современного (не академического) мышления, безусловно, требует своего осмысления, нетрадиционных концептуальных средств анализа. Но самым больным все же остается вопрос: располагает ли сегодняшнее «нетрадиционное» мышление некоей новой системой ценностей, способной скрепить основания современной культуры?

[1] *Heidegger M.* Zur Sache des Denkens. Tübingen, 1969.
[2] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft /// Gesamtausgabe. Frankfurt a. M., 1976. Bd. 25. S. 368.
[3] *Мотрошилова Н. В.* Гуссерль и Кант: проблема «трансцендентальной философии» // Философия Канта и современность. М., 1974. С. 330.
[4] *Хайдеггер М.* Тезис Канта о бытии // Философия Канта и современность Пер. В. В. Бибихина. М., 1976. С. 22.
[5] *Heidegger M.* Die Frage nach dem Ding. Tübingen, 1962. S. 37.
[6] Контуры анализа кантовского мышления можно найти уже в «Sein und Zeit» (1927); из работ, непосредственно касающихся истолкования философии Канта, можно назвать следующие: «Kant und das Problem der Metaphysik» (1929), лекции «Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft» (1928), «Die Frage nach dem Ding» (1935), «Kant These über da Sein» (1962).
[7] См., напр.: *Франк С.* Предмет знания. Пг., 1912. С. 489; *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 37—39.
[8] *Heidegger M.* Einfuhrung in der Metaphysik. Tübingen, 1958. S. 149.
[9] *Hoppe H.* Wandlungen in der Kant-Anffassung Heideggers // Durchblicke zu 80. M. Heideggers Geburtstag. Frankfurt a. M., 1970; *Kaulbach F.* Die Kantische Lehre von Ding und Sein in Interpretation Heideggers // Kant-Studien. 1964. Bd. 56, H. 2.
[10] *Cassirer E.* Bemerkungen zu M. Heideggers Kant Interpretation // Kant-Studien. 1931. Bd. 36, H. 1. Анализ этой хайдеггеровской интерпретации Канта в советской историко-философской литературе см.: *Гайденко П. П.* Учение Канта и его экзистенциалистская интерпретация // Философия Канта и современность.
[11] См.: Философия Канта и современный идеализм. М., 1987. С.14—42.
[12] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretation... S. 67.
[13] Ibid. S. 55.
[14] *Heidegger M.* Kants These über das Sein // Existenz und Ordnung. Frankfurt a. M., 1962.
[15] *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 1. С. 403.
[16] Там же. Т. 3. С. 304.
[17] Там же. С. 521.
[18] *Хайдеггер М.* Тезис Канта о бытии // Философия Канта и современность. С. 25.
[19] Там же. С. 44.
[20] Там же. С. 29—30.
[21] Там же. С. 49.
[22] Там же. С. 36.
[23] Там же. С. 38.
[24] Там же. С. 43.
[25] Там же. С. 50.
[26] Там же. С. 51.
[27] Там же.
[28] Там же. С. 52.

[29] Там же.
[30] Там же.
[31] Там же. С. 40.
[32] Там же. С. 58.
[33] *Кант И.* Соч.: В. 2 т. М., 1940. Т. 2. С. 42.
[34] *Хайдеггер М.* Тезис Канта о бытии // Философия Канта и современность. С. 38.
[35] *Jacobi F.* David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. 1787. S. 223.
[36] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. S. 99.
[37] Ibid. S. 100.
[38] *Хайдеггер М.* Тезис Канта о бытии. С. 26.
[39] Там же. С. 40.
[40] Подробнее об этом см.: *Михайлов А. А.* Современная философская герменевтика. Минск, 1984. С. 94—96.