

КАНТ ИЛИ ХАЙДЕГГЕР –
МЕТАФИЗИКА, АНТРОПОЛОГИЯ
ИЛИ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ?
КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ
ПО ПОВОДУ АЛЬТЕРНАТИВЫ,
ВЫДВИНУТОЙ ХАЙДЕГГЕРОМ В 1929 ГОДУ

Р. Энскат¹

В своей первой книге «Кант и проблема метафизики» (1929) Мартин Хайдеггер сосредоточивается, что неудивительно, на одной из двух центральных тем своей вышедшей двумя годами ранее главной книги «Бытие и время» – вопросе о сущности времени. Нельзя не заметить его стремление показать, что его концепция времени превосходит концепцию Канта. Тем не менее настало время рассмотреть, может ли утверждение Хайдеггера выдержать микро-герменевтическую и микроаналитическую проверку. Такой анализ, чтобы быть справедливым и адекватным ведущим положениям двух философов, должен с самого начала иметь в виду глубокие различия этих ведущих положений: Кант концентрируется на формальной структуре и строго субъективном статусе времени как формы созерцания, Хайдеггер – на роли, которую время играет в повседневном человеческом ориентировании в мире. При этих методических и концептуальных предпосылках внимательное рассмотрение должно привести к выводу, что обе концепции дополняют, даже завершают друг друга. Хайдеггер подходит ближе к типу времени-переживания, как его раскрывает Августин, Кант подвергает строгому анализу человеческий способ представления о последовательной форме времени. Очевидно, что сегодня мы можем придерживаться обеих путей.

Ключевые слова: Кант, Хайдеггер, время, история представлений о времени, метафизика, фундаментальная онтология, антропология, темпоральная форма созерцания

¹ Галле-Виттенбергский университет им. Мартина Лютера, Германия, 06099, Галле.
Поступила в редакцию: 04.05.2022 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2022-4-2

KANT ODER HEIDEGGER –
METAPHYSIK, ANTHROPOLOGIE
ODER EXISTENZIAL-ONTOLOGIE?
KRITISCHE BEMERKUNGEN
ZU EINER ALTERNATIVE HEIDEGGERS
IM JAHR 1929

R. Enskat¹

In his first Kant book of 1929 Kant and the Problem of Metaphysics Martin Heidegger focusses, not surprisingly, on one of the two central themes from his two years earlier major book Being and Time – the question of the essence of time. It cannot be overseen that he tries to show that his conception of time is superior to Kant's. Nevertheless, it is high time to examine whether Heidegger's claim can bear up against a micro-hermeneutical and micro-analytical test. Such an examination, to be fair and appropriate to the leading aspects of the two philosophers, has to bear in mind from the very beginning the deep differences of these leading aspects: Kant concentrates on the formal structure and the strictly subjective status of time as a form of intuition, Heidegger concentrates on the roles time plays in the daily human world orientation. Under these methodical and conceptional pre-suppositions a close examination must come the result, that both conceptions complement, even complete one another. Heidegger comes closer to the type of time-experience as it is exposed by St. Augustine, Kant exposes a strict analysis of the human way to conceive of the successive form of time. It is evidently possible for us today to continue on both paths.

Keywords: Kant, Heidegger, time, history of conceptions of time, metaphysics, fundamental ontology, anthropology, temporal form of intuition

¹ Martin Luther University of Halle-Wittenberg. Halle, 06099, Germany.
Received: 04.05.2022.
doi: 10.5922/0207-6918-2022-4-2

I

В сентябре 1928 г. в рижском Институте Гердера Хайдеггер прочитал доклады, темы которых были полностью сформулированы в русле его тогдашней дискуссии с кантовской «Критикой чистого разума». Они предшествовали публикации его книги «Кант и проблема метафизики», вышедшей годом позже. Это был цикл докладов на тему «Введение в “Критику чистого разума” Канта в связи с проблемами современности», который Хайдеггер прочитал по приглашению Института с 11 по 14 сентября 1928 г. По сведениям, полученным мною от Фридриха-Вильгельма фон Херрманна, личного секретаря Хайдеггера, после публикации этой книги Хайдеггер уничтожил все тексты докладов, посвященных Канту и прочитанных им в конце 1920-х гг.

Как же следует оценивать размышления Хайдеггера в книге 1929 г. в связи с исследовательскими проблемами *современного* кантоведения? Изучение первой кантовской «Критики» со всей герменевтической и систематической тщательностью начинается только во второй половине 1930-х гг. в двухтомном труде Герберта Джеймса Патона «Кантовская метафизика опыта» (см.: Paton, 1961) и трехтомной работе «Трансцендентальная дедукция в творчестве Канта» Хенрика де Влишауэра (см.: Vleeschauwer, 1934–1937). С тех пор познавательный потенциал первой кантовской «Критики» постепенно раскрывался благодаря все более тщательным герменевтическим и систематическим исследованиям. С учетом этих обстоятельств тезисы хайдеггеровской книги о Канте 1929 г. нельзя больше рассматривать просто ради них самих. Название рижских лекций доказывает, что сам Хайдеггер слишком серьезно относился к кругу проблем своего настоящего, поэтому мы не можем позволить себе игнорировать круг проблем нашего настоящего, если хотим соответствовать методологическим установкам, разработанным Хайдеггером в его первой книге о Канте.

I

Im September 1928 hat Heidegger am Herder-Institut in Riga Vorträge gehalten, deren Themen ganz im Zeichen seiner damaligen Auseinandersetzung mit Kants *Kritik der reinen Vernunft* standen. Gleichzeitig gingen sie der Publikation seines ein Jahr später veröffentlichten Buchs *Kant und das Problem der Metaphysik* voraus. Heidegger hatte seine Vortragsreihe auf Einladung des Herder-Instituts in der Zeit vom 11.–14. September 1928 zum Thema „Einführung in Kants *Kritik der reinen Vernunft* mit Rücksicht auf die Problemlage der Gegenwart“ gehalten. Friedrich-Wilhelm von Herrmann hat mich freundlicherweise unterrichtet, Heidegger habe ihm während seiner Zeit als dessen Privatsekretär erzählt, dass er alle Texte der Kant-Vorträge, die er in den späten zwanziger Jahren gehalten hat, nach der Publikation dieses Buchs vernichtet habe.

Doch wie sind Heideggers Überlegungen im Buch von 1929 mit Rücksicht auf die Problemlage der Kant-Forschung unserer *heutigen* Gegenwart zu beurteilen? Die Forschungen, die sich mit Kants erster *Kritik* mit aller hermeneutischen und systematischen Sorgfalt auseinandersetzen, beginnen erst in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre mit Herbert James Patons zweibändigen Untersuchungen *Kant's Metaphysics of Experience* (s. Paton, 1961) und Henrik de Vleeschauwers dreibändigen Untersuchungen *La déduction transcendentale* (s. Vleeschauwers, 1934–1937). Seit damals sind die Lernpotentiale von Kants erster *Kritik* durch immer mikroskopischer gewordene hermeneutische und systematische Untersuchungen schrittweise immer mehr erschlossen worden. Unter diesen Umständen kann man sich mit den Thesen von Heideggers Kant-Buch von 1929 nicht mehr einfach um ihrer selbst willen auseinandersetzen. Heidegger selbst hat, wie der Titel seiner Rigaer Vorträge zeigt, die Problemlage seiner eigenen Gegenwart zu ernst genommen, als dass wir es uns leisten könnten, die Problemlage unserer Gegenwart zu ignorieren, wenn wir den methodischen Einstellungen gerecht werden wollen, die Heidegger selbst in seinem ersten Kant-Buch geübt hat.

II

В первом предложении «Введения» Хайдеггер ставит «своей задачей истолкование кантовской *Критики чистого разума* как обоснования метафизики, чтобы тем самым представить “проблему метафизики” в качестве проблемы фундаментальной онтологии» (Хайдеггер, 1997, с. 1). Итак, изначальной целью хайдеггеровской интерпретации является такое истолкование «Критики чистого разума», чтобы стало очевидным отождествление проблемы метафизики с проблемой фундаментальной онтологии, сформулированной Хайдеггером в его вышедшей двумя годами ранее книге «Бытие и время». Против постановки подобной задачи ничего нельзя, по сути, возразить, если не знать, какие элементы «Критики чистого разума», которые Хайдеггер считает приемлемыми, возможно использовать в этом смысле. Обыкновенные буквальные отсылки к классическому отрывку из первой «Критики», в котором сам Кант резко отделяет свое исследование от известных ему образцов традиционной онтологии, тоже ничего не дают в отношении интерпретационной цели Хайдеггера, если не исследовать конкретные шаги, которые Хайдеггер предпринимает для ее достижения. Правда, относительно поверхностный взгляд на опубликованную двумя годами ранее работу Хайдеггера может продемонстрировать, что представленная здесь фундаментальная онтология не имеет ничего общего с образцами онтологии, с которыми был знаком Кант. Поэтому следует тем более внимательно изучить, какие элементы из кантовской «Критики чистого разума» Хайдеггер стремится сделать плодотворными для вхождения в тематическую область разработанной им фундаментальной онтологии.

II

Mit dem ersten Satz der „Einleitung“ seines Buchs stellt sich Heidegger „die Aufgabe, Kants Kritik der reinen Vernunft als eine Grundlegung der Metaphysik auszulegen, um so das Problem der Metaphysik als das einer Fundamentalontologie vor Augen zu stellen“ (Heidegger, 1965, S. 13). Es ist also von Anfang an das Ziel von Heideggers Auslegung, die *Kritik der reinen Vernunft* so auszulegen, dass sichtbar wird, dass das Problem der Metaphysik mit dem Problem einer Fundamentalontologie identifiziert werden kann, wie Heidegger sie zwei Jahre zuvor in seinem Buch *Sein und Zeit* präsentiert hat. Gegen diese Zielsetzung ist an sich so lange nichts einzuwenden, wie man die Elemente der *Kritik der reinen Vernunft* noch nicht kennt, die Heidegger für geeignet hält, in diesem Sinne fruchtbar gemacht zu werden. Auch einfache buchtechnische Berufungen auf die klassische Stelle in der ersten *Kritik*, an der Kant selbst sein Unternehmen scharf gegen die ihm vertrauten Gestalten der überlieferten Ontologie abgrenzt, geben gegen Heideggers leitendes Auslegungsziel so lange nichts her, wie man die konkreten Schritte Heideggers nicht geprüft hat, die er in den Dienst dieser Zielsetzung stellt. Zwar kann ein relativ einfacher Blick in Heideggers zwei Jahre zuvor publiziertes Werk zeigen, dass die hier präsentierte Fundamentalontologie nicht das geringste mit den Kant vertrauten Gestalten der Ontologie gemein hat. Umso sorgfältiger sollte man prüfen, welche Elemente aus Kants *Kritik der reinen Vernunft* Heidegger zugunsten einiger Schritte in das thematische Feld der von ihm entworfenen Fundamentalontologie fruchtbar zu machen sucht.

III

На пути к этой области Хайдеггер, как известно, делает несколько важных промежуточных шагов, несколько отклоняясь от нее. Это отклонение ведет от «итога кантовского обоснования метафизики» к попытке «обоснования в антропологии» (Хайдеггер, 1997, с. 119). Хайдеггер справедливо ссылается на знаменитый кантовский вопрос «Что есть человек?» (Там же, с. 120), о котором сам Кант говорит, что «три первых вопроса (а именно: *Что я могу знать? Что я должен делать? На что я вправе надеяться?* — Р.Э.) связаны с последним» (Там же, с. 120–121). В то же время предположение Хайдеггера, что Кант «сам... однозначно выразил собственный итог своего обоснования метафизики» (Там же, с. 121), вызывает сомнения, потому что хотя антропологический вопрос и составляет резюме первой и второй «Критик», тем не менее право обоснования метафизики оставляет за собой первая «Критика», а ее горизонт определяется первым из трех вопросов: *Что я могу знать?*

Однако кое-что можно добавить. В письме к Маркусу Герцу от 11 мая 1781 г. Кант характеризует первую «Критику» как «метафизику метафизики» (AA 10, S. 269). Такого рода рефлексивно градуированное использование проблематичных самих по себе названий дисциплин не является особо показательным. Оно зачастую представляет собой — по крайней мере, среди менее строго мыслящих философов, нежели Кант, — уловку замешательства, остающегося незаметным для самого себя. Однако если Кант, самый радикальный критик традиционной метафизики своего времени, высказывается подобным образом, возникает вопрос, не играет ли здесь роль некое заслуживающее внимания соображение.

Это осторожное предположение действительно стоит исследовать. Кант чрезвычайно точно разяснил двойной смысл градуиро-

III

Auf seinem Weg in dieses Feld unternimmt Heidegger bekanntlich einige wichtige Zwischenschritte auf einem Umweg. Dieser Umweg führt vom „Ergebnis der Kantischen Grundlegung der Metaphysik“ (ebd., S. 185) zum Versuch einer „Grundlegung in der Anthropologie“ (ebd.). Zu Recht beruft sich Heidegger auf Kants berühmte Frage „Was ist der Mensch?“ (ebd., S. 187), von der Kant selbst sagt, dass „sich die drei ersten Fragen [also *Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?* — R.E.] auf die letzte beziehen“ (ebd., S. 188). Ob Kant damit, wie Heidegger zu bedenken gibt, „[...] selbst das eigentliche Ergebnis seiner Grundlegung der Metaphysik unzweideutig ausgesprochen [hat]“ (ebd.), ist jedoch fraglich. Denn die anthropologische Frage bildet ja die Zusammenfassung der ersten und der zweiten *Kritik*. Die Grundlegung der Metaphysik ist indessen der ersten *Kritik* vorbehalten und deren Horizont ist durch die erste der drei Fragen umrissen: *Was kann ich wissen?*

Doch etwas anderes kommt hinzu. In seinem Brief an Marcus Herz vom 11. Mai 1781 charakterisiert Kant die erste *Kritik* als „die Metaphysik von der Metaphysik“ (Br, AA 10, S. 269). Nun sind solche reflexiv gestuften Anwendungen von an sich schon problematischen disziplinären Titeln nicht sonderlich aufschlussreich. Sie bilden — zumindest bei weniger streng denkenden Philosophen als Kant — nicht selten Spielereien einer sich selbst verborgen bleibenden Verlegenheit. Wenn Kant, der zu seiner Zeit radikalste Kritiker der überlieferten Metaphysik, so spricht, ist jedoch Vorsicht geboten, ob hier nicht eine beachtenswerte Überlegung im Spiel ist.

Tatsächlich lohnt es sich, diesem vorsichtigen Verdacht nachzugehen. Kant hat gerade dem Doppelsinn der gestuften Verwendung des Metaphysik-Begriffs eine außerordentlich aufschlussreiche Klärung gegeben. In der „Architektonik der reinen Vernunft“, dem letzten Teil

ванного использования понятия метафизики. В «Архитектонике чистого разума», последней части «Учения о методе» первой «Критики», он приводит для рассмотрения сначала *архитектонический* критерий метафизики: «...все (истинное и мнимое) философское познание... в систематической связи... называется *метафизикой*» (A 841 / B 869; Кант, 2006а, с. 1053). Кант планирует завершить понимаемую таким образом метафизику, разработав прежде всего метафизику природы и метафизику нравов. Однако этот архитектурный критерий метафизики он сразу же дополняет *методологическим* критерием, который учитывается слишком редко. Далее в том же предложении Кант делает оговорку: «...впрочем, этим термином [метафизикой] можно также называть... и критику, чтобы охватить и исследование того, что... отлича[ется] от всякого эмпирического... употребления разума» (Там же). Таким образом, первая «Критика» представляет собой неэмпирическое исследование. Она в той мере способствует ответу на антропологический вопрос, в какой предоставляет возможность ответить на него неэмпирическими средствами. Поэтому для Канта антропологический вопрос связан с методологическим условием возможности узнать о человеке только то, что можно узнать неэмпирическими средствами. Если учесть эти обстоятельства, то по сравнению с Кантом вопрос Хайдеггера «Что составляет философскую антропологию?» (Хайдеггер, 1997, с. 121) чуть-чуть промахивается мимо цели. Ибо при этих условиях, согласно методологическому критерию кантовской метафизики, к философской антропологии относится то же самое, что и к метафизике в соответствии с указанным критерием, — все, что можно выяснить о человеке неэмпирическим путем.

При таких предпосылках возникают три вопроса, которые в своей взаимосвязи дают возможность снова начать разговор о первой «Критике» Канта и о позиции Хайдеггера в его первой книге о Канте — разумеется, в дискус-

дер „Methodenlehre“ der ersten *Kritik*, gibt er zunächst ein *architektonisches* Metaphysik-Kriterium zu bedenken: „[...] die ganze (wahre sowohl als scheinbare) philosophische Erkenntnis im systematischen Zusammenhange [...] heißt Metaphysik“ (*KrV*, A 841 / B 869). Die so verstandene Metaphysik plant Kant durch Ausarbeitungen vor allem einer Metaphysik der Natur und einer Metaphysik der Sitten zu vervollständigen. Doch Kant ergänzt dieses architektonische Metaphysik-Kriterium unmittelbar durch ein viel zu selten beachtetes *methodologisches* Metaphysik-Kriterium. Er fährt in demselben Satz mit einer Einschränkung fort: „[...] wiewohl dieser Name [der Metaphysik] auch [...] der Kritik gegeben werden kann, um [...] die Untersuchung alles dessen, was [...] von allem empirischen [...] Vernunftgebrauche unterschieden ist, zusammenzufassen“ (ebd.). Die erste *Kritik* präsentiert also eine nicht-empirische Untersuchung. In dem Maß, in dem sie zur Beantwortung der anthropologischen Frage beiträgt, trägt sie daher mit nicht-empirischen Mitteln zu ihrer Beantwortung bei. Für Kant ist die anthropologische Frage daher an die methodologische Bedingung gebunden, über den Menschen nur solches ausfindig zu machen, was jemals mit nicht-empirischen Mitteln erkannt werden kann. Heideggers Frage „Was gehört zu einer philosophischen Anthropologie?“ (Heidegger, 1965, S. 188) schießt unter diesen Voraussetzungen mit Blick auf Kant haarscharf am Ziel vorbei. Denn unter diesen Voraussetzungen gehört nach Kants methodologischem Metaphysik-Kriterium zu einer philosophischen Anthropologie dasselbe, was im Licht dieses Kriteriums zu einer Metaphysik gehört — alles, was über den Menschen jemals mit nicht-empirischen Mitteln ausfindig gemacht werden kann.

Unter diesen Voraussetzungen ergeben sich drei Fragen, die in ihrem Zusammenhang erlauben, Kants erste *Kritik* und den Ansatz Heideggers in seinem ersten Kant-Buch erneut in ein

сионном ключе. Эту дискуссию, очевидно, следует развернуть вокруг четырех основных вопросов, в первоначальном виде еще достаточно широких: 1. Что относится к специфически антропологическим элементам в первой «Критике» Канта? 2. Какие специфически антропологические элементы выделяет Хайдеггер в первой кантовской «Критике»? 3. Существует ли некая очевидная связь между специфически антропологическими элементами, которые *демонстрирует* сам Кант, и специфически антропологическими элементами, *выявляемыми* Хайдеггером? 4. И какое отношение все это имеет — если вообще имеет — к фундаментально-онтологической интерпретации кантовского обоснования метафизики посредством критики чистого разума?

IV

Чтобы выявить специфически антропологические элементы в первой кантовской «Критике», Хайдеггер использует в качестве эвристической гипотезы центральный элемент своей экзистенциальной онтологии, опубликованной двумя годами ранее: «...интерпретация Dasein как временности является целью фундаментальной онтологии...» (Хайдеггер, 1997, с. 138). По поводу первой кантовской «Критики» он, в частности, утверждает: «...время... обретает в *Критике чистого разума* центральную метафизическую функцию» (Там же, с. 141). Одновременно он критически отмечает, что Кант «не имел разработанной интерпретации изначальной сущности времени» (Там же, с. 116–117). Безусловно, Хайдеггер ведет спор с Кантом не только о том, что относится к «разработанной интерпретации изначальной сущности времени». Не менее дискуссионным является вопрос о том, что следует понимать под «центральной метафизической функцией», которую «время обретает в *Критике чистого разума*». Если учесть кантовский методологический критерий метафизики, то Канту, помимо прочего, можно поставить в заслугу и то, что он

Gespräch zu bringen, allerdings in ein *Streit-Gespräch*. Dieses Streitgespräch sollte offensichtlich von vier zunächst noch ganz offenen Leitfragen bestimmt werden: 1. Welches sind die spezifisch anthropologischen Elemente in Kants erster *Kritik*? 2. Welche spezifisch anthropologischen Elemente identifiziert Heidegger in Kants erster *Kritik*? 3. Besteht ein irgendwie aufschlussreicher Zusammenhang zwischen den von Kant selbst *präsentierten* spezifisch anthropologischen Elementen und den von Heidegger *identifizierten* spezifisch anthropologischen Elementen? 4. Und was hat das alles — wenn überhaupt — mit einer fundamental-ontologischen Auslegung von Kants Grundlegung der Metaphysik durch eine Kritik der reinen Vernunft zu tun?

IV

Um die spezifisch anthropologischen Elemente in Kants erster *Kritik* zu identifizieren, macht Heidegger im Sinne einer heuristischen Hypothese ein zentrales Element seiner zwei Jahre zuvor publizierten Existenzial-Ontologie fruchtbar: „[...] die Interpretation des Daseins als Zeitlichkeit [ist] das Ziel der Fundamentalontologie [...]“ (ebd., S. 215). Mit Blick auf Kants erste *Kritik* gibt er daher zu bedenken: „[...] die Zeit [gewinnt] [...] die zentrale metaphysische Funktion in der Kritik der reinen Vernunft“ (ebd., S. 219). Gleichzeitig bemängelt er, dass „Kant keine ausgearbeitete Interpretation des ursprünglichen Wesens der Zeit hatte“ (ebd., S. 182). Nun ist zwischen Heidegger und Kant gewiss nicht nur strittig, was zu ‚einer ausgearbeiteten Interpretation des ursprünglichen Wesens der Zeit‘ gehört. Es ist gewiss ebenso strittig, was unter der ‚zentralen metaphysischen Funktion‘ zu verstehen ist, die ‚die Zeit in der Kritik der reinen Vernunft gewinnt‘. Hält man sich an Kants methodologisches Kriterium der Metaphysik, dann traut sich Kant zu, u. a. mit seinen Bestimmungen der Zeit

с помощью своих определений времени выяснил о человеке нечто такое, что можно узнать о нем только неэмпирическим путем.

Кант характеризует особую темпоральную базовую форму времени всякий раз по-новому: как «Aufeinanderfolgen» («последовательность»), «nacheinander» («последовательно») (A 30 / B 46; Кант, 2006а, с. 105; см. также: A 33 / B 50; Кант, 2006а, с. 109; B 67; Кант, 2006а, с. 129), «Sukzession» («преемственность», «последовательность») (B 154; Кант, 2006а, с. 229; см. также: A 500 / B 528; Кант, 2006а, с. 659–661). На этом этапе стоит сделать небольшой экскурс в историю классических теорий времени. Ведь не только легко показать, что кантовское рассмотрение последовательности превосходит основные определения времени в этих теориях по формальным, то есть неэмпирическим, параметрам. Не только ее формальное превосходство является важным показателем формального характера кантовской концепции времени, но и этот формальный характер — важный показатель ее неэмпиричности.

Рабочее определение времени, данное Аристотелем в четвертой книге «Физики», знаменито тем, что время есть не что иное, как число движения по отношению к предыдущему и последующему (Аристотель, 1981, с. 150). Я пока воздержусь от сугубо измерительно-теоретического аспекта этого рабочего определения и просто обращаю внимание на строго временной аспект предыдущего и последующего. В свете кантовского подхода к последовательности сразу становится очевидна разница между последующим и предыдущим, состоящая в том, что последующее происходит после предыдущего, но не наоборот. Логический смысл этого простого сравнения заключается в том, что различие между двумя отношениями предыдущего бытия и последующего бытия может быть сведено к простому отношению бытия-последовательности. Последовательность обеспечивает логически более простой временной характер. Я не рассматриваю здесь сложный частный случай характе-

etwas über den Menschen ausfindig gemacht zu haben, was nur mit nicht-empirischen Mitteln über ihn ausfindig gemacht werden kann.

Die spezifisch temporale Grundform der Zeit charakterisiert Kant immer wieder von neuem als „Aufeinanderfolgen“, als „nacheinander“ (*KrV*, A 30 / B 46; vgl. auch A 33 / B 50; B 67), als „Sukzession“ (*KrV*, B 154; vgl. auch A 500 / B 528). An diesem Punkt lohnt sich ein kleiner Exkurs in die Geschichte der klassischen Zeittheorien. Denn man kann nicht nur leicht zeigen, dass Kants Ansatz bei der Sukzessivität den temporalen Grundbestimmungen dieser Theorien in formaler, also in nicht-empirischer Hinsicht überlegen ist. Ihre formale Überlegenheit ist nicht nur ein wichtiges Indiz für den formalen Charakter von Kants Konzeption der Zeit, dieser formale Charakter bildet auch ein wichtiges Indiz für ihren nicht-empirischen Charakter.

Aristoteles' Arbeitsdefinition der Zeit im Vierten Buch der *Physik* legt die Zeit bekanntlich darauf fest, die Anzahl der Bewegung gemäß dem Früher und dem Später zu sein (vgl. Aristoteles, 1995, S. 113, 219b2). Ich sehe von dem im Kern messtheoretischen Aspekt dieser Arbeitsdefinition vorläufig ab und mache lediglich auf den strikt temporalen Aspekt des Früher und des Später aufmerksam. Im Licht von Kants Ansatz beim Nacheinander liegt sofort auf der Hand, dass der Unterschied des Später vom Früher darin besteht, dass sich das Spätere *nach* dem Früheren einstellt, aber nicht umgekehrt. Die logische Pointe dieses simplen Vergleichs besteht also darin, dass der Unterschied zwischen den zwei Relationen des Früher-seins und des Später-seins auf die *einfache* Relation des Nacheinander-seins zurückgeführt werden kann. Das Nacheinander bildet den in logischer Hinsicht einfacheren temporalen Charakter. Den komplizierten Sonderfall der Zeitcharakteristik durch Plotin in der *Enneade* III, 7, der die größte Verwandtschaft mit Kants Zeitcharakteristik zeigt, lasse ich hier unberücksichtigt.

ристики времени у Плотина в «Эннеаде» (III, 7), которая демонстрирует наиболее тесное родство с кантовской характеристикой времени.

Характеристика времени, данная Августином в XI книге «Исповеди» (см.: Августин, 1991, с. 228), представляет собой второй случай ее использования. Хайдеггер подробно рассмотрел эту характеристику. Тройное различие между прошлым, настоящим и будущим, которое является самым важным у Августина, также может быть сведено к простому временному характеру последовательности, поскольку настоящее приходит *после* прошлого, а будущее — *после* настоящего². Третий важный случай использования данного понятия — это характеристика времени у Ньютона в Примечании I к «Математическим началам натуральной философии»: «Абсолютное, истинное математическое время само по себе и по самой своей сущности, без всякого отношения к чему-либо внешнему, протекает равномерно...» (Ньютон, 1989, с. 30). Неудачность этой характеристики заключается прежде всего в том, что Ньютон определяет здесь форму времени с помощью метафоры протекания. Разумеется, обращение к этой метафоре понятно, потому что временная форма протекания формируется именно последовательностью. Таким образом, Ньютон совершает методологическую ошибку, характеризуя структуру времени с помощью метафоры, буквальное значение которой уже предполагает рассмотренную Кантом структуру времени. Однако такие элементарные ошибки совершали не только научные светила далекого прошлого. Например, во всемирно известной, но редко читаемой и еще реже по-настоящему осмысляемой книге «Краткая история времени» Стивен Хокинг рассматривает не так называемую историю *времени*, а скорее, как и подобает физика, историю *измерения* времени (Хокинг, 2001). Таким образом, он предполагает некую структуру времени, которая остается совершенно невыясненной.

² О знаменитой XI книге «Исповеди» Августина и ее самых значительных неверных толкованиях см.: (Enskat, 1988).

Die Zeitcharakteristik des Augustinus (1955, S. 654) im XI. Buch der *Confessiones* bildet den zweiten Anwendungsfall. Mit ihr hat sich Heidegger ausführlich beschäftigt. Der hier zentrale dreifache Unterschied zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft kann ebenfalls auf den einfachen temporalen Charakter des Nacheinander zurückgeführt werden. Denn die Gegenwart kommt *nach* der Vergangenheit und die Zukunft *nach* der Gegenwart.² Den dritten wichtigen Anwendungsfall bildet die Zeitcharakteristik Newtons in der I. Anmerkung der *Principia*: „Die absolute, wahre und mathematische Zeit verfließt an sich und vermöge ihrer Natur gleichförmig“ (vgl. Newton, 1872, S. 25). Das Missliche an dieser Charakteristik besteht zunächst darin, dass Newton die Form der Zeit hier mit Hilfe der Metapher des Verfließens bestimmt. Aufschlussreich ist dieser Rückgriff gerade auf diese Metapher selbstverständlich deswegen, weil die temporale Form des Verfließens gerade vom Nacheinander, von der Sukzessivität gebildet wird. Newton begeht hier also einfach den methodologischen Fehler, die Struktur der Zeit mit Hilfe einer Metapher zu charakterisieren, deren wörtliche Bedeutung bereits die von Kant erörterte Struktur der Zeit voraussetzt. Doch solche simplen Fehler unterlaufen nicht nur naturwissenschaftlichen Koryphäen einer fernerer Vergangenheit. Z. B. bietet das weltberühmte, aber selten gelesene und noch seltener wirklich durchdachte Buch von Stephen Hawking (2011) *Eine kleine Geschichte der Zeit* alles andere als die apostrophierte Geschichte der *Zeit*, sondern, wie es sich für einen Physiker ja auch gehört, eine Geschichte der *Zeit-Messung*. Es setzt also eine völlig ungeklärt bleibende Struktur der Zeit voraus.

² Zum berühmten XI. Buch von Augustinus' *Confessiones* und seinen wichtigsten Fehlinterpretationen vgl. Enskat (1988).

V

Если вернуться к кантовской теории времени, то важным оказывается вопрос, в чем состоит в свете данной теории «изначальная сущность времени». Как теория, она не исчерпывает себя, отделяя базовую темпоральную форму последовательности от других возможных темпоральных форм. В свете кантовского учения она отличается также тем, что строго привязана к условию, которое относится к самой сути того, что, по выражению Канта, «когда-либо может быть познано *a priori*» (A 841 / B 869; Кант, 2006а, с. 1053). В контексте этого условия темпоральная форма последовательности является формой «нашего (человеческого) созерцания» (A 35 / B 51; Кант, 2006а, с. 111), а именно «созерцания *нас* самих и *нашего* внутреннего состояния» (A 33 / B 49; Кант, 2006а, с. 109; курсив мой. — Р.Э). Кантовское важнейшее чисто антропологическое положение о времени гласит, что форма последовательности — это темпоральная форма, в которой каждый человек созерцает себя и свое внутреннее состояние. Кант излагает ту же основную идею своей теории времени, используя негативное сложноподчиненное предложение с условным придаточным: «Если мы отвлечемся от способа, каким мы внутренне созерцаем *самих себя*... *то* время есть ничто» (A 34 / B 51; Кант, 2006а, с. 111; курсив мой. — Р.Э).

Но решающим для методологического формата кантовской теории времени является не просто рефлексивный взгляд, при котором каждый человек созерцает себя и свое внутреннее состояние. Решающим является то, что это внутреннее состояние созерцается в форме последовательности. Само внутреннее состояние лишь создает соответствующий эмпирический повод созерцать себя в форме последовательности.

Методологическая аналогия может прояснить, почему эмпирический момент этой рефлексии, которого можно достичь в этом вопро-

V

Kommt man zu Kants Theorie der Zeit zurück, dann wird die Frage wichtig, worin in ihrem Licht ‚das ursprüngliche Wesen der Zeit‘ besteht. Als Theorie erschöpft sie sich nicht darin, die temporale Grundform des Nacheinander, der Sukzessivität vor anderen möglichen temporalen Formen auszuzeichnen. Sie ist im Licht von Kants Theorie auch dadurch ausgezeichnet, dass sie strikt an eine Bedingung gebunden ist, die zum Kern dessen gehören, was, wie Kant ja formuliert, „jemals *a priori* erkannt werden kann“ (KrV, A 841 / B 869). Im Sinne dieser Bedingung ist die temporale Form des Nacheinander, der Sukzessivität eine Form „unserer (menschlichen) Anschauung“ (KrV, A 35 / B 51), und zwar „des Anschauens *unserer* selbst und *unseres* inneren Zustandes“ (KrV, A 33 / B 49, Hvh. v. R.E.). Kants wichtigster spezifisch anthropologischer Satz über die Zeit besagt also, dass die Form des Nacheinander, die Sukzessivität, die temporale Form ist, in der jeder Mensch sich selbst und seinen inneren Zustand anschaut. Kant gibt denselben Grundgedanken seiner Zeittheorie durch einen negativen Konditional-Satz zu verstehen: „Wenn wir von *unserer* Art, *uns selbst* innerlich anzuschauen [...], abstrahieren, so ist die Zeit nichts“ (KrV, A 34 / B 51, Hvh. v. R.E.).

Doch ausschlaggebend für das methodische Format von Kants Theorie der Zeit ist nicht einfach die reflexive Einstellung, in der jeder Mensch sich selbst und seinen inneren Zustand anschaut. Ausschlaggebend ist, dass dieser innere Zustand unter der Form der Sukzessivität angeschaut wird. Der innere Zustand selbst bildet nur die jeweilige empirische Gelegenheit, ihn unter der Form der Sukzessivität anzuschauen.

Eine methodologische Analogie kann verdeutlichen, warum die empirische Gelegenheit dieser Reflexion nicht immer den nicht-empirischen Charakter stören muss, die man in diesem Punkt durch eine solche Reflexion gewin-

се с помощью такой рефлексии, отнюдь не всегда нарушает неэмпирический характер. Например, союз «и» в нашем обыденном языке эмпирически используется для соединения двух или более предложений в одно логически связное. Путем рефлексии, направленной на логическую форму этой связи, можно получить формальное, то есть неэмпирическое, понимание того, что *каждое* предложение такой формы истинно тогда и только тогда, когда истинно каждое из составляющих его предложений-частей, в противном же случае оно ложно. Неэмпирическая формальность этого понимания вызвана особым условием инвариантности: условия истинности *и*-предложений инвариантны относительно всех возможных содержаний связанных предложений.

Аналогично можно сосредоточить внимание на любом эмпирическом состоянии себя как субъекта — то есть на чувствах, ощущениях, восприятиях, впечатлениях, представлениях, мыслях и т.п. Специально размышляя о темпоральной форме, в которой они связаны, можно получить формальное, то есть неэмпирическое, понимание того, что элементы *каждого* состояния человеческого субъекта связаны между собой в последовательности. И здесь неэмпирическая форма этого понимания обязана условию инвариантности: состояния человеческого субъекта связаны между собой формой последовательности *инвариантно* по отношению ко всем специфическим различиям между чувствами, ощущениями, впечатлениями, представлениями, мыслями и т.п.

Но в какой степени Кант и Хайдеггер вовлечены в спор об «изначальной сущности времени»? И в какой степени Кант представляет конструктивную альтернативу хайдеггеровской концепции «Dasein как временность»? Теория Канта слишком сложна, чтобы ответить на эти вопросы в двух словах. Но можно сначала обсудить наиболее важные элементы этой теории в их взаимосвязи и ради них самих. Конечно,

nen kann. Z. B. wird die Konjunktion ‚und‘ unserer Umgangssprache empirisch gebraucht, um zwei oder mehr als zwei Sätze zu einem einzigen logisch zusammenhängenden Satz zu verknüpfen. Durch die gezielte Reflexion auf die logische Form dieser Verknüpfung kann man die formale, also nicht-empirische Einsicht gewinnen, dass *jeder* Satz dieser Form dann und nur dann wahr ist, wenn jeder seiner Teil-Sätze wahr ist, und andernfalls falsch. Die nicht-empirische Formalität dieser Einsicht verdankt sich hier einer spezifischen Invarianz-Bedingung: Die Wahrheitsbedingungen von *und*-Sätzen sind invariant gegenüber allen möglichen Inhalten der verknüpften Sätze.

Analog kann man jedem beliebigen empirischen Zustand des eigenen Subjekts seine Aufmerksamkeit schenken — also Gefühlen, Empfindungen, Eindrücken, Vorstellungen, Gedanken u. ä. Durch die gezielte Reflexion auf die temporale Form, in der sie miteinander verbunden sind, kann man die formale, also nicht-empirische Einsicht gewinnen, dass die Elemente *jedes* Zustands eines menschlichen Subjekts durch Sukzessivität miteinander verbunden sind. Auch hier verdankt sich die nicht-empirische Form dieser Einsicht einer Invarianz-Bedingung: Die Zustände eines menschlichen Subjekts sind *invariant* gegenüber allen spezifischen Unterschieden zwischen Gefühlen, Empfindungen, Eindrücken, Vorstellungen, Gedanken u. ä. durch die Form der Sukzessivität miteinander verknüpft.

Doch inwiefern sind Kant und Heidegger in einen Streit über das ‚ursprüngliche Wesen der Zeit‘ verstrickt? Und inwiefern ist Kant einer konstruktiven Alternative zu Heideggers Auffassung vom ‚Dasein als Zeitlichkeit‘ auf der Spur? Kants Theorie ist zu komplex, als dass man diese Fragen mit einigen wenigen Federstrichen beantworten könnte. Doch man kann zunächst die wichtigsten Elemente dieser Theorie im Zusammenhang und um ihrer selbst willen erör-

это требует большего терпения к характерным деталям кантовской теории, чем в свое время смог проявить Хайдеггер. Однако только после такого теста на терпение можно будет прояснить отношения между этой теорией и подходами Хайдеггера.

VI

Я начну с элемента кантовской первой «Критики», который хотя и образует нечто вроде «основного голоса» в кантоведении, но обладает глубинной гармонией, тем не менее кажущейся затемненной в важных деталях. Этот «основной голос» создается микропредложением (или псевдопредложением) «я мыслю» (В 131; Кант, 2006а, с. 203). Я сразу же позволю себе заметить, что Хайдеггер сам привел тему времени в непосредственную фактическую связь с этим «я мыслю». В своей лекции «Вопрос об истине», прочитанной в зимнем семестре 1925/26 г., он поставил именно тот вопрос, на который Кант в конце концов ответил, «вопрос... о связи между “я мыслю” и временем» (Heidegger, 1976, S. 344; см. также: S. 309). Впрочем, он смог задать вопрос только в апоретической форме: «Является ли время модусом “я мыслю” или “я мыслю” модус времени?» (Ibid., S. 346). Хайдеггеровские вопросы будут интересовать нас и после того, как мы узнаем ответ Канта. Это небольшое предвосхищение было тем не менее необходимым для того, чтобы показать, в каком неожиданном ключевом месте кантовской теории Хайдеггер поднимает вопрос о времени как таковом.

Сам Кант характеризует микро- или псевдопредложение «я мыслю» как «формальное положение» (А 354; Кант, 2006б, с. 447). Как известно, это положение является языковым выражением самого элементарного когнитивного акта, который называется «чистой... или также изначальной апперцепцией» (В 132; Кант, 2006а, с. 203). Можно долго ломать голову над тем, что представляет собой этот акт мышления. Из-за

tern. Dazu ist zwar mehr Geduld für charakteristische Einzelheiten von Kants Theorie nötig als Heidegger sie zu seiner Zeit aufbringen konnte. Doch erst nach einer solchen Geduldprobe wird es möglich sein, die Beziehungen zwischen dieser Theorie und Heideggers Ansätzen zu klären.

VI

Ich beginne mit einem Element von Kants erster *Kritik*, das zwar fast schon so etwas wie einen *cantus firmus* der Kant-Forschung bildet, dessen zugrunde liegende Harmonien aber dennoch in wichtigen Einzelheiten im Dunkeln zu liegen scheinen. Diesen *cantus firmus* bildet der Mikro-Satz bzw. Pseudo-Satz *Ich denke* (KrV, B 131). Ich greife hier gleich einmal vor und mache darauf aufmerksam, dass Heidegger selbst das Thema der Zeit in einen unmittelbaren sachlichen Zusammenhang mit diesem *Ich denke* gebracht hat. In seiner Vorlesung „Die Frage nach der Wahrheit“ vom Wintersemester 1925–1926, hat er haargenau die Frage gestellt, die Kant schließlich beantwortet hat, „die Frage [...] nach dem Zusammenhang von Ich denke und Zeit“ (Heidegger, 1976, S. 344; vgl. auch S. 309). Er vermag jedoch schließlich nur noch in aporetischer Form zu fragen: „Ist die Zeit ein Modus des Ich denke oder das Ich denke ein Modus der Zeit?“ (ebd., S. 346). Diese Fragen Heideggers werden uns noch beschäftigen, sobald wir Kants eigene Antwort kennen. Doch dieser kleine Vorgriff war nötig, damit sich zeigt, an welcher unerwarteten Schlüsselstelle von Kants Theorie Heidegger die Frage der Zeit selbst unmittelbar ins Spiel bringt.

Den Mikro- oder Pseudo-Satz *Ich denke* charakterisiert Kant selbst als „formalen Satz“ (KrV, A 354). Dieser Satz bildet bekanntlich den sprachlichen Ausdruck des elementarsten когнитивен Акта, дес Акта дер со апострофированного „reine[n] [...] oder auch [...] ursprüngliche[n] Apperzeption“ (KrV, B 132). Man kann viel darüber rätseln, was es mit diesem Akt des Denkens

некоторого терминологического нагромождения слов «чистой, или также изначальной апперцепции» это выражение скорее озадачивает, чем проясняет. Однако Хайдеггер задумывается над «чистым мышлением в конечном познании» (Heidegger, 1976, S. 53). Вопрос о том, что такое мышление, не давал ему покоя до самого конца, и он искал помощи, как известно, даже у Парменида. Кант же сам обратил внимание на ключевой пункт своей теории, и он поможет нам в дальнейшем. В «Пролегоменах», методически выверенном кратком изложении первой «Критики», он характеризует мышление следующим образом: «Следовательно, мыслить есть то же, что составлять суждения...» (AA 04, S. 304; Кант, 1994а, с. 62–63). Он достаточно четко формулирует суть ключевого момента в «Заметке 5650»: «Мы можем мыслить только при помощи суждений...» (AA 18, S. 300, Кант, 2000, с. 237; курсив мой. — Р.Э.) Таким образом, в свете кантовской теории мы можем мыслить только в логической форме суждения. Благодаря этому Канту удалось точно объяснить изначально еще несколько неясную формулировку из первой «Критики». Здесь он определяет Я мышления как то, что оно «есть только логическая функция» (B 428; Кант, 2006а, с. 545), поскольку эта логическая функция мышления Я в свете кантовских объяснений, очевидно, состоит в том, чтобы способствовать логической форме суждения.

На данном этапе целесообразно исправить заблуждение, которое существует в кантоведении и за его пределами со времен выхода в свет в 1799 г. книги Иоганна Готфрида Гердера «Метакритика критики чистого разума». С тех пор ошибочное представление о том, что философия Канта в определенной степени забывает о языке и поэтому безнадежно уступает всем ориентированным на язык аналитическим подходам в философии, является, так сказать, «основным голосом» в кантоведении. Особое внимание этому слабому месту уделит, в част-

наuf sich hat. Durch das kleine terminologische Wortungeheuer der ‚reinen oder auch ursprünglichen Apperzeption‘ wird er mehr verrätselt als geklärt. Heidegger thematisiert zwar „Das reine Denken im endlichen Erkennen“ (Heidegger, 1976, S. 53). Und die Frage, was Denken ist, hat Heidegger bis zuletzt in Atem gehalten und bekanntlich Hilfestellungen bis zurück bei Parmenides suchen lassen. Doch Kant hat selbst auf den für seine Theorie springenden Punkt aufmerksam gemacht, der hier alleine weiterhilft. In den *Prolegomena*, den methodisch gereiften Retraktionen der ersten *Kritik*, charakterisiert er das Denken so: „Also ist Denken so viel als Urteilen“ (*Prol*, AA 04, S. 304). Gänzlich klar formuliert er den springenden Punkt in der Reflexion 5650: „Wir können nur *durch* Urteile denken“ (*Refl*, AA 18, S. 300, Hvh. v. R.E.). Denken können wir im Licht von Kants Theorie also nur in der logischen Form des Urteilens. Damit ist Kant die unmissverständliche Klärung einer zunächst noch ein wenig undeutlichen Formulierung der ersten *Kritik* gelungen. Hier sagt er vom Ich des Denkens, dass es „[...] bloß die logische Funktion [ist]“ (*KrV*, B 428). Denn diese logische Funktion des Denkens des Ich besteht im Licht von Kants Erläuterungen offensichtlich darin, zur logischen Form des Urteils beizutragen.

An diesem Punkt ist eine Korrektur eines Irrtums zweckmäßig, der seit Johann Gottfried Herders Buch *Eine Metakritik der Kritik der reinen Vernunft* von 1799 innerhalb und außerhalb der Kant-Forschung hartnäckig am Leben erhalten wird. Gleichsam einen *cantus firmus* des Kant-Studiums bildet seit damals der Irrtum, dass Kants Philosophie gewissermaßen sprachvergessen sei und deswegen insbesondere allen sprachanalytisch orientierten Ansätzen in der Philosophie hoffnungslos unterlegen sei. Vor allem Ernst Tugendhat hat in seinem einflussreich gewordenen Buch *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* von 1979 den neuralgischen Punkt markant berührt. Hier hat er der sog. Vorstel-

ности, Эрнст Тugendhat в своей авторитетной книге «Самосознание и самоопределение» (Tugendhat, 1979). В ней он представил обобщенный анализ так называемой философии представлений, то есть всех философских моделей, в которых представления, а не языковые выражения являются минимальными логическими функциональными элементами построения суждений, или предложений. Однако нет ничего более ложного, чем мнение, что философские изыскания Канта не учитывают язык или зациклены на представлениях. Достаточно привести две цитаты: «Мы бы вообще не могли строить суждения, если бы у нас не было слов» (AA 24, S. 588), и «Мы нуждаемся в словах, чтобы быть понятными *не только другим*, но и *самим себе*» (AA 16, S. 839, № 3444).

Как же произошло, что кантовское философское творчество могло попасть под, казалось бы, непреодолимое подозрение в забвении языка или в догматической зацикленности на представлениях? Ответ на этот вопрос очень прост: для Канта точка зрения, что каждое представление, которое может быть использовано в суждении, должно быть выражаемо словом или другой языковой единицей, настолько самоочевидна, что он даже не привел в своих ключевых теоретических работах отдельную теорему для нее. Если воспользоваться термином известного теоретика речевых актов Джона Сёрля (Searle, 1971), то эту мысль можно переформулировать следующим образом: Кант негласно опирается на постулат языковой выразимости, состоящий в том, что каждый логически значимый элемент суждения обязательно обладает возможностью быть выраженным словом или фразой.

VII

Прежде чем перейти к центральному вопросу, необходимо сделать последнее предварительное уведомление, от которого, в свою очередь, пролегает путь в тематическую область, близкую ключевым идеям Хайдеггера. Ведь в

lungs-Philosophie eine Generalabrechnung präsentiert, also allen philosophischen Entwürfen, in denen Vorstellungen und nicht sprachliche Ausdrücke die minimalen logischen Funktionselemente der Urteils- bzw. Satzbildung sind (Tugendhat, 1979). Doch nichts ist falscher als die Meinung von der Sprachvergessenheit bzw. Vorstellungs-Fixiertheit von Kants philosophischen Untersuchungen. Zwei Zitate mögen genügen: „Wir würden gar nicht urteilen, wenn wir keine Wörter hätten“ (V-Lo/Pöhlitz, AA 24, S. 588), und „Wir bedürfen Worte, um *nicht allein andern*, sondern *uns selbst* verständlich zu werden“ (Refl 3444, AA 16, S. 839).

Was ist passiert, dass Kants philosophische Arbeit in den anscheinend unüberwindlichen Verdacht der Sprachvergessenheit bzw. einer dogmatischen Vorstellungs-Fixiertheit geraten konnte? Die Antwort ist denkbar einfach: Für Kant ist die Auffassung, dass jede Vorstellung, die in einem Urteil verwendet werden kann, durch ein Wort oder ein anderes sprachliches Gebilde ausgedrückt werden können muss, so selbstverständlich, dass er für diese Auffassung in seinen zentralen theoretischen Schriften gar kein eigenes Theorem vorgesehen hat. Mit Hilfe eines Terminus des bedeutenden Sprechakt-Theoretikers John Searle kann man es auch so formulieren: Kant verlässt sich stillschweigend auf das linguistische Expressibilität-Postulat (vgl. Searle, 1971), dass jedes logisch relevante Element eines Urteils durch ein Wort oder durch eine Phrase ausgedrückt werden können muss.

VII

Doch eine letzte Vorverständigung ist nötig, bevor man in das thematische Zentrum gelangt, aus dem wiederum ein Weg in die thematische Nähe von Heideggers zentralen Auffassungen führt. Denn in der wichtigen langen Fußnote

важной длинной сноске «Предисловия» к «Метафизическим началам естествознания» Кант формулирует рабочее определение понятия суждения, согласно которому суждение — это «акт, единственно посредством которого данные представления становятся познанием объекта» (AA 04, S. 474; Кант, 1994б, с. 258). Тем самым Кант поясняет, что понимает суждение как «акт»³. Системный масштаб этого рабочего определения сразу бросается в глаза, если вспомнить кантовскую заметку: «Итак, в каждом суждении субъективно присутствует также и временная последовательность» (AA 20, S. 369). Кант фиксирует, если позволительно так выразиться для ясности, вторжение времени в свой трансцендентально-логический анализ. Однако это вторжение времени касается самого тонкого момента в кантовском анализе. Ведь он обращает внимание не более и не менее как на тот факт, что мы не можем осуществлять даже самые микроскопические акты суждения иначе, чем используя одно представление за другим или одно слово за другим, когда мы строим суждение. Поэтому даже такой простой категорический акт суждения, как «я мыслю», привязан к этой последовательной временной форме, так что субъект и предикат могут использоваться только последовательно друг за другом. Формулируя кратко, в свете кантовской философии архетип временности бытия человека обнаруживается в его актах суждения. Теперь нам остается только выяснить, можно ли среди множества видов суждений, формы которых анализировал Кант, обнаружить что-то вроде парадигмы выраженной в форме суждения временности человеческого бытия.

Во всяком случае здесь уже проявляется самый важный пункт расхождения в неурегули-

³ Поэтому Вольфганг Виеланд справедливо отмечает, что Кант говорит о *процессе суждения* гораздо чаще в субстантивированной глагольной форме, акцентирующей исполняющий характер суждения, а не исключительно в номинативной форме, акцентирующей характер результата или успешности *суждения* (Wieland, 2001, S. 88 – 89).

der „Vorrede“ der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* formuliert Kant eine Arbeitsdefinition des Urteilsbegriffs. Demnach ist ein Urteil eine „Handlung, durch die gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntnisse eines Objekts werden“ (MAN, AA 04, S. 474). Mit ihr stellt Kant klar, dass er das Urteil als „eine Handlung“ auffasst.³ Die systematische Tragweite dieser Arbeitsdefinition springt sofort in die Augen, wenn man Kants Reflexion berücksichtigt: „Nun ist in jedem Urteil subjektiv auch eine Zeitfolge“ (*Lose Blätter*, AA 20, S. 369). Damit formuliert Kant, wenn ich um der Verdeutlichung willen einmal dramatisch formulieren darf, den Einbruch der Zeit in seine transzendentallogische Analyse. Allerdings betrifft dieser Einbruch der Zeit den mikroskopischsten Punkt in Kants Analysen. Denn er macht auf nicht mehr und nicht weniger aufmerksam als darauf, dass wir auch die mikroskopischsten Urteilsakte nicht anders vollziehen können als dadurch, dass wir eine Vorstellung *nach* der anderen bzw. ein Wort *nach* dem anderen gebrauchen, wenn wir ein Urteil bilden. Also auch ein so simpler kategorischer Urteilsakt wie *Ich denke* ist an diese sukzessive temporale Form gebunden, so dass das Subjekt und das Prädikat nur nacheinander gebraucht werden können. Kurz: Im Licht von Kants Philosophie zeigt sich die Urform der Zeitlichkeit des Seins des Menschen in seinen Urteilsakten. Wir müssen jetzt nur noch klären, ob sich unter der Vielzahl von Urteilstypen, deren Formen Kant analysiert hat, so etwas wie ein Paradigma der urteilsförmigen Zeitlichkeit des Seins des Menschen findet.

Jedenfalls zeichnet sich hier schon der wichtigste Differenzpunkt im unausgetragenen Streit Heideggers mit Kant über das ‚ursprüngliche Wesen der Zeit‘ ab: Im Licht von Kants Theorie

³ Zu Recht macht daher Wolfgang Wieland (2001, S. 88-89) darauf aufmerksam, dass Kant signifikant häufig in der den Vollzugscharakter des Urteils akzentuierenden substantivierten Verbalform vom *Urteilen* spricht und nicht ausschließlich in der den Resultat- oder Erfolgscharakter des Urteils akzentuierenden Nominalform vom *Urteil*.

рованном споре Хайдеггера с Кантом об «изначальной сущности времени»: в свете кантовской теории «изначальная сущность времени» обнаруживается в актах суждения людей. Тем не менее не стоит спешить с подведением итогов этого спора, сводя кантовскую теорию и экзистенциальную онтологию Хайдеггера к простому логическому отношению противоречия. Более плодотворным представляется задать вопрос, руководствуются ли Кант и Хайдеггер в своих исследованиях различными аспектами и критериями изначальности.

VIII

Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо углубиться в кантовскую теорию об акте суждения. Сам Кант подошел к углублению этого вопроса на удивление рано и поэтому начал его с того момента, который привлек его внимание с самого начала, то есть уже в первом издании «Критики чистого разума». Речь идет о том самом пресловутом микро- или псевдосуждении «я мыслю». В первом издании оно функционирует исключительно как вывод ошибочного умозаключения в главе о паралогизме. Там Кант все еще колеблется в ответе на вопрос, говорится ли тем самым «о понятии или, если угодно, о суждении я мыслю» (A 341 / B 399; Кант, 2006а, с. 511). Но уже в лекции по метафизике (L1), которая, вероятно, относится к концу 1770-х гг. и фазе открытия паралогизма, он доводит рассматриваемый вопрос до проработанного разъяснения: «Логический акт я мыслю... есть суждение (*iudicium*)... Оно является логическим актом по форме...» (AA 22, S. 95).

После этого однозначного разъяснения кантовской аналитической фокусировки на формате суждения и, значит, на формате действия или акта «я мыслю», а следовательно, и на временной форме реализации суждений необходимо сделать еще несколько шагов, чтобы обозначить ключевой момент, на котором прояс-

zeigt sich das ‚ursprüngliche Wesen der Zeit‘ in den Urteilsakten der Menschen. Dennoch sollte man diesen Streit nicht voreilig dadurch abzuschließen suchen, dass man Kants Theorie und Heideggers Existenzialontologie auf das simple logische Verhältnis eines Widerspruchs zurückführt. Fruchtbarer ist es zu fragen, ob Kant und Heidegger sich in ihren Untersuchungen von unterschiedlichen Aspekten und Kriterien der Ursprünglichkeit leiten lassen.

VIII

Um diese Frage beantworten zu können, ist eine letzte Vertiefung in Kants Theorie des Urteilsakts nötig. Kant hat selbst erstaunlich früh zu dieser Vertiefung gefunden. Daher setzt diese Vertiefung auch an einem Punkt an, der von Anfang an – also schon in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* – seine Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat. Es handelt sich um das berühmt-berüchtigte Mikro-Urteil bzw. Pseudo-Urteil *Ich denke*. In der ersten Auflage fungiert es im Paralogismus-Kapitel ausschließlich als *Conclusio* eines Fehlschlusses. Kant schwankt hier noch, ob dadurch ein „Begriff, oder, wenn man lieber will, das Urteil: *Ich denke*“ (KrV, A 341 / B 399) zur Sprache gebracht wird. Doch schon in einer Vorlesung über *Metaphysik* (L1), die wohl aus den letzten 1770er Jahren und der Phase der Entdeckung des Paralogismus‘ stammt, hat er den fraglichen Punkt zu einer reifen Klärung gebracht: „Der logische Akt *Ich denke* [...] ist ein Urteil (*iudicium*) [...]. Es ist ein logischer Akt der Form nach [...]“ (OP, AA 22, S. 95), nämlich seiner kategorischen Form nach.

Nach dieser unmissverständlichen Klärung von Kants analytischer Konzentration auf das Urteilsformat und damit auch auf das Handlungs- oder Aktformat des *Ich denke* und deswegen auch auf die zeitliche Vollzugsform der Urteile sind nur noch wenige Schritte nötig, um

нится парадигма выраженной в форме суждения временности человеческого бытия. Кант делает первый шаг, объясняя характер акта суждения «я мыслю» замечанием «я, поскольку мыслю, существую» (B 420; Кант, 2006а, с. 535). Однако, поскольку я уже указывал, что Кант совершенно ясно дает понять, что «следовательно, мыслить есть то же, что составлять суждения» (AA 04, S. 304; Кант, 1994а, с. 62–63) и «мы можем мыслить только *при помощи* суждений» (AA 18, S. 300, Кант, 2000, с. 237; курсив мой. — Р.Э.), очевидно, что в свете кантовской теории первоначальная временная форма экзистенции человека осуществляется через акты суждения, а именно через акты суждения произвольно микроскопических логических форм. Акт суждения «я мыслю» не только такой микроскопический акт суждения. В свете теории Канта он также образует искомую нами парадигму первоначальной временной формы экзистенции человека, осуществляемой через акты суждения. Нам нужно только вспомнить, что Кант отождествляет этот акт суждения с «голосом самосознания» (A 346 / B 404; Кант, 2006б, с. 437; Кант, 2006а, с. 517).

Таким образом, собраны все элементы, которые позволяют выявить, понять и фактически оценить важнейший вклад Канта в описание первоначальной временной формы экзистенции человека. Вот он: «...в совокупное взятое время, когда я осознаю себя, я осознаю это время как принадлежащее к единству моего Я...» (A 362; Кант, 2006б, с. 457). Поэтому это осознание самого себя относится для каждого субъекта, производящего суждение, в такой же мере к целостности его самого, как и осознание времени, которое затрачено на соответствующий акт суждения. Но в свете кантовской теории мы же можем мыслить только *посредством* суждений. Первоначальное сознание, которое человек может иметь о себе и о времени, является, таким образом, в свете этой теории не чем иным, как сознанием, которого он может достичь с помо-

den springenden Punkt zu markieren, an dem das Paradigma der urteilsförmigen Zeitlichkeit des Seins des Menschen ans Licht kommt. Den ersten Schritt tut Kant, indem er den Aktcharakter des Urteilsakts *Ich denke* mit der Bemerkung erläutert „Ich existiere denkend“ (*KrV*, B 420). Da ich aber schon daran erinnert hatte, dass Kant unmissverständlich klarstellt „Also ist Denken so viel als Urteilen“ (*Prol*, AA 04, S. 304) und „Wir können nur *durch* Urteile denken“ (*Refl* 5650, AA 18, S. 300, Hvh. v. R.E.), liegt es auf der Hand, dass im Licht von Kants Theorie die ursprüngliche zeitliche Existenzform des Menschen durch Urteilsakte vollzogen wird, und zwar durch Urteilsakte beliebig mikroskopischer logischer Formen. Der Urteilsakt *Ich denke* ist nicht nur ein solcher mikroskopischer Urteilsakt. Er bildet im Licht von Kants Theorie auch das von uns gesuchte Paradigma der durch Urteilsakte vollzogenen ursprünglichen zeitlichen Existenzform des Menschen. Wir müssen uns lediglich noch daran erinnern, dass Kant diesen Urteilsakt mit dem „Ausspruch des Selbstbewußtseins“ (*KrV*, A 346 / B 404) identifiziert.

Damit sind alle Elemente gesammelt, die erlauben, Kants wichtigsten Beitrag zur Charakterisierung der ursprünglichen zeitlichen Existenzform des Menschen zu identifizieren, zu verstehen und sachlich zu würdigen. Er lautet: „[...] in der ganzen Zeit, darin ich mir meiner bewußt bin, bin ich mir dieser Zeit, als zur Einheit meines Selbst gehörig, bewußt“ (*KrV*, A 362). Dieses Bewusstsein seiner selbst gehört daher für jedes urteilende Subjekt ebenso zur Einheit seines Selbst wie das Bewusstsein der Zeit, die sein jeweiliger Urteilsakt in Anspruch nimmt. Doch wir können im Licht von Kants Theorie auch nur *durch* Urteile denken. Das ursprüngliche Bewusstsein, das ein Mensch von sich selbst und der Zeit haben kann, ist im Licht dieser Theorie daher gar kein anderes als das Bewusstsein, das er mit jedem beliebigen seiner (denkenden) Ur-

щью любого из своих (мыслительных) актов суждения — и только с их помощью. И поскольку в свете той же теории «я, поскольку мыслю, существую», то (мыслительные) акты суждения в свете этой теории также образуют первоначальную временную форму бытия или форму экзистенции человека.

Тем более очевидно, однако, замешательство Хайдеггера (см. выше с. 48). Ответ Канта о том, что время является модусом не только акта суждения «я мыслю», но, таким образом, и модусом наивысшей и первоначальной формы существования человека, ускользнул от Хайдеггера в те годы и даже в 1929 г. в его книге о Канте. В той книге он добился того, что продуктивный сам по себе альтернативный вопрос, является ли время модусом «я мыслю» или «я мыслю» — модус времени, исчез как бы усилием воли благодаря тезису о том, что «Время и “я мыслю”... тождественны» (Хайдеггер, 1997, с. 111).

IX

Таким образом выявляется первая значимая точка соприкосновения, а также наиболее существенная разница между теорией Канта и тем, к чему стремится Хайдеггер, доказывая, что «интерпретация Dasein как временности является целью фундаментальной онтологии...» (Хайдеггер, 1997, с. 138). Хайдеггер продолжает: отсюда «вырастает задача проделать... путь возвращения к конечности человека таким образом, чтобы усмотреть в здесь-бытии (Da-sein) как таковом временность как трансцендентальную пра-структуру» (Там же, с. 140). И в заключение: «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» (Там же).

Здесь нет необходимости останавливаться на том значении, которое Хайдеггер придавал разработке конечности человека. Вместо этого

teilsakte — und nur durch sie — gewinnen kann. Und da im Licht derselben Theorie gilt *Ich existiere denkend*, bilden die (denkenden) Urteilsakte im Licht dieser Theorie auch die ursprüngliche zeitliche Seins- oder Existenzform des Menschen.

Umso mehr fällt jedoch Heideggers Verlegenheit auf (vgl. oben S. 48). Kants Antwort, dass die Zeit ein Modus nicht nur des Urteilsakts *Ich denke* ist, sondern damit auch der Modus der sublimsten und ursprünglichen Existenzform des Menschen, war Heidegger damals und auch im Kant-Buch von 1929 entgangen. Er hat die an sich fruchtbare Alternativ-Frage, ob die Zeit ein Modus des Ich denke ist oder das Ich denke ein Modus der Zeit, in diesem Buch gleichsam durch einen Kraftakt zum Verschwinden gebracht durch die These, dass „das ‚ich denke‘ und die Zeit [...] dasselbe [sind]“ (Heidegger, 1965, S. 174).

IX

Damit ist der erste wichtige Berührungspunkt, aber auch der wichtigste Differenzpunkt zwischen Kants Theorie und dem geklärt, was Heidegger durch eine „Interpretation des Daseins als Zeitlichkeit [als] das Ziel der Fundamentalontologie [...]“ (ebd., S. 216) anstrebt. Heidegger fährt fort: Daraus „erwächst [...] die Aufgabe, den [...] Rückgang in die Endlichkeit im Menschen so durchzuführen, daß im Da-sein als solchem die Zeitlichkeit als transzendente Urstruktur sichtbar wird“. Und schließlich: „Auf dem Wege zu diesem Ziel der Fundamentalontologie, d. h. zugleich im Dienste der Herausarbeitung der Endlichkeit des Menschen, wird die existentielle Interpretation von Gewissen, Schuld und Tod notwendig“ (ebd., S. 218).

Es ist hier nicht nötig, der Tragweite nachzugehen, die Heidegger der Herausarbeitung der Endlichkeit des Menschen beigemessen hat. Stattdessen ist auf die Punkte in seinem Kant-Buch und in *Sein und Zeit* aufmerksam zu machen, in denen er einen der wichtigsten Züge von

следует обратить внимание на те места в его книге о Канте и в книге «Бытие и время», в которых он не только упустил, но и в корне неверно истолковал одну из важнейших особенностей теории времени Канта. Однако эти неверные интерпретации имеют не совсем простую связь с тем, что Хайдеггер назвал в «Бытии и времени» вульгарным пониманием времени. Ибо, по его мнению, Кант подпадает под это вульгарное понимание с основными элементами своей теории времени.

В книге о Канте это непонимание кратко и безошибочно характеризуется как точка зрения, согласно которой время понимается «как чистая череда *последовательности* “теперь”» (Хайдеггер, 1997, с. 116). В «Бытии и времени» он даже рассуждает на квазиматематическом языке о том, что в рамках этого обыденного понимания времени «это... время... преподносится таким образом как *наличная множественность теперь*» (Хайдеггер, 2006, с. 417). С помощью категорий «наличность» и «преднаходимость» Хайдеггер однозначно дает понять, что такое понимание времени следует «античной онтологии», и стремится сделать продуктивным «*аристотелевский анализ времени*» (Там же, с. 421). Поскольку в рамках этого анализа времени раньше и позже сущего становятся доступными для числовой характеристики разницы между «раньше» и «позже», то есть для измерения длительности этой разницы. «Раньше» сущего так же связано с «теперь», как и его «позже» связано с другим «теперь»: «Теперь-говорение... проявляет себя как отличительная актуализация наличного» (Там же, с. 416).

Но Кант в своих трудах по теории времени никогда не приписывал ни малейшей тематической значимости «теперь» и его роли. Приписывая кантовской теории времени уклон в обыденное понимание времени, Хайдеггер тем самым приписывает ей и уклон в классическую онтологию налично существующего во временных формах. Итак, в названии сво-

Канта Theorie der Zeit nicht nur verfehlt, sondern grundsätzlich missdeutet hat. Allerdings stehen diese Missdeutungen in einem nicht ganz unkomplizierten Zusammenhang mit dem, was Heidegger in *Sein und Zeit* als das vulgäre Verständnis der Zeit apostrophiert hat. Denn in diesem vulgären Verständnis ist nach seiner Auffassung Kant mit wichtigen Elementen seiner Theorie der Zeit befangen.

Im Kant-Buch wird dieses Missverständnis knapp und unmissverständlich als die Auffassung gekennzeichnet, dass „die Zeit [...] als reine Jetztfolge genommen“ (ebd., S. 182) wird. In *Sein und Zeit* spricht er sogar in quasi-mathematischer Sprache davon, dass im Rahmen dieses vulgären Zeitverständnisses „[d]iese [...] Zeit [...] gleichsam wie eine *vorhandene Jetztmannigfaltigkeit* vorgefunden [wird]“ (Heidegger, 1960, S. 417). Mit den Kategorien der Vorhandenheit und der Vorfindlichkeit gibt Heidegger unmissverständlich zu verstehen, dass dieses Zeitverständnis „der antiken Ontologie“ folgt und „die *Aristotelische Zeitanalyse*“ (ebd., S. 421) fruchtbar zu machen sucht. Denn im Rahmen dieser Zeitanalyse wird das Früher-sein und das Später-sein eines Seienden einer zahlenförmigen Charakterisierung der Differenz zwischen seinem Früher- und seinem Später-sein zugänglich gemacht – also der Messung der Dauer dieser Differenz. Das Früher-sein eines Seienden ist ebenso an ein Jetzt gebunden wie sein Später-sein an ein anderes Jetzt: „Das Jetzt-sagen [...] erweist sich als ausgezeichnetes Gegenwärtigen eines Vorhandenen“ (ebd., S. 416).

Doch Kant hat dem Jetzt und seiner Rolle in seinen Schriften zur Theorie der Zeit niemals auch nur die geringste thematische Bedeutsamkeit zugeschrieben. Indem Heidegger Kants Theorie der Zeit eine Befangenheit im vulgären Zeitverständnis zuschreibt, schreibt er ihr daher auch eine Befangenheit in der klassischen Ontologie des in zeitlichen Formen Vorhandenen zu. Nun habe ich im Titel meines Artikels angedeu-

ей статьи я указал, что хотел бы сформулировать критические замечания по поводу альтернативного выбора между метафизикой, антропологией или экзистенциальной онтологией, который Хайдеггер рассматривает в 1929 г. на фоне первой кантовской «Критики». Совершенно очевидно, что сам Кант излагает нечто иное, нежели экзистенциальную онтологию. Но почему его концепция изначального временного само- и экзистенциального сознания человека, выносящего суждения, не является онтологией налично существующего?

Для того чтобы в полной мере ответить на этот вопрос, необходимо обратиться прежде всего к знаменитым § 15–16 второго издания первой «Критики». Ибо в этом теоретическом фокусе кантовской философии накопленные основные предпосылки рассматриваются таким образом, чтобы стал однозначно понятен неонтологический характер концепции изначального временного само- и экзистенциального сознания человека, выносящего суждения. Я цитирую: «Связь (*conjunctio*) многообразного вообще... есть акт спонтанности...» (В 129–130; Кант, 2006а, с. 201). В свете кантовской теории логические связи представлений, или слов, с логически оформленными суждениями образуют самую элементарную форму связи многообразного через акт спонтанности. Кант продолжает: «...среди всех представлений *связь* есть единственное, что... может быть создано только самим субъектом, ибо [установление связи] есть акт его самодеятельности» (В 130; Кант, 2006а, с. 201). «Я *мыслю*» образует самый элементарный акт спонтанного связывания представлений, или слов, в «суждение по форме», как подчеркивает Кант.

Акты, или действия, оформленной в суждение связи представлений, или слов, образуют среду специфически человеческой спонтанности, которая никоим образом не зависит от налично существующего. Поэтому теория Канта не образует онтологию. Но к какому типу теории она тогда относится?

тет, dass ich kritische Bemerkungen zu der Alternative Metaphysik, Anthropologie oder Existenzial-Ontologie formulieren möchte, die Heidegger 1929 im Ausgang von Kants erster *Kritik* erörtert. Es ist selbstverständlich klar, dass Kant selbst alles andere als eine Existential-Ontologie präsentiert. Doch warum ist seine Konzeption des ursprünglichen zeitlichen Selbst- und Existenzbewusstseins des urteilenden Menschen keine Ontologie eines Vorhandenen?

Um diese Frage angemessen beantworten zu können, muss man vor allem die berühmten §§ 15-16 der zweiten Auflage der ersten *Kritik* zu Rate ziehen. Denn in diesem theoretischen Zentrum von Kants Philosophie werden die wichtigsten bisher gesammelten Voraussetzungen so erörtert, dass der nicht-ontologische Charakter der Konzeption des ursprünglichen zeitlichen Selbst- und Existenzbewusstseins des urteilenden Menschen unmissverständlich klar werden kann. Ich zitiere: „[...] die Verbindung (*conjunctio*) eines Mannigfaltigen überhaupt [...] ist ein Aktus der Spontaneität“ (*KrV*, B 129-130). Die elementarste Form der Verbindung eines Mannigfaltigen durch einen Aktus der Spontaneität bilden im Licht von Kants Theorie die logischen Verbindungen von Vorstellungen bzw. von Worten zu logisch geformten Urteilen. Kant fährt fort: „[...] die *Verbindung* [...] [kann] nur vom Subjekte selbst verrichtet werden, weil sie ein Aktus seiner Selbsttätigkeit ist“ (*KrV*, B 130). Das *Ich denke* bildet den elementarsten Akt der spontanen Verbindung von Vorstellungen bzw. Worten zu einem ‚Urteil der Form nach‘, wie Kant betont.

Akte oder Handlungen urteilsförmiger Verbindungen von Vorstellungen oder Worten bilden das von keinem vorhandenen Seienden irgendwie abhängige Medium der spezifisch menschlichen Spontaneität. Deswegen bildet Kants Theorie keine Ontologie. Doch zu was für einem Theorie-Typus gehört sie stattdessen?

Чтобы ответить на этот вопрос, целесообразно еще раз воспользоваться уже процитированными предпосылками, с помощью которых Кант кратко объяснил наиболее важные элементы § 15 в других текстах. С одной стороны, «в каждом суждении субъективно присутствует... временная последовательность» (AA 20, S. 369), потому что суждение — это действие, связанное с затратами времени. Кант имеет в виду эту форму действия в виде суждения, когда формулирует «я, поскольку мыслю, существую» (B 420; Кант, 2006а, с. 535), таким образом, я существую, если действую, мысля в форме суждения. Ведь в свете этой теории также значимо то, что «мы можем мыслить только *при помощи суждений*» (AA 18, S. 300; Кант, 2000, с. 237; курсив мой. — Р.Э.). Но уже это явно обозначает тип теории, над которой Кант работает, пребывая в так называемой высшей точке. Ибо «формальное предложение» «я мыслю», выраженное словами, по формулировке Канта, также есть «голос самосознания» (A 346 / B 404; Кант, 2006а, с. 535). Если собрать воедино все эти предпосылки, то мы получим тезис Канта об изначальной временной форме бытия или форме существования человека: «...в совокупное взятое время, когда я осознаю себя, я осознаю это время как принадлежащее к единству моего Я...» (A 362; Кант, 2006б, с. 457).

Отсюда нужно сделать еще один шаг, чтобы распознать тип теории, над которой Кант работает, пребывая в так называемой высшей точке философии. Стоит лишь в несколько ином ключе, чем раньше, акцентировать уже дважды приведенную цитату: «Мы можем мыслить только *при помощи суждений*» (AA 18, S. 300, Кант, 2000, с. 237; курсив мой. — Р.Э.). Это кантовское высказывание об исключительной способности человека позволяет понять на уровне размышлений и анализа первой «Критики», что он работает над особой антропологией — формальной и трансцендентальной. Но в методологически ограниченном смысле эта антропология является также и метафизикой (об этом см.: Enskat, 2015; 2020).

Für die Beantwortung dieser Frage empfehlen sich noch einmal die schon zitierten Voraussetzungen, mit denen Kant die wichtigsten Elemente des § 15 in anderen Texten prägnant erläutert hat. Zum einen „[...] ist in jedem Urteil subjektiv [...] eine Zeitfolge“ (*Lose Blätter*, AA 20, S. 369), weil ein Urteil eine an einen Zeitaufwand gebundene Handlung ist. Diese urteilsförmige Handlungsform hat Kant im Auge, wenn er formuliert „Ich existiere denkend“ (*KrV*, B 420), also ich existiere, indem ich urteilsförmig denkend handle. Denn im Licht dieser Theorie gilt auch „Wir können nur *durch* Urteile denken“ (*Refl* 5650, AA 18, S. 300, Hvh. v. R.E.). Doch damit ist auch schon unmissverständlich der Theorie-Typus gekennzeichnet, an dem Kant vom so genannten höchsten Punkt an arbeitet. Denn der zur Sprache gebrachte ‚formale Satz‘ *Ich denke* ist auch, wie Kant formuliert „der Ausspruch des Selbstbewußtseins“ (*KrV*, A 346 / B 404). Nimmt man alle diese Voraussetzungen zusammen, dann erhält man Kants Satz über die ursprüngliche zeitliche Seins- bzw. Existenzform des Menschen: „[...] in der ganzen Zeit, darin ich mir meiner bewußt bin, bin ich mir dieser Zeit, als zur Einheit meines Selbst gehörig, bewußt“ (*KrV*, A 362).

Von hier braucht man nur noch einen Schritt, um den Theorie-Typus zu erkennen, an dem Kant vom so apostrophierten höchsten Punkt der Philosophie arbeitet. Man muss nur ein schon zweimal präsentiertes Zitat anders betonen als bisher: „*Wir* können nur durch Urteile denken“ (*Refl* 5650, AA 18, S. 300, Hvh. v. R.E.). Mit diesem Satz über eine exklusive Fähigkeit des Menschen stellt Kant auf dem Reflexions- und Analyseniveau der ersten *Kritik* klar, dass er an einer speziellen Anthropologie arbeitet — an einer formalen und transzendentalen Anthropologie. Doch in einem methodologisch eingeschränkten Sinne handelt es sich bei dieser Anthropologie eben auch um eine Metaphysik (vgl. hierzu Enskat, 2015; 2020).

X

Как в данных условиях можно охарактеризовать отношения между экзистенциальной онтологией Хайдеггера и первой «Критикой» Канта? Они не противоречат друг другу и не конкурируют друг с другом. Как это часто случалось с философскими теориями в истории философии, они находятся в комплементарных отношениях. Каждая из них характеризует первоначальную временную форму бытия человека в аспектах, не учитываемых другой. Вопрос о том, превосходит ли одна из них другую в своих аспектах, можно смело оставить в стороне. Возможно, то, что Гегель формулирует в § 548 своей «Энциклопедии философских наук» (1830), вполне применимо и к этому вопросу: всемирная история есть всемирный суд (см.: Гегель, 1977, с. 364).

Список литературы

Августин А. Исповедь / пер. с лат. М. Е. Сергеевко ; вступ. ст. А. А. Столярова. М. : Ренессанс, 1991.

Аристотель. Физика // Соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1981. Т. 3. С. 59–262.

Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М. : Мысль, 1977. Т. 3 : Философия духа.

Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 4. С. 5–152.

Кант И. Метафизические начала естествознания // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 4. С. 247–372.

Кант И. Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*). М. : Прогресс-Традиция, 2000.

Кант И. Критика чистого разума. 2-е изд. (В) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006а. Т. 2, ч. 1.

Кант И. Критика чистого разума. 1-е изд. (А) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006б. Т. 2, ч. 2.

Ньютон И. Математические начала натуральной философии / пер. с лат. А. Н. Крылова. М. : Наука, 1989.

Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / пер. с нем. О. В. Никифорова. М. : Русское феноменологическое общество, 1997.

Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. СПб. : Наука, 2006.

Хокинг С. Краткая история времени. От большого взрыва до черных дыр / пер. с англ. Н. Смородиной. СПб. : Амфора, 2001.

X

Wie ist unter diesen Voraussetzungen das Verhältnis von Heideggers Existential-Ontologie und Kants erster *Kritik* zu charakterisieren? Sie stehen weder in irgendeinem Widerspruch zueinander noch in einem Konkurrenzverhältnis. Sie stehen, wie das so oft mit philosophischen Theorien in der Geschichte der Philosophie war und ist, in einem komplementären Verhältnis. Jede von beiden charakterisiert die ursprüngliche zeitliche Seinsform des Menschen unter Aspekten, wie sie von der jeweils anderen ausgeblendet bleiben. Die Frage, ob eine der beiden der jeweils anderen unter ihren Aspekten überlegen ist oder nicht, kann man getrost auf sich beruhen lassen. Vielleicht gilt auch für diese Frage, was Hegel (1989, S. 347) im § 548 seiner *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften* von 1830 zu verstehen gibt – die Weltgeschichte ist das Weltgericht.

Literatur

Aristoteles, 1983. *Physikvorlesung*. Übersetzt von H. Wagner. 4. unveränderte Ausgabe. Berlin: Akademie-Verlag.

Augustinus, 1955. *Confessiones – Bekenntnisse*. Lateinisch-deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von J. Bernhart. München: Kösel.

Enskat, R., 1988. *Zeit, Bewegung, Handlung und Bewußtsein im XI. Buch der „Confessiones“ des hl. Augustinus*. In: E. Rudolph, Hg. 1988. *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 193-221.

Enskat, R., 2015. *Urteil und Erfahrung. Kants Theorie der Erfahrung. Erster Teil*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Enskat, R., 2020. *Urteil und Erfahrung. Kants Theorie der Erfahrung. Zweiter Teil*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Hawking, S., 2011. *Eine kleine Geschichte der Zeit*. Hamburg: Rowohlt.

Hegel, G.W.F., 1989. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. 2. Auflage. Teil 3: Die Philosophie des Geistes*. Mit den mündlichen Zusätzen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Enskat R. Zeit, Bewegung, Handlung und Bewußtsein im XI. Buch der „Confessiones“ des hl. Augustinus // Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles / hrsg. von E. Rudolph. Stuttgart: Klett-Cotta, 1988. S. 193–221.

Enskat R. Urteil und Erfahrung. Kants Theorie der Erfahrung. Teil 1. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

Enskat R. Urteil und Erfahrung. Kants Theorie der Erfahrung. Teil 2. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2020.

Heidegger M. Logik. Die Frage nach der Wahrheit // Gesamtausgabe / hrsg. von W. Biemel. Frankfurt a/M : Klostermann, 1976. Bd. 21.

Paton H.J. Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft : in 2 vols. L. ; N.Y. : George Allen & Unwin Ltd., 1961.

Searle J. Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 1971.

Tugendhat E. Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 1979.

Vleeschauwer H. J. de. La déduction transcendentale dans l'œuvre de Kant : en 3 t. Antwerpen ; P. ; 'S Gravenhage : De Sikkel ; Librairie Leroux ; Nijhoff, 1934–1937.

Wieland W. Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.

Об авторе

Райнер Энскат, доктор философии, профессор Галле-Виттенбергского университета им. Мартина Лютера, Галле, Германия.

E-mail: rainer.enskat@gmx.de

О переводчике

Ирина Геннадьевна Черненко, кандидат филологических наук, доцент, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

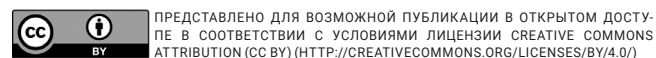
E-mail: ichernenok@kantiana.ru

Для цитирования:

Энскат Р. Кант или Хайдеггер – метафизика, антропология или экзистенциальная онтология? Критические замечания по поводу альтернативы, выдвинутой Хайдеггером в 1929 году // Кантовский сборник. 2022. Т. 41, № 4. С. 38–59.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2022-4-2>

© Энскат Р., 2022.



Heidegger, M., 1960. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.

Heidegger, M., 1965. *Kant und das Problem der Metaphysik*. 3. unveränderte Auflage. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, M., 1976. Logik. Die Frage nach der Wahrheit. In: M. Heidegger, 1976. *Gesamtausgabe, Band 21*. Herausgegeben von W. Biemel. Frankfurt am Main: Klostermann.

Newton, I., 1872. *Mathematische Prinzipien der Naturlehre*. Mit Bemerkungen und Erläuterungen herausgegeben von J.Ph. Wolfers. Berlin: Oppenheim.

Paton, H.J., 1961. *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*. In *Two Volumes*. London & New York: George Allen & Unwin Ltd.

Tugendhat, E., 1979. *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Searle, J., 1971. *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Vleeschauwer, H.J. de, 1934–1937. *La déduction transcendentale dans l'œuvre de Kant. Trois Tomes*. Antwerpen, Paris & 'S Gravenhage: De Sikkel; Librairie Leroux; Nijhoff.

Wieland, W., 2001. *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

The author

Prof. Dr Rainer Enskat, Martin Luther University of Halle-Wittenberg, Halle (Saale), Germany.

E-mail: rainer.enskat@gmx.de

To cite this article:

Enskat, R., 2022. Kant oder Heidegger – Metaphysik, Anthropologie oder Existenzial-Ontologie? Kritische Bemerkungen zu einer Alternative Heideggers im Jahr 1929. *Kantian Journal*, 41(4), pp. 38–59.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2022-4-2>

© Enskat R., 2022.

