

УДК 1(091)

**ПРОБЛЕМА БЫТИЯ:
КАНТ И ХАЙДЕГГЕР****Т. Б. Длугач¹**

Задача автора – показать существенное различие взглядов Канта и Хайдеггера на бытие. С этой целью анализируется работа Хайдеггера «Кант и проблема метафизики», к которой он возвращался с 1927 до 1964 г. В ней внимание уделяется не только идеям «Критики чистого разума», но и докритической работе Канта «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (1763), в которой Кант впервые в своем творчестве поставил вопрос о бытии в явном виде. Хайдеггер сосредоточивает здесь взгляд на трансцендентальной силе воображения не только как на «общем корне» чувственности и рассудка, но и как на основной способности онтологического познания. Он увязывает ее с феноменом времени, доказывая, что с этим феноменом связан и предмет знания как таковой. Для Хайдеггера, правда, значение имеет не единичный эмпирический предмет, но всеобщий умопостигаемый объект, в роли которого может выступить и бытие. Вследствие этого он проводит различие между эмпирией и чувственностью: всякая эмпирия чувственна, но не всякая чувственность эмпирична. Треугольник вообще, собака вообще и т.п. имеют образ, но не единичный, а образ-схему. В этом плане Хайдеггер доказывает, что время как чистое созерцание – то «поле», в котором чертит свои образы-схемы способность воображения. Это поле является горизонтом предметности, то есть возможностью появления внеэмпирических предметов, в том числе и бытия. Бытие выступает тогда не как кантовский ноумен, не как X, а как созданный силой воображения чувственный, хотя и неэмпирический объект, как коррелят всему познаваемому. Так понятие бытия создано человеком, поэтому не трансцендентно, а имманентно ему. Автор также отмечает, что при характеристике бытия Хайдеггер постепенно переходит от «времени»

**THE PROBLEM OF BEING:
KANT AND HEIDEGGER****T. B. Dlugach¹**

My task is to demonstrate substantial differences in the views of Kant and Heidegger on being. To this end I analyse Heidegger's work Kant and the Problem of Metaphysics which Heidegger was writing intermittently during the period from 1927 to 1964. It deals not only with the ideas of the Critique of Pure Reason but also with Kant's pre-critical work, The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God (1763), in which Kant explicitly addressed the question of being for the first time. Heidegger focuses on the transcendental power of imagination not only as the "common root" of sensibility and understanding, but also as the fundamental faculty of ontological cognition. He links it with the phenomenon of time, arguing that the object of knowledge as such is also linked with this phenomenon. True, for Heidegger what matters is not a singular empirical object, but the universal noumenal object, including being. Consequently, Heidegger draws a distinction between empirics and sensibility: all empirics is sensible, but not all sensibility is empirical. A triangle in general, a dog in general, etc. have an image, but it is not a singular image, but a schema. Heidegger argues that time as pure intuition is the "field" in which the imagination faculty draws its image schemas. This field is the horizon of objectness, i.e. the possibility of emergence of non-empirical objects, including being. Being, then, is not a Kantian noumenon, not an X, but a sensible, albeit non-empirical, object created by the power of imagination, a correlate of everything cognisable. So understood, being is created by the human, therefore it is not transcendent but immanent to him/her. I also note that in characterising being Heidegger

¹ Институт философии РАН, Россия, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. Поступила в редакцию: 04.09.2021 г. doi: 10.5922/0207-6918-2022-3-2

¹ Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya st., 109240, Moscow, Russia. Received: 04.09.2021. doi: 10.5922/0207-6918-2022-3-2

к «произведению искусства», в котором сила воображения не просто отражает реальность, а создает многие разнообразные миры.

Ключевые слова: Кант, Хайдеггер, трансцендентальная сила воображения, ноумен, предмет, время, созерцание, чувственность, имманентность

1. Введение

В середине 1920-х гг. огромное влияние приобрела философия Мартина Хайдеггера. Его работа «Бытие и время» (1926) обозначила новое направление в современной философии: Хайдеггер попытался по-новому понять смысл существования человека. Интерес для него представляло уже не познание, что было мейнстримом прежних философских усилий, а само существование человека. Такая потребность была вызвана, в частности, Первой мировой войной, в жернова которой попало население многих стран мира.

Конечно, и до Хайдеггера были мыслители, интересовавшиеся не познанием, а именно существованием культурного субъекта: Бергсон, Ницше, Гуссерль, Фрейд, Шопенгауэр отошли от признания познания главной потребностью человека. Но только Хайдеггер смог представить в целостности новый, ориентированный не на науку, а на иной способ философствования метод. Как отмечает Е. В. Фалёв, «очень многие мыслящие люди в Европе того времени, между двумя мировыми войнами, ощущали нечто наподобие “инфляции реальности”: вещи становятся пустыми, бессмысленными, ускользающими в своей эфемерности. Соответственно, Dasein, которое в вещах обретает основу для самоуверения, теряет экзистенциальную опору» (Фалёв, 2008, с. 58). О том же писал Х.-Г. Гадамер:

...нужно попытаться наглядно представить себе катастрофу начала и исхода Первой мировой войны, оказавшей колоссальное воз-

gradually moves from “time” to “work of art” in the frame of which the power of imagination does not simply reflect reality, but creates multiple diverse worlds.

Keywords: Kant, Heidegger, transcendental power of imagination, noumenon, object, time, intuition, sensibility, immanence

1. Introduction

Martin Heidegger's philosophy became hugely influential in the mid-1920s. His work, *Being and Time* (1926), ushered in a new trend in modern philosophy: Heidegger attempted to reinterpret human existence. He was interested not in cognition, which was the main target of previous philosophical strivings, but in the very existence of man. This became a felt need, among other things, owing to the First World War which visited untold suffering on people in many countries.

Heidegger, of course, was not the first thinker who was interested not in cognition, but in the existence of the cultural object: Bergson, Nietzsche, Husserl, Freud and Schopenhauer had ceased to regard cognition as the prime human need. But it was Heidegger who came up with a new method of philosophising that was science-oriented. As noted by Egor V. Fal'ev (2008, p. 58), “many thinking people in Europe of the time between the two world wars felt something like ‘an inflation of reality’: things were becoming vacuous, meaningless and elusive. Accordingly, *Dasein*, which acquires the basis for self-assertion in things, loses its existential basis”. Hans-Georg Gadamer (1994, pp. 3-4) put the same message in the following way:

To grasp this one must visualize the catastrophe of World War I and what its outbreak and development meant to the cultural consciousness of European humanity. The bourgeois society, spoiled by the long period of peace, had developed a belief in progress and a cultural optimism that came to

действие на культурное сознание европейского человечества. Вера в прогресс, которую лелеяло гражданское общество, изнеженное за долгие годы мирного времени и преисполненное культурного оптимизма в связи с предполагаемым наступлением либеральной эпохи, была полностью развеяна ураганом войны, оказавшейся в итоге абсолютно не похожей на все предыдущие войны. <...> ...Глубокий культурный кризис... должен был найти свое философское выражение, и произошло это прежде всего в Германии, надлом и гибель которой были наиболее явным, наиболее катастрофичным проявлением всеобщего абсурда (Гадамер, 2008, с. 10–11).

В этих условиях требовалось обосновать правоту человеческой жизни, причем обосновать ее, если это возможно, фундаментально, на базе бытия вообще. И появляется Хайдеггер, который «заново взглянул на человеческую экзистенцию в целом — изнутри характерной для нее пограничной ситуации» (Там же, с. 15).

Вопрос, который волновал его и в который он вложил все гнетущее самоощущение тех лет, был древнейшим и одновременно первым вопросом метафизики — это был вопрос о бытии, о том, как это конечное, слабое, осознающее свою смерть человеческое вот-бытие, вопреки своей собственной временности, может понимать себя в своем бытии, причем в качестве такого бытия, которое не является негацией, неким недостатком, всего лишь мимолетным паломничеством земного человека в этой жизни ради приобщения к божественной вечности, но которое испытывается человеком как особенность его бытия (Гадамер, 2008, с. 17–18).

Отказ Хайдеггера от понятийности в философии означал отказ от исключительной роли таких научных понятий, как субъект, объект, знание, много значивших для науки. Обыденные, обычные понятия, точнее, слова, предпонятийные обозначения, важные в жизни: страх, забота, вопрошание, — начинают приобретать большее значение, чем научные термины. От-

characterize the liberal age. All of this collapsed in the storm of the war, which in the end was completely different from all those that had preceded it. [...] the profound cultural crisis [...] would have to express itself philosophically, and it is just as obvious that this would be especially pronounced in Germany, whose radical transformation and collapse was the most visible and catastrophic expression of the general absurdity.

This spelled the need to justify human life in the most fundamental way possible, on the basis of existence in general. Then Heidegger appeared who “characterized human existence as such by way of a reference to the notion of a boundary situation and brought it newly in view” (*ibid.*, p. 8).

The question that so moved him and to which he brought the entirety of the troubled self-esteem of those years was the oldest and first question of metaphysics: the question of Being. He asked how a finite, frail human *Dasein* — one whose death is certain — could understand itself in its Being in spite of its temporality; indeed, how it could experience Being, not as a privation, as a defect, or as a merely fleeting pilgrimage of earthlings journeying through this life toward a participation in the eternity of the divine, but rather as the distinguishing feature of being human. It is astonishing how this fundamental intention of Heidegger’s questioning, which presupposed a constant dialogue with metaphysics and with the thinking of the Greeks, as well as with the thinking of St. Thomas, Leibniz, Kant, and Hegel, was completely missed at first by many contemporaries who shared Heidegger’s philosophical interest (*ibid.*, pp. 9-10).

Heidegger’s renunciation of the conceptualism of philosophy meant rejection of the exceptional role of such scientific concepts as subject, object, meaning, i.e. concepts that meant so much for science. Ordinary, everyday concepts, or rather words, pre-conceptual designations of vital things, such as fear, anxiety, questioning, were beginning to mean more than scien-

сюда и будет пролегать путь ко второму этапу творчества Хайдеггера — признанию поэтического языка более важным для жизни человека, чем язык науки. Пока же он ищет *корни*, из которых вырастает ненаучная повседневность.

Для того чтобы отчетливо разглядеть рытвины и ухабы пути Хайдеггера в 1910–1920-х гг., надо до конца осмыслить, какую задачу он для себя ставил. В этот период возникла необходимость понять смысл прогресса и цели дальнейшего существования человечества. Не то, как он познаёт, а то, как он живет и как должен жить, — вот какие задачи ставил себе Хайдеггер. И в этом было существенное отличие философских объяснений первой половины XX в. от предшествующих философских рассуждений. Чтобы уяснить свои философские приоритеты, Хайдеггер должен был отказаться от того, что было в философии прежде, и внимательно вникнуть в прошлые философские достижения — Аристотеля, Платона, Лейбница, Фрейда, Канта. Многие страницы работы Хайдеггера «Кант и проблема метафизики» (1927) посвящены анализу кантовских попыток обосновать бытие, поэтому имеет смысл подробно остановиться на кантовских рассуждениях.

2. Кант о бытии

Надо напомнить, что европейская наука сформировалась в 1660-х гг. и ее адекватнейшими представителями были Г. Галилей и И. Ньютон. Через сто лет после выхода в свет «Математических начал натуральной философии» (1687), главной работы Ньютона, где излагались основные законы естествознания и закон тяготения, Кант захотел философски осмыслить содержание научных исследований и возможность развития науки. В «Критике чистого разума» он доказал, что наука дает образец познания всех вещей, всей природы, двигаясь через чувственность и рассудок к разуму. Способом осмысления стал логически-дедуктивный метод, с применением которого из не-

tific terms. This paved the way for the second stage of Heidegger's work, namely, the claim that poetic language was more important for human life than the language of science. In the meantime he is looking for the *roots* from which non-scientific daily life grows.

To get a clearer view of the pits and bumps on Heidegger's road in the 1910s-20s we have to understand fully the task he set himself. There was a need to understand the meaning of progress and the goals of further existence of humankind. To understand not what man cognises, but how he lives and ought to live — these are the tasks Heidegger set himself. This was the crucial difference in the philosophical interpretations of the first half of the twentieth century from previous philosophical thinking. To clarify his philosophical priorities, Heidegger had to renounce preceding philosophy and delve into the past philosophical achievements of Aristotle, Plato, Leibniz and Kant. Many pages in Heidegger's work *Kant and the Problem of Metaphysics* (1927) are devoted to the analysis of Kant's attempts to ground being, a fact which calls for a closer look at Kant's reasoning.

2. Kant on Being

European science was formed in the 1660s, its foremost representatives being Galileo and Newton. A hundred years after the publication of Newton's main work, *Mathematical Principles of Natural Philosophy* (1687), which formulated the main laws of natural science and the law of gravity, Kant attempted to comprehend philosophically the content of scientific research and the possibilities of science development. He proved in the *Critique of Pure Reason* that science set an example of cognition of all things and of nature in its entirety, moving from sensibility and intuition to reason. The way of comprehension was the logical-deductive method,

которых важных предпосылок выводятся всевозможные дальнейшие следствия и таким образом строится вся система научных понятий.

Правда, Кант показал, что человеку присущи и ненаучные рассуждения, для которых не характерно стремление к формированию понятий, и касаются они прежде всего сфер нравственности и эстетики. Но более важным для Канта и многих философов XVII—XX вв. оставалось все же объяснение научных знаний, а не то, в каком мире человек живет, как он действует. Философ ставит перед собой вопрос не только о том, как из основных научных понятий дедуктивным путем выводятся всевозможные следствия, но и о том, откуда появляются сами эти основания. Кант сформулировал вопрос о критериях истинности знания, то есть об отношении мысли к бытию, об отношении знания к миру. Так и появляется то самое бытие, которым в начале 1920-х гг. очень заинтересовался Хайдеггер. Кант был вынужден признать, что гарантий истинности нет. Да, что касается системы выводов, мы уверены: если нет противоречия между выводами и основаниями, посылками, то выводы верны. Но откуда берутся сами основные посылки? Ньютон, например, вообще отказывался ставить вопрос о том, что такое тяготение — этого он не знает и даже не хочет знать. Достаточно того, что оно существует, и выводы о поведении тел и моря свидетельствуют о существовании тяготения. Но Канта как философа такое заявление не удовлетворяло. Откуда Ньютон получил знание о тяготении — не из падения же на землю яблока? Согласно Ньютону, основные понятия вытекают из простого наблюдения некоторых опытов. Но это не так. Для того чтобы ввести в научный оборот пустоту, надо было долго думать, да и придумалась она только потому, что вместо «тела» Ньютон ввел «силу», в том числе и силу тяготения. Тело было заменено силой, но почему? Эта замена вызвала у ученых массу недоумений.

applying which consequences are derived from certain important prerequisites to build a system of scientific concepts.

True, Kant acknowledged that the human being was also prone to *non-scientific* reasoning which did not seek to form concepts and had to do mostly with the spheres of morality and aesthetics. But it was still more important for Kant and many seventeenth- to twentieth-century philosophers to explain the specificity of scientific knowledge, rather than the world in which humans live and how they act. The philosopher asks himself not only how all kinds of consequences are derived from the main scientific concepts through deduction, but also where these main principles come from. Kant raised the question of the criteria of the validity of knowledge, i.e. of the relation of thought to being, of the attitude of knowledge to the world. This introduced the notion of being which so interested Heidegger in the early 1920s. Kant had to admit that there are no ultimate guarantees of truth. Indeed, as regards the system of conclusions, we are sure that if there is no contradiction between the conclusions and the grounds, the premises, then the conclusions are right. But where do the basic premises come from? Newton, for example, refuses even to raise the question of what gravity is. He does not know it and does not want to know. It is enough that it exists, and the conclusions about the behaviour of bodies and the sea attest to the existence of gravity. But Kant as a philosopher was not content with such a statement. Where did Newton get the notion of gravity? surely not from the fact that an apple falls to the ground. According to Newton, the main concepts flow from simple observation of certain experiments. But that is not the case. In order to introduce the vacuum into scientific discourse one had to think a great deal and, indeed, Newton only hit upon it because in place of “body” he introduced “force”, including the force of gravity. The body was replaced by force. Why? It was the cause of much puzzlement among scientists.

И Кант как философ осмысливает вопрос, откуда «берутся» те предметы, характеристики которых становятся основаниями науки. Дедуктивным путем их не получишь — там имеет значение лишь отсутствие противоречия между основаниями и выводами. Нет их и в индукции — там нет всеобщего знания, то есть законов, а лишь разрозненные сведения.

Где же эти предметы, свойства которых составляют фундамент науки? И существуют ли они? Ведь из суммы всех выводов не следует, что основание относится к *существующим* предметам. Даже когда мы обратным путем движемся от выводов к основанию, это не означает, что оно есть. Ученый не задумывается о нем, но мы, философы, не можем оставить этот пункт без внимания. В «Критике чистого разума» такое основание будет называться явлением. Из него получается знание посредством чувственности и рассудка. Но за явлением стоит нечто неизвестное. По Канту, мы необходимо должны предположить нечто в качестве основания знания, но это не знание о предмете, это скорее *идея* предмета, и без нее обойтись нельзя, так как иначе познание повиснет в воздухе. Фактически Кант ставит вопрос о предмете вне знания, о бытии вне познания. Именно оно интересует Хайдеггера прежде всего.

Я считаю, что отказ Канта ответить положительно на вопрос о бытии как предпосылке знания обусловлен особым характером научного знания Нового времени. Его особенность, о чем свидетельствует сам Кант, — в эксперименте. Всем известно, какую роль приписывает экспериментам Кант. В «Критике чистого разума» речь во многом идет о том, что ученый втягивает изучаемый предмет в эксперимент и производит с ним разные, им самим предусмотренные действия. Он знает, что в этих действиях обнаруживаются свойства предмета. Но он не знает того, что выходит за границы эксперимента. А это — сам предмет. Ученый постигает экспериментируемый, опытный предмет, но

As a philosopher, Kant confronts the question where the objects, whose characteristics become the foundations of science, come from. They cannot be arrived at through deduction which is only concerned with the lack of contradiction between the grounds and the conclusions. Nor can they be obtained through induction which has only scattered pieces of information and not general knowledge, i.e. laws.

Where are the objects whose properties form the foundation of science? Do they exist at all? For it does not follow from the sum of the conclusions that the ground refers to *existing* objects. Even when we move in reverse from conclusions to the ground, it does not mean that it exists. This does not bother the scientist, but we philosophers cannot ignore this point. In the *Critique of Pure Reason* the ground is called “phenomenon”. Knowledge is derived from it via sensibility and intuition. But behind the phenomenon lies something unknown. According to Kant, we must assume something as the ground of knowledge, but this is not knowledge about the object, but rather an idea of the object, and we cannot do without it because otherwise cognition would hang in the air. In effect, Kant raises the question of the object outside knowledge, of being outside cognition. It is the latter that would interest Heidegger above all.

I submit that Kant’s refusal to give a positive answer to the question about being as the prerequisite of knowledge stems from the character of scientific knowledge in the modern period. As Kant himself attests, its distinctive feature is the experiment. Kant, of course, attached particular importance to experiment. Much of the *Critique of Pure Reason* revolves around the fact that the scientist draws the object studied into the experiment and performs on it various acts of his own choosing. He knows that the object’s properties are revealed through these actions. But he does not know what is beyond the boundaries of the experiment. And that is the

не предмет сам по себе. Ученый знает те свойства, которые обнаруживаются в ходе экспериментальных воздействий. Однако сам предмет остается вне эксперимента. Вот почему Ньютон отказался отвечать на вопрос о том, что представляет собой тяготение, вот почему Кант обозначил сам предмет как вещь саму по себе.

Но нужна была гениальность Канта, чтобы прийти к выводу: какое-то представление о самом предмете надо иметь, пусть даже в неопределенной форме идеи предмета или даже в отрицательной — вещи самой по себе. Без представления о ней нельзя объяснить, о чем знание, к чему относится экспериментальное знание. И очень важно, что этот вопрос заинтересовал Канта с самого начала его философской жизни — с 1755 г. Именно тогда он пишет работу «Новое освещение первых принципов метафизического познания» и в ней ставит вопрос о бытии самом по себе, правда, еще в виде вопроса о существовании (см.: Длугач, 2002, с. 29, ср. с. 27).

В своих поисках Кант противостоит убеждениям именитых немецких метафизиков начиная с Христиана Вольфа. Кантовские сомнения вызваны анализом методов формальной логики, путем которой движутся ученые умы, обдумывая экспериментальные данные. Конечно, противоречия между основаниями и следствиями в рассуждениях быть не должно, ведь иначе нарушался бы закон тождества; нельзя определить, например, шар как фигуру, обладающую острым углом, иначе бы все формулы, вытекающие из определения шара как круга, то есть его диаметр, радиусы и площадь, нарушились. Но как мы определим сам шар? Откуда это определение берется?

Так, если мы знаем, что книга — это предмет для чтения, мы с легкостью поймем, что такое переплет, типографские значки, обложка; а если мы не знаем? Если нам показывают совершенно незнакомый предмет, то мы, хотя и можем воспринимать его чувственно как черный, гладкий, треугольный, плотный, все рав-

object itself. The scientist studies the object of the experiment, but not the *object-in-itself*. The scientist knows the properties that are revealed in the course of the experiment. The object itself remains outside the experiment. That is why Newton refused to answer the question what is gravity; that is why Kant designated the object as the thing-in-itself.

It took Kant's genius to come to the conclusion that one had to have some notion of the object itself, even in a diffuse form of an idea of the object or even in the negative idea of the thing-in-itself. Without some notion of it, it is impossible to say what knowledge is about and what experimental knowledge refers to. It is important that this question interested Kant from the very beginning of his philosophical career, since 1755 when he wrote *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, in which he raises the question of being in itself, albeit still in the shape of the question about existence (Dlugach, 2002, p. 29, cf. p. 27).

In his works Kant challenges the convictions of eminent German philosophers, beginning with Christian Wolff. Kant's doubts are prompted by his analysis of the methods of formal logic which learned brains used in mulling over experimental data. Sure enough, there should be no contradictions between the grounds and the consequences because otherwise the law of identity would be broken; a sphere cannot be defined as a figure with a sharp angle; otherwise all the formulas stemming from the definition of a sphere, such as diameter, radii, and area would be violated. But how would we define the sphere? Where does the definition come from?

Thus, if we know that a book is there to be read we can readily understand the meaning of binding, typographical symbols and cover. And what if we do not know? If we are shown a totally unknown object, even if we perceive it with our senses as black, smooth, triangu-

но из совокупности этих свойств не сможем определить его, не сможем показать, что он собой представляет. Мы будем похожи на мартышку, которая то понюхает, то полижет очки. Сумма свойств (предикатов, как обозначает их формальная логика) не дает знания о предмете (логическом субъекте). Сумма предикатов не равна субъекту. И не дает доказательств его существования. Кант поэтому делает вывод: формальная логика не дает знания о предмете (содержании) знания, она касается лишь его формы. Поэтому, анализируя знание, мы должны опираться не только на законы тождества и противоречия, требуемые формальной логикой, но и еще на один закон — закон достаточного основания. Здесь Кант указывает на знаменитого немецкого метафизика Христиана Августа Крузия, оппонента Вольфа.

В наши дни г-н Крузий в своей философии пытался дать метафизическому знанию совершенно иной вид тем, что отказал закону противоречия в привилегии быть всеобщим и высшим принципом всего познания, а также тем, что ввел много других непосредственно достоверных и недоказуемых принципов и утверждал, что их правильность можно понять из природы нашего рассудка, руководствуясь правилом: то, что я могу мыслить только как истинное, истинно (AA 02, S. 293; Кант, 1964в, с. 267).

Это указание для Канта очень важно, так как он уже подошел к мысли о том, что есть суждения опытные, а не логические, которые тем не менее составляют основу умозаключения. Согласно Крузию, продолжает Кант, вещи вследствие того, что они существуют действительно, не требуют доказательства факта своего существования. Кант так не думает и ищет доказательства существования. Не забудем о том, что это еще 1750-е гг., и в попытках обоснования бытия Кант вводит *реальные* основания, отличные от логических.

lar, and hard, all the same we cannot define it and show that it is proceeding from the sum of these properties. We would be like a monkey that first smells and then licks eyeglasses. The sum of properties (or predicates, in formal logical terms) does not yield knowledge of the object (logical subject). The sum of predicates does not equal the subject. Nor does it prove its existence. This leads Kant to the conclusion that formal logic does not provide knowledge about the object (content) of knowledge but has to do only with its form. Therefore, in analysing knowledge we have to proceed not only from the laws of identity and contradiction required by formal logic, but also from the principle of sufficient reason. Here Kant invokes the eminent German philosopher Christian August Crusius, an opponent of Christian Wolff:

The philosophy of *Crusius* has recently claimed to give metaphysical cognition quite a different form. It has done so by refusing to concede to the law of contradiction the preeminent right to be regarded as the supreme and universal principle of all cognition. Crusius introduced a large number of other principles which were immediately certain and indemonstrable, and he maintained that the correctness of these principles could be established by appeal to the nature of our understanding, employing the rule that what I cannot think as other than true is true (*UD*, AA 02, p. 293; Kant, 2011, pp. 240-241).

This is an important statement of Kant's since it indicates that he had already approached the idea that there exist notions derived from experience and not logic and which nevertheless lie at the basis of an inference. According to Crusius, Kant continues, because things exist in reality they require no proof. Kant does not think so and seeks proof of the fact of existence. Let us remember that this was still in the 1750s and, seeking to ground being, Kant introduces *real* as opposed to logical grounds of being.

В самом деле, его (Крузия. — Т.Д.) идеальное основание совпадает с основанием познания, и в этом случае легко понять, что если я что-нибудь уже рассматриваю как основание, то я могу выявить отсюда и следствие. Поэтому, согласно его положениям, западный ветер есть реальное основание туч и вместе с тем идеальное основание, потому что, исходя из этого основания, я могу познать и предвидеть их. По нашим же понятиям, *реальное* основание никогда не может быть *логическим* основанием и дождь определяется ветром не по закону тождества. Рассмотренное нами выше различие между логической и реальной противоположностью аналогично только что указанному различию между логическим и реальным основанием (AA 02, S. 203; Кант, 1964б, с. 122; курсив мой. — Т.Д.).

Кант предпочитает называть этот закон законом определяющего, а не достаточного основания; ведь именно на его базе определяется существование предмета. Но этот закон как бы «незаконное дитя» формальной логики, он кажется чем-то интуитивным, он не касается выводов, а затрагивает их посылки. И Кант еще раз подчеркивает, что связь субъекта с предикатом чисто логическая, но «отношения любых предикатов к их субъектам никогда не означают чего-то существующего, ибо в таком случае субъект должен был бы уже быть предположен в качестве существующего» (AA 02, S. 74; Кант, 1964а, с. 404). Жак Таминьо вслед за Хайдеггером совершенно правильно, на мой взгляд, обращает внимание на то, что Кант своей работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (1763) ставит вопрос не столько о бытии Бога, сколько о бытии природных вещей — ведь когда мы говорим, что дерево существует (*is*), собака существует, речь идет не об их реальном существовании, а о связи логического субъекта и предиката (Taminiaux, 1991, p. 70–71; ср.: Хайдеггер, 2001, с. 32)².

² При этом Таминьо, ссылаясь на Хайдеггера, отмечает, что Кант достаточно небрежно при обозначении бытия употребляет разные термины — *Dasein*, *Existenz*, *Wirklichkeit* (Taminiaux, 1991, p. 71):

Crusius's ideal ground is identical with the ground of cognition; and in that case it is easy to understand that if I already regard something as a ground, I can infer from it the consequence. Hence, according to his principles, the west wind is a real ground of rain clouds; but it is also an ideal ground, for I am able to recognise and protect the latter by appeal to the former. But according to our concepts, the *real* ground is never a *logical* ground, and the rain is not posited by the wind in virtue of the rule of identity. The distinction between logical opposition and real opposition, which we drew above, is parallel to the distinction between the logical ground and the real ground, which is under discussion here (NG, AA 02, p. 203; Kant, 1992a, p. 240; *italics* T.D.).

Kant prefers to call this rule the rule of defining and not sufficient reason; for it is on its basis that the existence of an object is determined. But this rule is an “illegitimate child”, as it were, of formal logic, it appears to be something intuitive, not touching the conclusions, but only their prerequisites. Kant reiterates that the link between the subject and the predicate is purely logical, but “[t]he relations of predicates to their subjects never designate anything existent; if they did, the subject would then have to be already posited as existent” (BDG, AA 02, p. 74; Kant, 1992b, p. 120). Jacques Taminiaux (1991, pp. 70-71), following Heidegger (1982, p. 28), quite rightly in my opinion, draws attention to the fact that Kant in his work *The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God* (1763) raises the question not so much of the existence of God as about the being of natural things: when we say that a tree *is*, a dog *is*, we refer not to their real existence, but to the link between the logical subject and predicate².

² Taminiaux (1991, p. 71), citing Heidegger (1982, p. 28), notes that Kant is rather careless in using various terms to denote being — *Dasein*, *Existenz*, *Wirklichkeit*: “For us, in contrast, the word ‘Dasein’, does not designate, as it does for Kant, the way of being of natural things. It does

Для Канта пока неясно, как благодаря тому, что есть нечто, есть еще и что-то другое: «...как нечто вытекает из чего-то другого не по закону тождества (дождь из тучи. — Т.Д.), — пишет он, — объяснение этого я охотно бы послушал» (AA 02, S. 202; Кант, 1964б, с. 121). В отличии реального основания от логического кроется и то, что в реальности возможны противоречия — здесь два предиката одной и той же вещи могут быть противоположными: так, корабль, находящийся в море, может испытывать противоположные течения, вследствие чего находится в покое, но покой есть нечто, а не ничто. Кант совершил настоящий философский подвиг, показав ограниченность формальных рассуждений, которыми руководствовались все естествоиспытатели, и предположил некоторые другие рассуждения, относящиеся не к форме, а к содержанию знания. В первой «Критике» они будут отнесены к трансцендентальной логике, но пока еще Кант ищет ее. Существование не открывается в чисто логических построениях, вновь подчеркивает он, оно высказывается как абсолютное полагание, утверждение чего-то без причины, без логики, оно есть реальное основание.

Реальное существование ученым не учитывается. Такое бытие для ученого — ничто, или чистое бытие. Так осмыслил существование познаваемого предмета Гегель, точно прорефлектировав научное познание. Кант как будто тоже стоит на этих позициях. Но он уже понимал, что с философской точки зрения нужно осмыслить и то, что выходит за границы эксперимента, хотя это вроде бы и невозможно. Бытие для него не снимается в сущности, как будет у Гегеля, а сохраняет свое непонятное значение: так появляется вещь сама по себе — существующая на границе знания и в то же вре-

«...для нас слово *Dasein* обозначает, напротив, не способ бытия природной вещи, как у Канта. Оно вообще обозначает не способ быть, а определенное сущее, которое есть мы сами, *человеческое Dasein*. Мы всегда — некоторое *Dasein*. <...> Способ бытия *Dasein* мы определяем терминологически как *экзистенцию* (*Existenz*)» (Хайдеггер, 2001, с. 32).

It is still unclear to Kant how something is because something other is: “[...] what I should dearly like to have distinctly explained to me, however, is how one thing issues from another thing, though not by means of the law of identity (rain from a cloud — T.D.)” (NG, AA 02, p. 202; Kant, 1992a, p. 239). The distinction between the real and logical ground is that in reality contradictions are possible: here two predicates of one and the same thing can be opposite; thus a ship at sea may be exposed to opposite currents owing to which it is in a state of rest, but the rest is something and not nothing. Kant performed a veritable philosophical feat by demonstrating the limitations of formal reasoning which guided all the natural scientists and positing some other reasoning that has to do with the content and not the form of knowledge. They would be part of transcendental logic in the first *Critique* but in the meantime Kant was still searching for it. Existence does not reveal itself through purely logical constructions, he stresses again, it is expressed as an absolute positing, when something is asserted without cause, without logic, and it is the real ground.

The scientist does not take into account the real existence. For a scientist such being is nothing, or pure being. This is how Hegel interpreted the existence of the cognised object in precisely reflecting scientific cognition. Kant seems to share this view. But Kant already understood that from the philosophical point of view it was necessary to interpret what transcends the boundaries of an experiment, even though it seems to be impossible. For him, being is not sublated in essence, as with Hegel, but retains its yet-to-be-understood meaning: thus is born the thing-in-itself which straddles the boundary of knowledge. Thinking must

not designate a way of being at all, but rather a specific being which we ourselves are, the human *Dasein*. We are at every moment a *Dasein*. [...] To this way of the *Dasein's* being we assign the term ‘*Existenz*’, ‘existence’.”

мя выходящая за нее. Мышление должно признать бытие самого предмета, учитывать его существование, «ибо то, что с необходимостью побуждает нас выходить за пределы опыта и всех явлений, есть *безусловное*, которое разум необходимо и вполне справедливо ищет в вещах самих по себе в дополнение ко всему обусловленному, тем самым требуя законченного ряда условий» (В XX; Кант, 2006бб, с. 21). Человеческое познание *обусловлено* чувственностью и разумом, но если ставить вопрос о том, с чем оно должно соотноситься, в чем искать свой критерий, то это — безусловное, находящееся, как ни странно, за пределами мышления, то есть *бытие*. И Кант здесь высказывает как будто очень странную вещь: критерий знания находится не в вещах, поскольку мы их знаем, а в вещах, поскольку мы их не знаем, то есть в вещах, не зависящих от нашего знания о них, существующих, даже если никакого знания нет.

3. Ранний этап творчества Хайдеггера. Бытие и время

Хайдеггер сначала пытается выяснить, что такое бытие вообще, что без бытия как такового нет человека и что без человека, как ни странно, нет бытия. Ни для одного из других живых существ эта мысль не имеет смысла, потому что они не задумываются о своем начале и конце. Обоснование толкования фундаментальной онтологии необходимо наталкивается на понятие бытия. Обосновать означает сделать прозрачным, прояснить определенное сущее, а именно сущее того, кто спрашивает. И вот это сущее, каковым мы сами являемся, спрашивает, «каким образом вот-бытие, которое всякий раз существует каким-либо определенным, но первоначально не познавательным и не только познавательным способом, *размыкает* свой мир, в котором оно уже пребывает», то есть бытие вообще (Хайдеггер, 1998, с. 169).

recognise the being of the object itself and take its existence into account, “[f]or that which necessarily drives us to go beyond the boundaries of experience and all appearances is the *unconditioned*, which reason necessarily and with every right demands in things in themselves for everything that is conditioned, thereby demanding the series of conditions as something completed” (*KrV*, В XX; Kant, 1998, p. 112). Human cognition is *conditioned* by sensibility and understanding, but if the question is raised of what it should relate to, and what its criterion is, it is the unconditioned which, oddly enough, is outside the boundaries of thinking, i.e. *being*. Here Kant makes a rather odd statement: the criterion of knowledge is not in the things inasmuch as we know them, but in things inasmuch as we do not know them, i.e. in things that do not depend on our knowledge of them and exist even if there is no knowledge.

3. Early Period of Heidegger’s Work. Being and Time

Heidegger first tries to clarify what is “being in general”, since there is no human without being and since, oddly enough, there is no being without the human. This idea has no meaning for any other living beings because they do not think about their beginning and end. The grounding of the interpretation of fundamental ontology cannot afford to sidestep the concept of being. To ground means to make transparent, to clarify something existing, precisely, the essence of the one who does the asking. So the *Dasein*, which we all are, asks “[h]ow [...] the *Dasein*, which at any given time is in a particular but primarily non-cognitive and not merely cognitive mode of being, [does] *disclose* its world in which it already is” (Heidegger, 1985, p. 162), i.e. being in general.

Термин *Dasein* — вот-бытие — означает для Хайдеггера человеческое существование, определив которое человек может понять основу бытия вообще. *Всякое слово философии есть слово о бытии* — этим положением можно определить кредо фундаментализма Хайдеггера (см.: Хайдеггер, 2016, с. 11). И одно из важных слов — слово Аристотеля. Выраженное в нем первое мыслительное законное понимание природы интересует Хайдеггера не столько как первое слово западной философии, не столько как первое слово западного физика, сколько как последний отзвук первоначального мышления о бытии, которое полностью предшествовало Аристотелю и досталось ему в наследство.

Хайдеггер вводит в аристотелевское понимание природы слово о бытии как о таком существе, которое само себя производит и выводит к открытой несокровенности, обозначаемой другим словом — «истина» (Heidegger, 1977, S. 349 (322)). Такому движению мысли противостоит возникшее гораздо позже техническое освоение мира, которое Хайдеггер характеризует уничтожающим словом: чудовищное разрастание техники не делает существование человека более обеспеченным, более гарантированным. Техника и обуславливает превращение человека в субъект, а мира в объект. Правда, и через такое неадекватное истолкование бытия это техническое отношение к природе и миру — один из просветов бытия, и оно представлено в философии Канта. Хайдеггер не упускает из виду объяснения Канта, данные им в «Критике чистого разума»: «*Бытие* явно не есть реальный предикат, т.е. понятие о чем-то таком, что могло бы входить в понятие той или иной вещи» (Хайдеггер, 1993, с. 362; ср.: A 598 / B 626; Кант, 2006б, с. 771).

Разбирая очень коротко, как понимается бытие Кантом в докритических работах и в первой «Критике», Хайдеггер сначала говорит о его непонятности. Понятие бытия у Канта полагается рассудком, но поскольку в данном случае отсутствует созерцание, постольку это понятие

The term *Dasein* — here “being” — means for Heidegger human existence, by defining which the human can understand the foundation of being in general. *Every word of philosophy is a word about being.* — This maxim defines the credo of Heidegger’s fundamentalism (cf. Heidegger, 2014, p. 5). One such important word is the word of Aristotle. His intellectual legitimate understanding of nature interests Heidegger not so much as the first word of Western philosophy, not so much as the first word of a Western physicist, as the last echo of the primary thinking about being which predated Aristotle and was inherited by him.

Heidegger (1977, p. 349 (322)) introduces into the Aristotelian concept of nature a word about being as an entity which reproduces itself and leads to open disclosure indicated by another word: “truth”. This thinking is opposed by technical development of the world which happened much later and which Heidegger describes in devastating terms: monstrous growth of technology does not make human existence any more prosperous or more secure. Technology turns the human into a subject and the world into an object. True, even in such an inadequate interpretation of being, it is a light patch represented in the philosophy of Kant. Heidegger is mindful of Kant’s clarifications in the *Critique of Pure Reason*: “*Being* is obviously not a real predicate, i.e., a concept of something that could add to the concept of a thing” (*KrV*, A 598 / B 626; Kant, 1998, p. 567; cf. Heidegger, 1998, p. 338).

In his brief analysis of Kant’s interpretation of being in pre-critical works and in the first *Critique* Heidegger begins by noting that it is obscure. Kant’s concept of being is posited by understanding, but because intuition is, in this case, absent the concept has a negative connotation. In fact, according to Heidegger, with Kant it is an object of transcendental logic as a tran-

дано лишь в негативном ключе. Фактически, по Хайдеггеру, оно оказывается у Канта предметом трансцендентальной логики как трансцендентальный объект, как логический субъект без предикатов. Мы не знаем о нем ничего, кроме того, что он есть. Хотя и это недоказуемо, во всяком случае методами общей логики.

Осмысливая докритические работы Канта, Хайдеггер пишет:

Мы находим уже здесь тезис Канта о бытии, причем тоже в двоякой форме отрицательного и утвердительного высказывания. Формулировка обоих высказываний известным образом соответствует формулировке в «Критике чистого разума». Отрицательное высказывание в упомянутом докритическом трактате гласит: «Существование вовсе не есть предикат или определение какой-либо вещи». Утвердительное высказывание гласит: «Понятие полагания... совершенно просто и тождественно с бытием вообще» (Хайдеггер, 1993, с. 364).

Хайдеггер опирается здесь на собственное кантовское понимание: по Канту, предмет — это нечто, противостоящее знанию о нем, то есть мышлению. Кажется, что Кант говорит только о предметах возможного опыта, но дело в том, что опытный предмет втягивается в мышление, он становится мыслительным предметом, следовательно, уже не противопоставит ему. Тогда в поисках предмета, подлинно противостоящего мышлению, следует назвать его коррелят.

Такой выход человека, в том числе в познании, за свои пределы Хайдеггер называет трансценденцией и именно ее считает главным свойством человеческого бытия, а также возможностью онтологического познания. Бытие странного, неэмпирического предмета можно считать таким знанием — онтологическим. Можно обозначить предмет, как обозначает его Кант, — ноуменом.

Дальнейший разбор кантовского тезиса о бытии и кантовского понимания бытия Хай-

scendental object, as a logical subject without predicates. We know nothing about it except that it exists, although this cannot be proved, at any rate not by the methods of general logic.

Commenting on Kant's pre-critical works, Heidegger (1998, p. 341) writes:

Here we already find Kant's thesis about being, and even in the twofold form of the negative and the affirmative assertion. The wording of both assertions agrees in a certain manner with that in the *Critique of Pure Reason*. The negative assertion goes like this in the precritical work: "Existence is not a predicate or determination of anything whatever." The affirmative assertion goes: "The concept of positing or asserting [...] is completely simple and identical with that of being in general."

Heidegger here proceeds from Kant's own interpretation: according to Kant, the object is something opposing knowledge about it, i.e. thinking. Kant seems to be speaking only about the objects of possible experience, but the point is that an experiential object is drawn into thinking to become an object of thinking and consequently, no longer contradicts it. Then in search of an object that genuinely opposes thinking we should name its correlate.

Heidegger describes such egress of man beyond his confines, including in cognition, as transcendence, considering it to be the main attribute of the human being and the possibility of ontological knowledge. The being of a strange non-empirical object can be seen as such knowledge — ontological. The object can be indicated, following Kant, as a noumenon.

Heidegger lays out further analysis of Kant's thesis on being and Kant's interpretation of being in the above-mentioned work, *Kant and the Problem of Metaphysics*. It is a measure of the importance Heidegger attached to

деггер подробно излагает в упомянутой работе «Кант и проблема метафизики». Надо сказать, что к ней Хайдеггер возвращается вплоть до 1964 г., что говорит о том, насколько были важны изложенные там идеи. В некотором смысле они подытоживали хайдеггеровские лекции о Канте в Марбурге в 1927 г. и были сосредоточены на понятии бытия.

Хайдеггер подчеркивает, что определение бытия — важная философская задача, что он возобновляет ее и хочет показать: для человека она не просто проявление чистого любопытства, а поиск изначального основания своей жизни. Кажется, что, поскольку человек существует, из понятия о его существовании можно вывести понимание бытия вообще. Но оказывается, что это не очень просто: как подойти к нему?

По этому поводу сам Кант писал: «Наши представления должны быть уже даны раньше всякого анализа их, и ни одно понятие не может *по содержанию* возникнуть аналитически» (А 77; Кант, 2006а, с. 121). Хайдеггер же замечает: «...единство не есть итог составления элементов, но само должно быть изначальным единством» (Хайдеггер, 1997, с. 33). Все ощущения должны быть рассмотрены и поняты на фоне чего-то единого. И тем не менее, хотя ощущения изначальны готовы к объединению, объединить их не могут ни созерцание, ни рассудок. Для этого требуется особая способность, которая основательно не была разработана ни в одном из предшествующих Канту философских учений, — способность воображения. Она как бы создает для мысли *образ* целостного предмета, сторонами которого являются отдельные свойства — теплота, фигура, цвет и т.д. Она как бы рисует из ощущений предмет; она его во-ображает. И Кант объясняет: «Синтез вообще... есть исключительно действие способности воображения, слепой, хотя и необходимой, функции души; без этой функции мы не имели бы никакого познания, хотя мы и редко осознаем ее» (А 78; Кант, 2006а, с. 121).

the ideas presented in it that he kept coming back to the book until 1964. In a certain sense they summed up Heidegger's 1927 lectures on Kant at Marburg and were focused on the concept of being.

Heidegger stresses that the definition of being is an important philosophical task and that he is resuming it in order to show that for man this is not just a manifestation of idle curiosity, but the search for the *Ursprung*, the origin of human's life. It would appear that because man exists the concept of being in general can be derived from the concept of man's existence. But things turn out to be not so simple.

Kant wrote this about it: "Prior to all analysis of our representations these must first be given, and no concepts can arise analytically as far as the *content is concerned*" (*KrV*, A 77; Kant, 1998, pp. 210-211). Heidegger for his part remarks: "[...] the unity is not to be the result of a collision of the elements, instead it is now itself to be the original unifying" (Heidegger, 1997, p. 42). All the sensations should be examined and understood against the background of the unity. Even so, although sensations are inherently prepared for unification, they cannot be unified either by intuition or by understanding. It calls for a special faculty which had not been adequately developed in any pre-Kantian philosophical teachings, the faculty of imagination. It seems to create for thought an image of a whole object of which specific properties — warmth, figure, colour, etc. — are different aspects. It draws the object, as it were, out of sensations, turning it into an image. Kant goes on to explain: "Synthesis in general is [...] the mere effect of the imagination, of a blind though indispensable function of the soul, without which we would have no cognition at all, but of which we are seldom even conscious" (*KrV*, A 78; Kant, 1998, p. 211).

Много раз Хайдеггер настойчиво возвращался к работе «Кант и проблема метафизики», и это довольно странно, так как уже написано и опубликовано «Бытие и время», где указаны пути онтологического познания, а также предложено понимание бытия через время. И тем не менее Хайдеггер ищет и другие пути и находит их исключительно в действии трансцендентальной способности воображения, которое, на его взгляд, является главной темой «Критики чистого разума». Она, по его мнению, относится не к учению о познании, а к учению о фундаментальной онтологии, внутри которой важную роль играет именно способность воображения. Но прежде чем перейти к этой загадочной способности у Хайдеггера, вернемся к традиционным кантовским установкам.

Всеми признано, что Кант преодолел ограниченность и сенсуализма, и рационализма, взяв из каждого учения один элемент и объединив его с другим — созерцание с рассудком. Но здесь еще нет преодоления; оно начинается там, где душа (ум, мышление) становится той плоскостью, которая готова воспринять внешнее воздействие. Не эмпиризм и не то, что различные ощущения, которые требуется объединить, уже изначально являются элементами одного и того же предмета, то есть готовы к синтезу по своему внутреннему содержанию, а некоторое представление о целостном предмете предвдваряет наше познание. Такое состояние души Л. С. Черняк описал как пассивное состояние изначально активной мысли, позволяющей пассивно воспринимать внешнее воздействие (Черняк, 2014, с. 302). Способность воображения появляется уже в самом начале первой «Критики» и понимается как объединение, синтез полученных субъектом ощущений. Ведь их надо связать, чтобы они предстали как элементы одного предмета. Это и осуществляет способность воображения; она включает признаки в состав единого предмета, как бы создавая его. Она указывает на предмет

Heidegger goes back to his work, *Kant and the Problem of Metaphysics*, again and again, which is rather strange considering that *Being and Time* was already written and published and it charted the path of ontological cognition and explained the concept of being through time. And yet Heidegger looks for other paths and finds them only in the transcendental faculty of imagination which he considers to be the main theme of the *Critique of Pure Reason*. In his opinion, it pertains not to the teaching on cognition, but to the teaching on fundamental ontology, within which the power of imagination plays an important role. Before passing on to this enigmatic faculty of Heidegger, let us look back at Kant's main tenets.

It is universally acknowledged that Kant managed to overcome the limitations both of sensualism and rationalism, picking one element of each teaching and combining it with the other, intuition with understanding. But the job is not yet complete; overcoming begins where the soul (mind, thinking) becomes open to external influence. It is not empiricism and not the fact that various sensations that need to be unified are inherently elements of one and the same object, i.e. are ready for synthesis in terms of their inner content, but that a certain representation of a whole object precedes our cognition. Lion S. Chernyak (2014, p. 302) described this state of soul as the passive state of inherently active thought that makes it open to external influence. The faculty of imagination makes its appearance in the very beginning of the first *Critique* and is interpreted as unification, synthesis of the subject's sensations. For they need to be connected if they are to represent elements of one object. This is the job done by the faculty of imagination: it includes attributes within a single object, as if creating it. It points to the object and in that sense is a productive force. At the same time

и в этом смысле является продуктивной силой. Но в то же время познающий субъект понимает, что она создает только предметы возможного опыта, а не реальные предметы.

Дальше сила воображения начинает играть еще большую роль, особенно в разделе о схематизме, где Кант размышляет, как применить категории к явлениям. Это объединение должно быть опосредовано чем-то, что, с одной стороны, чувственно, а с другой — интеллектуально и что дает вид предмета во всеобщей форме, то есть треугольник вообще, дом вообще, собака вообще и т.д. (см.: A 141 / B 180; Кант, 2006б, с.259). Но такие предметы существуют только как трансцендентальные, ибо эмпирические предметы всегда единичны. Здесь «вид» предмета имеет особый характер. Его доставляет сила воображения, но она теперь не обусловлена эмпирией. Нельзя ли тогда предположить, что способность воображения может доставлять знание и о бытии, выходящем за рамки познания, поскольку оно тоже трансцендентальный предмет? И Хайдеггер мыслит именно так. Именно сила воображения дает возможность онтологического познания, утверждает он, прежде всего потому, что она — основа всякого познания. Ведь Кант определил ее как «общий корень» чувственности и рассудка (B 863; Кант, 2006б, с. 1047) и писал о ней как о таинственной в глубине человеческой души способности. Доказательству того, что именно трансцендентальная способность воображения осуществляет выход за пределы познания к онтологическому знанию, Хайдеггер, по сути дела, посвящает всю работу «Кант и проблема метафизики». Здесь на первый план выходит понятие «схемы-образа». «Обычно мы называем образом вид определенного сущего, поскольку оно открыто как нечто наличное. Оно предлагает вид... Кроме того, “образ” может иметь довольно широкое значение вида вообще, без определения того, становится ли созерцаемым в этом виде некое сущее или не-сущее» (Хайдег-

the cognising subject understands that it creates objects only of possible experience, and not real objects.

Further, the power of imagination begins to play a still bigger role, especially in the Chapter on schematism where Kant reflects on how to apply categories to phenomena. This unification should be mediated by something which is, on the one hand, sensible and, on the other hand, intellectual, and which yields the view of the object in a universal form, i.e. a triangle in general, a house in general, a dog in general etc. (*cf.* *KrV*, A 141 / B 180; Kant, 1998, p. 273). But such objects exist only as transcendental, because empirical objects are always singular. Here the “aspect” of the object has a special character. It is delivered by the power of imagination, but now it is conditioned by empirics. Could it be that the faculty of imagination can also deliver knowledge about being which goes beyond the framework of cognition because it, too, is a transcendental object? Heidegger thinks along the following lines: it is the power of imagination that makes ontological cognition possible, above all because it is the foundation of all knowledge. For Kant has defined it as the “general root” of sensibility and the understanding (*KrV*, B 863; Kant, 1998, p. 693) and wrote about it as a mysterious faculty deep inside the human soul. Heidegger effectively devotes his entire work, *Kant and the Problem of Metaphysics*, to proving that it is the transcendental faculty of the imagination that goes beyond cognition to ontological knowledge. Here the concept of “schema” comes to the fore. “First of all, image can mean: the look of a determinate being to the extent that it is manifest as something at hand. It offers the look. [...] Then, however, ‘image’ can also have the full range of meaning of look in general, in which case whether a being or a non-being will be intuitable in this look is not stated” (Heidegger, 1997, p. 65). I will say about the intuita-

гер, 1997, с. 52). О созерцаемом в этом виде, по Хайдеггеру, я скажу несколько позже, поскольку сейчас более важен вопрос об отличии «схемы-образа» от просто образа. Ведь интересна схема-образ как продукт деятельности способности воображения.

Наиболее известный вид сущего — это его образ, данный в созерцании. Но в разделе о схематизме Кант указывает на его неэмпирический вид: треугольник вообще, собака вообще и т.д. Он дает лишь правило объединения многообразного в единство. И «хотя схему и следует отличать от образа, — пишет Хайдеггер, — но она все же имеет отношение к чему-то такому как образ, т.е. образный характер необходимо присущ схеме» (Там же, с. 55). Действительно, хотя треугольник не созерцается эмпирически, он имеет некоторый предметный вид. И в связи с этим Хайдеггер разбирает соотношение всеобщего и единичного. Любое единичное, то есть созерцаемый объект, понимается, по Хайдеггеру, сквозь призму всеобщности, трансцендентальности: «...уже в непосредственном восприятии наличного, например — этого дома, необходимо имеется схематизирующее предвосхищающее видение (*Vorblick*) чего-то как дома вообще, лишь из представления которого встречающееся [нам] может показать себя как дом, предложить вид “наличного дома”» (Там же, с. 57). Эмпирическое понятие на самом деле основывается на схемах, которые доставляют ему образ, но схема не может быть достигнута многообразием чувственного созерцания, она трансцендентальна, то есть существует только в уме.

Хайдеггер ставит вопрос о том, может ли трансцендентальная способность воображения дать представление о бытии, является ли она надежным методом достижения онтологического познания. И отвечает: да. Трансцендентальная способность воображения созидает предметы, необходимые для познания, — опосредует категории и явления. Кроме того, Хай-

degger a little later, but first the question of the difference of schema image from simple image needs to be clarified. The schema image is interesting as the product of the activity of the power of imagination.

The best known look of being is its image given in intuition. But in the Chapter on schematism Kant points to its non-empirical look: a triangle in general, a dog in general etc. He provides only the rule of connecting the manifold into a whole. Heidegger (1997, p. 68) writes: “The schema is indeed to be distinguished from images, but nevertheless it is related to something like an image, i.e., the image-character belongs necessarily to the schema.” Indeed, although a triangle is not intuited empirically it has an object look. In this connection Heidegger examines the relation between the general and the singular. According to Heidegger (1997, p. 71), any singular, i.e. the intuited, object is understood through the prism of universality, transcendence: “Thus in the immediate perception of something at hand, this house for example, the schematizing premonition [*Vorblick*] of something like house in general is of necessity already to be found. It is from out of this pro-posing [*Vorstellung*] alone that what is encountered can reveal itself as house, can offer the look of a ‘house which is at hand’.” The empirical concept is based on schemas which deliver the image, but the schema cannot be achieved by the diversity of sensible intuition, it is transcendental, i.e. it exists only in the mind.

Heidegger asks whether the transcendental faculty of imagination can deliver a representation of being, and whether it is a reliable method of achieving ontological knowledge. His answer is yes. The transcendental faculty of imagination creates the objects necessary for cognition, it mediates categories and phenomena. Besides, Heidegger is aware that ac-

деггер видит, что, согласно Канту, способность воображения есть способность, которая дает начало и чувственности, и рассудку: «Кажется необходимым указать... на то, что существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно *чувственность* и *рассудок*: посредством чувственности предметы нам *даются*, рассудком же они *мыслятся*» (В 29; Кант, 2006б, с. 83). Но если во введении к «Критике» Кант высказывает мысль об общем корне в виде предположения, то в разделе «Трансцендентальное учение о методе» он пишет об этом совершенно утвердительно: «Общий корень нашей способности познания раздваивается и производит два ствола» (В 863; Кант, 2006б, с. 1047).

Хайдеггер исходит из этого высказывания безусловно, он критикует тех, кто считает главу о схематизме туманной и непонятной, — напротив, он убежден в ее точности и последовательности. Он критикует и самого Канта за то, что тот в своем рабочем экземпляре первого издания «Критики» заменяет выражение «функция души» на «функцию рассудка» (см.: А 78 / В 103; Кант, 2006б, с. 171; ср.: Хайдеггер, 1997, с. 93)³. Он полагает далее, что такое изменение, по сути, ведет всю «Критику» к бездне, совершенно искажая ее сущность.

Если же трансцендентальная способность воображения отрицается как собственно принципиальная способность, что происходит во 2-м издании, и ее функция передается рассудку как исключительно спонтанности,

³ Хайдеггер ссылается на изданные Бенно Эрдманом кантовские рукописные заметки, сделанные на страницах авторского экземпляра этого издания, в частности на запись XLI (Nachträge..., 1881, S. 24). Однако установить, насколько обоснован был выбор этого источника Хайдеггером для критики в адрес Канта, теперь практически невозможно: сам авторский экземпляр был утрачен в период Второй мировой войны, а издание Эрдмана считается кантоведами недостаточно надежным, поскольку публикатор допускал произвольные пропуски в передаче кантовских заметок (Lehmann, 1955, S. 511).

According to Kant the faculty of imagination is a faculty from which stem both *sensibility* and *understanding*: “All that seems necessary [...] is that there are two stems of human cognition, which may perhaps arise from a common but to us unknown root, namely sensibility and understanding, through the first of which objects are given to us, but through the second of which they are *thought*” (*KrV*, B 29; Kant, 1998, pp. 151-152). But while in the introduction to the *Critique* Kant enunciates the idea of the common root as a hypothesis, in the “Transcendental Doctrine of Method” he writes about it candidly: “the general root of our cognitive power divides and branches out into two stems” (*KrV*, B 863; Kant, 1998, p. 693).

Heidegger accepts this statement without reservations, he is critical of those who consider the Chapter on schematism to be vague and obscure. On the contrary, he is convinced that it is precise and consistent. He criticises Kant himself for replacing the expression “function of the soul” with “function of the understanding” in his author’s copy of the first edition of the *Critique* (Heidegger, 1997, p. 113; cf. *KrV*, A 78 / B 103; Kant, 1998, p. 211).³ He believes that this alteration leads the whole *Critique* towards an abyss and totally distorts its essence.

If, however, as occurs in the second edition, the transcendental power of imagination is deleted as a particular grounding faculty and if its function is taken over by the understanding as mere spontaneity, then the possibility of grasping pure sensibility and pure thinking with regard to their unity in a finite, human

³ Heidegger is referring to Benno Erdmann’s publication of Kant’s handwritten notes on the pages of the author’s copy, in particular, entry XLI (Erdmann, 1881, p. 24). However, it is impossible to authenticate Heidegger’s choice of this particular source as the target of criticism of Kant because the author’s copy was lost during World War II and Erdmann’s publication is thought by Kant scholars to be insufficiently reliable because Erdmann made arbitrary omissions in Kantian notes (Lehmann, 1955, p. 511).

то становится невозможно понять чистую чувственность и чистое мышление в отношении их единства в конечном человеческом разуме и даже поставить саму проблему. Так что поскольку трансцендентальная способность воображения на основании своей неразложимой изначальной структуры открывает возможность обоснования онтологического познания и тем самым — метафизики, постольку первое издание⁴ остается ближе внутреннему устремлению проблематики обоснования метафизики (Хайдеггер, 1997, с. 114).

Хайдеггер замечает при этом, что, изменяя несколько главу о схематизме, Кант не изменил раздел о дедукции категорий, где способность воображения также играет исключительную роль — может быть, даже более существенную, чем в разделе о схематизме. Ведь там речь идет о предметах для познания, а в первом — о предметах вообще. Без категорий немыслимы никакие предметы опыта, они дают предметы вообще, а не только предметы возможного опыта. Странной для Канта, как отмечает Хайдеггер, способность воображения является, возможно, по той причине, что она не вписывается ни в эстетику, ни в логику и оказывается «бездомной». В то же время Хайдеггер, вероятно, прав, отнеся эту способность к онтологической, так как она производит неэмпирические предметы, следовательно, может воссоздать и бытие. Странность трансцендентальной спо-

⁴ Хайдеггер полагает изложенную в первом издании «Критики» точку зрения на трансцендентальную способность воображения более верной, чем во втором. Она признается там коренной способностью человеческого познания, которая определяет и чувственность, и познание. В ней соединяются восприимчивость и спонтанность, и она наделяет спонтанностью и чувства, и разум. То, что чувственность создает образ, бесспорно; но и рассудок со своими категориями, полагает Г. Ф. Кленк, также создает образ, так как категории устремлены на явления. В рассудочном плане образ — это образ-схема; но тем не менее это образ, и вследствие этого «время — это самоаффицирование Я» (Klenk, 1953, S. 65). Иначе говоря, чувственность и рассудок — два особых способа познания бытия, и Хайдеггер рассматривает их, по мнению Кленка, не психологически, а онтологически.

reason diminishes, as does even the possibility of making it into a problem. However, because the transcendental power of imagination, on the grounds of its indissoluble, original structure, opens up the possibility of the laying of a ground for ontological knowledge, and thereby for metaphysics, then for this reason the first edition⁴ remains closer to the innermost thrust of the problematic of a laying of the ground for metaphysics (Heidegger, 1997, pp. 137-138).

Heidegger notes, though, that while tweaking the Schematism chapter Kant did not change the chapter on the deduction of categories in which the faculty of imagination is extremely important, perhaps more important than in the chapter on schematism. The latter deals with objects for cognition and the former with objects in general. No objects of experience are thinkable without categories, they give objects in general and not only objects of possible experience. Heidegger suggests that Kant considers the faculty of imagination to be strange because it does not fit either into aesthetics or into logic and turns out to be “homeless.” At the same time, Heidegger is probably right in considering this faculty to be ontological because it produces non-empirical objects and consequently can recreate being. In my opinion, part of the strangeness of the transcendental faculty of imagination is rooted in the fact that its constructions are enigmatic, for, ac-

⁴ Heidegger considers the view on the transcendental power of imagination presented in the first edition of the Critique to be more correct than in the second. It is recognised there as the root faculty of human cognition which defines both sensibility and cognition. It combines receptivity and spontaneity and endows both the senses and the reason with spontaneity. That sensibility creates an image is indisputable; but also understanding with its categories, G. F. Klenk believes (1953, p. 65), also creates an image, because the categories are directed to the phenomena. In the understanding the image is an image-scheme; but nevertheless it is an image, and in consequence of it “time is self-affection of ‘I’” (cf. „Zeit ist Selbstaffektion des Ich“). In other words, sensibility and understanding are two particular ways of cognising being, and Heidegger regards them, according to Klenk, not psychologically, but ontologically.

способности воображения коренилась и в том, что, на мой взгляд, ее построения загадочны, ведь, согласно Канту, понять, что представляет собой предмет, можно только построив его: «Мы не можем мыслить линию, не *проводя* ее мысленно...» (В 154; Кант, 2006б, с. 229). Но как построить, если ты не знаешь, что строить? Хайдеггер здесь более последователен, признавая свободу трансцендентальной способности воображения от эмпиричности, от наличности.

Вновь и вновь Хайдеггер повторяет свои доводы относительно того, что трансцендентальная способность воображения является основой онтологического познания. Он утверждает, что «если Кант в главе о схематизме ставит проблему понятийности пра-понятий и решает ее при помощи сущностного определения этих понятий как трансцендентальных схем, то учение о схематизме чистых понятий рассудка является решающей стадией обоснования *metaphysica generalis*» (Хайдеггер, 1997, с. 63); «проблема схематизма чистых понятий рассудка — это вопрос о внутренней сущности онтологического познания» (Там же). По убеждению Хайдеггера, Кант метафизически вопрошает об основании внутренней возможности онтологического знания и обнаруживает его в трансцендентальной способности воображения. Она нацелена на онтологическое познание, поскольку может творить образы, то есть виды тех предметов, которые не воспринимаются эмпирически, поскольку она — не только репродуктивная, но и продуктивная способность⁵. Она свободна по

⁵ Тобиас Траппе считает, что, согласно Хайдеггеру, любая философия — это диалектика, которая двойственна, то есть объединяет восприимчивость со спонтанностью. Это относится к образности, даваемой восприятием. Образ — это нечто полученное и одновременно созданное фантазией, это вымысел, иллюзия и отражение. Поэтому «философия как... теория образа есть теория фантазии...» (Траппе, 2000, S. 165). Эта тема — онтологическая. Для Бога нет никакой проблемы в соединении бытия и знания; для человека ввиду его конечности есть. Но человек выходит за рамки конечности благодаря фантазии, осуществляемой продуктивной силой воображения. Автор связывает ее со схематизмом, где категории рассудка обусловле-

ording to Kant, one can only imagine an object by drawing it: “We cannot think of a line without drawing it in thought” (*KrV*, В 154; Kant, 1998, p. 258). But how to draw if you do not know what to draw? Heidegger is more consistent here, recognising that the transcendental faculty of imagination is free from empiricism, from the givenness. Heidegger repeats again and again his argument that the transcendental faculty of imagination is the foundation of ontological knowledge. He claims that “If Kant poses the problem of the conceptuality of the primal concept in the Schematism chapter and if he resolves it with the help of the essential determination of these concepts as Transcendental Schemata, then the Doctrine of the Schematism of the pure concepts of the understanding is the decisive stage of the laying of the ground for *Metaphysica Generalis*” (Heidegger, 1997, p. 79); “The problem of the Schematism of the pure concepts of the understanding is the question concerning the innermost essence of ontological knowledge” (*ibid.*, p. 78). Heidegger is convinced that Kant *metaphysically* queries the foundation of the inner possibility of ontological knowledge and discovers it in the transcendental faculty of the imagination. It is aimed at ontological knowledge because it can create images, i.e. the types of objects that are not perceived empirically because it is not only reproductive, but also a productive faculty.⁵ It is independent of givenness and herein

⁵ Tobias Trappe believes that according to Heidegger any philosophy is dialectical, which is dual in that it combines perceptiveness with spontaneity. This applies to the images given by intuition. The image is something obtained and at the same time created by fantasy, it is imagination, illusion and reflection. Therefore “[...] philosophy as [...] the theory of image is the theory of fantasy [...]” (*cf.* “[...] Philosophie als [...] Theorie des Bildes ist Theorie der Phantasie [...]”]) (Trappe, 2000, p. 165). This is an ontological theme. For God combining being and knowledge is not a problem; but it is a problem for man because man is finite. However, man transcends his finiteness thanks to fantasy stemming from the productive power of his imagination. The author links it to schematism where the categories of understanding are condi-

отношению к наличному, и в этом проявляется ее творческая мощь. «Если онтологическое познание является схемообразующим, то это значит, что оно самостоятельно творит (образует) чистый вид (образ)» (Там же, с. 68). Причем ее образы специфичны: если эмпирическое восприятие доставляет один образ предмета, то схема — это единство всеобщего правила для возможных наглядных представлений. В данном случае Хайдеггер совершенно верно характеризует ноумен, или бытие: ноумен необходим, он «ничто»; икс, — цитирует он Канта, — «может служить лишь коррелятом единства апперцепции для единства многообразного в чувственном созерцании, или единства, посредством которого рассудок объединяет многообразное в понятие предмета» (A 250; Кант, 2006а, с. 327; ср.: Хайдеггер, 1997, с. 69). Этот коррелят представляет собой «чистый горизонт», «усматриваемое “напротив”», это «предмет вообще» (Хайдеггер, 1997, с. 70).

Замечание очень важное, ведь Кант кроме вещи самой по себе, за которой скрывается действительный предмет, вводит еще понятие *реальности* (в связи с априорностью ощущений) как понятие именно о предмете во-вне, позволяющем отличить от знания предмет *внутри* самого знания. У Хайдеггера здесь бытие определяется в контексте познания (как коррелят его); но вообще стремление Хайдеггера — определить бытие *вне* познания, через время. Определяя схему-образ, Хайдеггер расширяет понятие чувственного и подчеркивает, что следует отличать ее от образа, хотя она все же имеет отношение к чему-то такому, как образ.

Хайдеггер далее пишет о том, что для Канта имагинативный характер способности воображения был очевиден: *ens imaginatum* есть чи-

ны созданием образов. Знание направлено здесь не на один предмет, а на горизонт предметности, который автор называет «игровым пространством» (Ibid., S. 170) и в котором показывает себя бытие. Способность воображения, по Хайдеггеру, как полагает автор, переходит в игру и связывается с синтезом, давая знание (Ibid., S. 173).

lies its creative power. If ontological knowing is schema-forming, then therewith it creates (forms) from out of itself the pure look (image) (Ibid., p. 85). Its images are peculiar: while empirical perception yields only the image of the object, the schema is a unity of the general rule for all possible visual representations. Heidegger here very precisely characterises the noumenon, or being: the noumenon is necessary, it is “something”; “X”, he quotes Kant, “can serve only as a correlate of the unity of apperception for the unity of the manifold in sensible intuition, by means of which the understanding unifies that in the concept of an object” (KrV, A 250; Kant, 1998, p. 348; cf. Heidegger, 1997, p. 86). This correlate is “pure horizon”, “the Being-in-opposition”, “object in general” (Heidegger, 1997, p. 87).

This is an important remark, for Kant, in addition to the thing-in-itself behind the actual object, introduces the concept of *reality* (in connection with the *a priori* nature of sensations) as the concept of the object outside, which helps to distinguish the object *within* knowledge from knowledge. Heidegger here determines being in the context of cognition (as its correlate); but in general Heidegger seeks to determine being *outside* of cognition, through time. Determining the schema, Heidegger broadens the concept of the sensible and stresses the need to distinguish it from the image, although it does have something to do with what is called image.

Heidegger writes that Kant took the character of the faculty of imagination for granted: *Ens imaginatum* is a pure form of nothing, i.e. of what is not being in the sense of a given. Pure space and time are nothing, i.e. they are

tioned by the creation of images. Knowledge is directed not toward one object but toward a horizon of objectness which the author calls “the playing space” (“*Spielraum*”) (Ibid., p. 170) and in which being manifests itself. The author takes the view that the power of imagination, according to Heidegger, transforms itself into play and blends with synthesis yielding knowledge (Ibid., p. 173).

стая форма ничто, то есть того, что не есть сущее в смысле наличного. Чистое пространство и время суть ничто, то есть не предметы; в то же время о них следует еще раз задуматься. И разработка воображения идет далее по линии установления его связи со временем, поскольку время неразрывно связано в познаваемом предметом.

Этим важным пояснением Хайдеггер дополняет и толкование деятельности способности воображения, и понимание созерцания. Действительно, где может способность воображения найти место для своей деятельности и для своих объектов, как не в поле созерцания? Ведь ее объекты и обычны, и необычны, так как они образы-схемы. Вид у них совсем не эмпирический, они не воспринимаемы эмпирично; некоторые думают, замечает Хайдеггер, что в чистом созерцании ничего не созерцается, но это неверно: такое понимание дает только негативное определение, а существует и позитивное. Это — возможное созерцание, это — поле предметности.

Трансцендентальная способность воображения действует, мы помним, как продуктивная и как репродуктивная — без присутствия предмета; как продуктивная она действует по созданию объекта, в том числе и такого, который существует только как схема-образ в чистом поле созерцания. «Чистое созерцание... по своей сущности является чистой способностью воображения, которая из себя самой, образуя [их], подает виды-(образы)» (Там же, с. 81). Будучи возможностью «подавать образы», чистое созерцание — горизонт предметности, который подает изначально предмет чистого созерцания как предмет чистой способности воображения.

Чистые формы созерцания не есть предметы, они — их условия, и потому «созерцаемое в чистом созерцании как таковом есть *ens imaginatum*» — воображение, то есть наличное, завершает Хайдеггер (Там же, с. 82). И далее следует, действительно, по своему необычному, но точному смыслу истолкования понимание

not objects; at the same time they merit a second look. The examination of imagination proceeds to establish its link with time inasmuch as time is inseparably connected with the object being cognised.

By this clarification Heidegger makes an important contribution to the interpretation both of the faculty of imagination as activity and of the concept of intuition. Indeed, what better place for the faculty of imagination to exercise its activity than the field of intuition? Its objects are ordinary and extraordinary at the same time because they are schemata. Their look is anything but empirical, for they are not perceived empirically; some think, Heidegger remarks, that in pure intuition nothing is intuited, but this is not so: this is the result of a negative definition, but there also exists a positive one. This is possible intuition, this is a field of objectness.

The transcendental power of imagination, as we remember, is both a productive and a re-productive faculty, i.e. without the object; as a productive power it creates the object, including one that exists only as a schema in the pure field of intuition. "Pure intuition [...] according to its essence [it] is the pure power of imagination itself which formatively gives looks (images) from out of itself" (Heidegger, 1997, p. 99). Being the possibility of "delivering images", pure intuition is the horizon of thingness which presents what is initially the object of pure intuition as the object of the pure power of imagination.

Pure forms of intuition are not objects, they are their conditions, which is why "[w]hat is intuited in pure intuition as such is an *ens imaginatum*", i.e. imagination, i.e. the given, Heidegger (1997, p. 101) concludes. And he proceeds to lay out an unusual but precise interpretation of sensibility: since the transcendental power of imagination creates schemata it is sensible although not empirical. The intuition

чувственности: раз трансцендентальная способность воображения создает образы-схемы, то она чувственна, хоть и не эмпирична. Созерцание единичного предмета всегда эмпирично и чувственно, а вот чистое созерцание, подающее объект в виде схемы-образа, чувственно, но не эмпирично. Конечное созерцание состоит в восприятии себя — подающего; но не каждое чувственное эмпирично, убеждает Хайдеггер (Там же, с. 81–83). Восприятие чувственной аффектации не составляет сущность чувственности; так, способность воображения чувственна, но нельзя считать ее низшей по сравнению с эмпирической сущностью, здесь нет иерархии, подчеркивает Хайдеггер. По отношению к чистому созерцанию предметы не есть ничто, они — нечто и чувственно воспринимаются как предметы, это «нечто предельное для всех возможных предметов как предстоящих» (Там же, с. 70).

Из рассмотренного отрывка видно, что Хайдеггер считал главной способностью познания трансцендентальную способность воображения. Вторая способность — рассудок, который подчиняется ей. Хотя теперь возникают другие трудности: во-первых, не исчезает ли тогда понятие «корня»? Во-вторых, не оказывается ли тогда мышление в подчиненном положении у созерцания, или, как говорит Хайдеггер, не превращается ли господин в слугу?

Может возникнуть и вопрос о том, почему Хайдеггер так стремится охарактеризовать трансцендентальную способность воображения через чувственность, точнее, почти свести первую ко второй? Забегая вперед, можно сказать, что причина в том, что он хочет понять человеческое бытие и бытие вообще через время. А ведь именно созерцание предполагает время, Хайдеггер даже говорит, что созерцание времени. Но для этого Хайдеггеру нужно предварительно доказать, что мышление — и рассудок, и разум — ко времени сами по себе не приводят, так как находят свою основу в тран-

of a singular object is always empirical and sensible, whereas pure intuition which delivers an object in the shape of a schema is sensible but not empirical. The ultimate intuition consists in the perception of oneself, the one who delivers; but not everything sensible is empirical, Heidegger maintains (*cf. ibid.*, pp. 99-101). Perception of sensible affectation is not the essence of sensibility; thus, the faculty of imagination is sensible, but it cannot be regarded as being below the empirical essence; there is no hierarchy there, Heidegger stresses. With regard to pure intuition objects are not nothing, they are something and are perceived by the senses as objects, "That which makes up in advance the rough sizing up of all possible objects as standing-against" (*ibid.*, p. 87).

It will be seen from the above passage that Heidegger considered the transcendental power of imagination to be the key faculty of cognition. The other faculty is understanding which is subordinate to the former. That said, other difficulties crop up: first, does the concept of the "root" perhaps disappear? Second, does not thinking find itself in a subordinate position *vis-à-vis* intuition or, as Heidegger puts it, does not the master become a servant?

The question may arise, why is Heidegger so intent on characterising the transcendental power of imagination through sensibility, or rather, almost on reducing the former to the latter? Running ahead, it can be said that the reason is that he wants to understand the human being and being in general through time. And it is intuition that implies time, Heidegger in fact says that intuition takes time. But in that case Heidegger first needs to prove that thinking — understanding and reason — do not in themselves lead to time because they find their basis in the transcendental power of imagination. At first glance it seems incontrovertible that thinking in the *Critique of Pure Reason* constitutes the essence of cognition and is its main theme: af-

сцендентальной способности воображения. На первый взгляд кажется бесспорным, что мышление в «Критике чистого разума» составляет суть познания и является его главной темой: ведь «Критика» — это критика именно чистого разума. Для Канта доказательством этого выступает способность чистого разума давать синтетические суждения *a priori*. Но, по Хайдеггеру, этим деятельность разума не исчерпывается: может быть, в большей мере ее характеризует способность давать *правила*. А для того чтобы правила были включены в единую структуру знания, они должны иметь основу также в единстве апперцепции, в единстве самосознания, «Я». Кант убеждает в том, что апперцепция не имеет отношения ко времени. Хайдеггер же хочет доказать, что Кант здесь не вполне последователен в своих рассуждениях и что из них можно сделать совершенно другие выводы.

Так, если мы говорим о «Я», о трансцендентальном единстве апперцепции, то выражение «Я мыслю» всегда означает связь предмета созерцания с категорией, осуществляющей единство; а категория — например, «я мыслю субстанцию» — всегда связана с трансцендентальной способностью воображения, то есть апперцепция связана с трансцендентальной способностью воображения, следовательно, и со временем. Хайдеггер пишет здесь, что единство не вытекает из синтеза рассудка, оно заранее усматривается в подающем образе. Это единящее приносит созерцание. Далее он приводит и множество доказательств, чтобы убедить, что чистое понятие также зиждется на трансцендентальной способности воображения — через созерцание — и что возникает оно из чувственности⁶. И понятие строится не на чистом рас-

⁶ Гари Банхам показывает, что, хотя Кант считал чувственность пассивной, «главное убеждение Хайдеггера состоит в том, что чувственность обладает своей собственной спонтанностью» (Banham, 2005, p. 11). Это убеждение основывается на отождествлении Хайдеггером единства созерцания и единства знания. Трудность здесь обнаруживается в утверждении Канта, что, с одной стороны, созерцание предшеству-

ter all, the *Critique* is critique of pure reason. For Kant, proof of this is the ability of pure reason to produce *a priori* synthetic judgments. But Heidegger notes that this does not exhaust the activity of reason: perhaps it is even more important that it can lay down *rules*. If rules are to be included in a single structure of knowledge they must have a basis also in the unity of apperception, in the unity of self-consciousness, in the “I”. Kant holds that apperception has nothing to do with time. Heidegger strives to prove that Kant is not quite consistent in his reasoning and that it may lead to totally different conclusions.

Thus, if we speak about “I”, about the transcendental unity of apperception, the expression “I think” always denotes the link of the object of intuition to the category that ensures unity; and category, in turn, for example, “I think substance”, is always connected with the transcendental power of imagination, that is, apperception is connected with the transcendental power of imagination and consequently with time. Heidegger writes here that unity does not flow from the synthesis of understanding, but is discerned in advance in the delivering image. The unity is brought by intuition. He then cites many instances to prove that the pure concept also rests on the transcendental power of imagination — through intuition — and that it arises from sensibility.⁶ The concept, too, is not based on pure understanding. It is not for nothing that Kant speaks about schematism. And the idea of reason as the uni-

⁶ Gary Banham (2005, p. 11) shows that although Kant considered sensibility to be passive, “[t]he basic suggestion of Heidegger’s interpretation is [...] that sensibility has its own spontaneity”. This conviction is based on Heidegger’s identification of the unity of intuition and the unity of knowledge. The snag is Kant’s claim that on the one hand intuition precedes any concept and on the other that the concept determines sensibility, which manifests itself in the primacy of synthesis which belongs to understanding as a category. According to Kant, intuition is singular and therefore cannot deliver unity of perception and thus must belong to understanding.

судке, недаром Кант говорит о схематизме. Да и идея разума как единства всего воспринимаемого есть лишь способность восприятия и в этом смысле — лишь чистое созерцание.

Хайдеггер критикует также тех неокантианцев, которые хотят представить пространство и время как категории и подчинить эстетику логике. Он вообще отрицает деление способностей на высшие и низшие. Укоренив рассудок и разум в способности воображения, Хайдеггер возражает против того, что у Канта эстетика якобы растворяется в логике. Нет, наоборот, сама «Критика» подрывает господство разума и рассудка (Там же, с. 141), считает он.

Можно усомниться в таких заключениях. Можно усомниться и в том, что время создается созерцанием, а также в том, что бытие характеризуется временем, но нельзя не признать, что и чувственность, и рассудок определены трансцендентальным воображением.

4. На пути к художественному творению

В трансцендентальной способности воображения Кант выразил общую способность человека к творчеству. В сфере чувственности она проявляется как способность очерчивать фигуры, в том числе небывалых предметов. В рассудочной сфере она выражается в том числе в виде способности образовывать понятия о трансцендентальных всеобщих предметах.

Кант хотел бы свести творчество целиком к рассудку, и это понятно: хотя Хайдеггер и возражает, для Канта это важно, поскольку его философия ориентирована на науку. Хайдеггер же хочет связать творчество с чувственностью, а не с рассудком, поскольку чувственность более близка предметной ненаучной обыденно-

ет всякому понятию, а с другой — понятие детерминирует чувственность, что выражается в первичности синтеза, принадлежащего в качестве категории к рассудку. Согласно Канту, созерцание единично и поэтому не может дать единства восприятия, оно, таким образом, должно относиться к рассудку.

ty of everything perceived is merely the capacity of perception and in that sense represents only pure intuition.

Heidegger also criticises those Neo-Kantians who want to present space and time as categories and subjugate aesthetics to logic. In general, he rejects the division of faculties into higher and lower. Embedding understanding and reason in the power of imagination, Heidegger objects to aesthetics being dissolved in logic, according to Kant. No, on the contrary, he argues, the Critique itself undermines the dominance of reason and understanding (*ibid.*, p. 141).

One may question these conclusions. One may question also that time is created by intuition and that being is characterised by time, but one has to concede that both sensibility and understanding are determined by transcendental imagination.

4. On the Road to Artistic Creation

In the transcendental power of imagination Kant expressed the general human capacity for creation. In the sphere of the senses it manifests itself in the capacity to draw figures, including those of objects that have never existed. In the sphere of understanding it manifests itself in the capacity to form concepts of transcendental universal objects. Kant would have liked to reduce all creativity to understanding, which is understandable; although Heidegger objects, this is important for Kant since his philosophy is science-oriented. Heidegger, on the other hand, seeks to link creativity with sensibility and not with understanding because sensibility is closer to non-scientific mundanity. It may be that all reduction is limited, but the power of imagination remains, in all its guises, an abiding foundation of cognition.

The desire to understand being through time, i.e. to understand being through man's

сти. Возможно, любое сведение ограничено, но сила воображения остается при всех ее воплощениях неустранимым основанием познания.

Уже в «Бытии и времени» было высказано желание понять бытие через время, то есть понять бытие через бытие человека в истории. Будущая философия покажет, было ли такое определение верным или нет. Важно то, что оно входило в границы анализа познания не только как незнание (у Канта), но и как некоторое понимание. И хотя иногда может возникнуть впечатление, что время связано главным образом с созерцанием, на самом деле Хайдеггер связывает время с деятельностью синтеза, то есть в основном с продуктивным воображением, которое, конечно же, основано на созерцании. Набрасывание времени человеческого существования на бытие — новшество Хайдеггера, он хочет определить бытие как время, это своеобразная интерпретация кантовского толкования, и именно своеобразная. Как известно, синтез ощущений в предметное целое происходит во времени. Этот синтез Кант назвал синтезом аппрегензии (A 120; Кант, 2006а, с. 173; ср. Хайдеггер, 1997, с. 103). Но есть еще синтез репродукции: когда мы воспроизводим предмет по памяти, мы должны удерживать в уме образ предмета — это наличие прошлого в настоящем, что означает появление времени (Хайдеггер, 1997, с. 104). Однако решающим, по Хайдеггеру, оказывается забегание вперед — синтез рекогниции: представление о будущем предмета, что основывается уже не на восприятии и не на памяти, а на *понятии*, в котором объединяются прошлое, настоящее и будущее предмета. Новый синтез означает, по Хайдеггеру, не только тождество прошлого и настоящего, но тождество вообще, в том числе в грядущем. И эта тождественность дана в понятии. Оно и есть единство для всех тождественных предметов (Там же, с. 106). И, таким образом, этот синтез оказывается на деле первым, определяющим и первым, и второй, и он также вносит время.

being in history, was already declared in *Being and Time*. Future philosophy will show whether or not such a definition was right. The important thing is that it was within the boundaries of the analysis of cognition not only as non-knowledge (Kant), but also as some kind of understanding. Although one may sometimes get the impression that time is mainly connected with intuition, in reality Heidegger associates time with the activity of synthesis, i.e. mainly with productive imagination, which of course is based on intuition. Throwing the time of human existence on being is Heidegger's innovation, he seeks to determine being as time, an unconventional interpretation of Kant, to put it mildly. The synthesis of sensations into the object whole takes place in time. Kant called it Synthesis of Apprehension (*KrV*, A 120; Kant, 1998, p. 239; cf. Heidegger, 1997, p. 125). But there is also synthesis of reproduction: when we reproduce an object from memory we must keep in mind the image of the object, the presence of the past in the present means the introduction of time. This is Synthesis of Reproduction (Heidegger, 1997, p. 127). However, what Heidegger considers to be crucial is the anticipation — synthesis of recognition, the idea of the object's future, which is based not on apperception and not on memory but on the *concept* which brings together the past, present and future of the object. According to Heidegger, the new synthesis means not only the identity of the past and present, but identity in general, including in the future. The identity is given in the concept. It is the unity of all identical objects (*ibid.*, p. 129). Thus the synthesis turns out to be the first one, which determines the first and the second, and it too introduces time.

The interpretation of "I think" or "I-apperception" in connection with time is more of a

Более сложной оказывается интерпретация «Я мыслю», или «я-apperцепции», в связи со временем, чего я уже коснулась. По Канту, все наши знания относятся к нашему единому сознанию. «Это первоначальное и трансцендентальное условие есть не что иное, как *трансцендентальная апперцепция*. ...Невозможны никакие познания в нас, никакая связь и единство их без того единства сознания, которое предшествует всем данным созерцаний и лишь в отношении к которому возможно всякое представление о предметах. Это чистое, изначальное, неизменное сознание я хочу назвать *трансцендентальной апперцепцией*» (А 106–107; Кант, 2006а, с. 157). Она должна рассматриваться как необходимое условие для познания, так как в противном случае не было бы единства восприятия предмета. В ней — необходимое единство самосознания: «Все возможные явления как представления принадлежат к возможному целостному самосознанию» (А 113; Кант, 2006а, с. 163). Следовательно, оно должно быть постоянным и неизменным, иначе представления рассыпались бы и не возникало бы никакого понятия о предмете. Таким образом, самосознание существует как бы вне времени, не связано с ним — так толкуется у Канта. Но Хайдеггер хочет доказать, что это не совсем так. Для этого он предпринимает своеобразную интерпретацию, исходя при этом из пояснения Канта относительно того, что время и пространство аффицируют понятия представлений. Но аффицировать — значит воздействовать на нечто вовне. Однако время не является предметом: оно «не является чем-то наличным и вообще не находится где-то “вовне”» (Хайдеггер, 1997, с. 109). Но если оно не находится и не воздействует вовне, значит, оно воздействует на себя, является самоаффицирующим. «Время по своей сущности есть чистое аффицирование себя самого» (Там же), уверен Хайдеггер. И такое толкование требуется ему для того, чтобы представить время не как признак или

challenge, as I have already mentioned. According to Kant, all our knowledge belongs to our integral consciousness: “[...] this original and transcendental condition is nothing other than the *transcendental apperception*. [...] no cognitions can occur in us, no connection and unity among them, without that unity of consciousness that precedes all data of the intuitions, and in relation to which all representation of objects is alone possible. This pure, original, unchanging consciousness I will now name *transcendental apperception*” (KrV, A 106-107; Kant, 1998, p. 232). It has to be seen as a necessary condition of cognition because otherwise there would be no unity of perception of an object. It is the necessary condition of the unity of self-consciousness: “All possible appearances belong, as representations, to the whole possible self-consciousness” (KrV, A 113; Kant, 1998, p. 235). Hence it must be constant and unchangeable, otherwise representations would fall apart and no concept of the object would emerge. Thus, self-consciousness exists outside of time, as it were, and is not connected with it, on Kant’s account. Heidegger, however, wants to prove that this is not quite the case. To this end he adopts a peculiar interpretation proceeding from Kant’s clarification that time and space affect the concepts of representations. But affecting means influencing something outside. However, time is not an object: it “is neither at hand nor is it generally ‘outside’” (Heidegger, 1997, p. 132).

But if it is not outside and does not influence the outside it influences itself, and is self-affecting. “According to its essence, time is pure affection of itself” (*ibid.*), Heidegger maintains. He needs this interpretation in order to present time not as the property or attribute “I think” — it is independent in that it is distinct from “I”. “I” is cleansed of time and time of “I”.

свойство «Я мыслю» — оно самостоятельно в смысле отличия от «Я». «Я» очищается от времени, а время от «Я».

«Я» так же очищается от мышления, да и от чувственности, потому что представляет собой *основу* познания. Но если очистить «Я» от всего этого, что останется от него, как оно тогда понимается? Только как нечто, противостоящее предметам познания. «Я мыслю» есть лишь коррелят единства апперцепции для единства многообразного в чувственном созерцании, когда рассудок объединяет это многообразное в понятие некоторого предмета. И Хайдеггер поясняет далее, что этот коррелят и есть горизонт предметности вообще, всего того, что существует «напротив» (знания) (Там же, с. 111). Но «Я» противостоит любому предмету познания не потому, что вбирает его в себя, становится знанием о нем: предметность «рисует» продуктивным воображением. Оно же в процессе создания предмета появляется со временем. Так, «Я», которое, согласно Хайдеггеру, не есть только «Я-познание», соединяется со временем: «...чистая деятельность воображения, которая зовется чистой, поскольку в себе самой образует свою коррелятивную структуру (Gebilde), должна, как сама по себе связанная со временем, обрывать именно время» (Там же, с. 101)⁷.

Возможно, такое понимание не есть совершенно верное, может быть, и хайдеггеровскую интерпретацию кантовского понимания не следует считать абсолютно точной, но ясно одно: связь основы познания, «Я», со временем очевидна. И для Хайдеггера «Я» — это не только «Я-познание», как это было у Декарта и, по мнению Хайдеггера, у Канта.

Для Хайдеггера так важно установить связь продуктивного воображения со временем, по-

⁷ Р. Энскат анализирует связь «Я мыслю» со временем через акт суждения и приходит к выводу, что у Канта «бытие мыслящего и выносящего суждение субъекта изначально осуществляется во времени, а мышление выносящего суждение субъекта есть изначальная форма бытия такого субъекта» (Энскат, 2020, с. 22).

“I” is also cleansed of thinking and indeed of sensibility because it is the *foundation* of cognition. But if “I” is cleansed of all these things what remains, how is it then to be understood? Only as something that opposes the objects of cognition. “I think” is but a correlate of the unity of apperception for the unity of the manifold in sensible intuition, when understanding unites the manifold in the concept of a certain object. Heidegger goes on to explain that this correlate is the horizon of objectness in general, of everything that exists “in-opposition-to” (knowledge) (*ibid.*, p. 135). But “I” is opposite to any object of cognition not because it absorbs it into itself and becomes knowledge of it: the objectness is “drawn” by productive imagination. In the process of object creation it comes along with time. Thus, “I” which, according to Heidegger, is not only “I-cognition,” blends with time: “Pure imagining, however, which is called pure because it forms its fabric [Gebilde] from out of itself, as in itself relative to time, must first of all form time” (*ibid.*, p. 123).⁷

Perhaps such an interpretation is not entirely accurate, perhaps Heidegger’s interpretation of Kant’s thought is not absolutely precise, but one thing is clear: the link between the “I”, the foundation of cognition, and time is obvious. For Heidegger “I” is not only “I-cognition” as with Descartes and, in Heidegger’s opinion, also with Kant.

Why is Heidegger so keen on establishing the connection between productive imagination and time? Because time is inseparably connected with the object of cognition. But was

⁷ Rainer Enskat (2020, p. 22) analyses the link between “I think” and time through the act of judgment and comes to the conclusion that with Kant “the being of the subject that thinks and passes judgment is intrinsically happening in time and: The thinking of the subject passing judgment is the original form of such a subject’s being” (cf. “*Das Sein des denkend-urteilenden Subjekts vollzieht sich ursprünglich in der Zeit, und: Das Denken des urteilenden Subjekts ist die ursprüngliche Form des Seins eines solchen Subjekts*”).

тому что время неразрывно связано с предметом познания. Но разве это не было очевидно с самого начала анализа знания? Все дело в том, что для Хайдеггера имеет значение особый предмет — не единичный эмпирический, а такой непонятный, как бытие, находящееся за пределами знания. Здесь приходят на память доказательства Хайдеггером того, что чувственность бывает неэмпиричной: всякая эмпиричность чувственна, но не всякая чувственность эмпирична. Трансцендентальные предметы чувственны, хотя и не эмпиричны, — об этом говорят образы-схемы. Таковую чувственность можно отнести к бытию. И огромное значение здесь для философа имеет анализ чистого созерцания как времени. Оно — горизонт предметности, то есть возможность появления любого предмета. В самом деле, где способность воображения может найти пространство для своих созданий? Где эти создания могут обрести чувственное наполнение? Собственно говоря, вся разработка темы продуктивного воображения требуется Хайдеггеру для того, чтобы доказать возможность постижения бытия не как ноумена, не как *X*, а как предмета, хотя и необычного. Сила воображения создает этот предмет не-познания. А какой? И здесь появляется новый термин — бытия как произведения искусства. Благодаря силе воображения мир предстает человеку в виде разнообразных образов, созданных им самим и потому не трансцендентных, а имманентных. Для доказательства этого и была написана работа «Кант и проблема метафизики». На первый план для Хайдеггера вышла поэзия как наиболее культурно осмысленный обыденный признак бытия. После 1933 г., как отмечает Таминьо, Хайдеггер переходит к рефлексии о поэзии Гёльдерлина. Глубоко осмыслив всю предшествующую философию, Хайдеггер обращается к искусству и делает одним из главных аспектов бытия уже не время, а технэ, то есть деятель-

it not obvious from the very beginning of the analysis of knowledge? The point is that Heidegger is concerned with a special object, not a singular empirical one, but the mysterious being which is beyond knowledge. This brings to mind Heidegger's argument that sensibility can be non-empirical: all empiricism is sensible, but not all sensibility is empirical. Transcendental objects are sensible though not empirical, as witnessed by schemata. Such sensibility can be referred to being. Analysis of pure intuition as time is here hugely important. It is the horizon of objectness, i.e. the possibility of the emergence of any object. Indeed, where can the power of imagination find space for its creations? Where can these creations acquire sensible substance? At the end of the day Heidegger elaborates the theme of productive imagination solely in order to prove that being can be grasped not only as a noumenon, not only as *X*, but as an object, albeit an unusual one. The power of imagination creates this object of non-cognition. But what object? Enter a new term: being as a work of art. Thanks to the power of imagination the world is seen by the human being in the shape of diverse images created by him/her and therefore not transcendent, but immanent. It is to prove this thesis that the work *Kant and the Problem of Metaphysics* was written. Heidegger becomes preoccupied with poetry as culturally the most meaningful ordinary attribute of being. After 1933, Taminioux notes, Heidegger takes up the poetry of Hölderlin. Having profoundly studied all preceding philosophy, Heidegger turns to art and makes one of the main aspects of being not time but *techne*, activity of creating works of art.⁸ "The thinking of Being is not merely the highest form of *praxis*, but also essentially the highest form of *poiesis*" (Tamin-

⁸ It should be recalled that a similar idea of the need to think being as a *work of culture* was expressed by the Russian philosopher Vladimir S. Bibler (1991, p. 9).

ность по созданию произведений искусства⁸. «Мышление о бытии не является высшей формой праксиса, но является высшей формой поэзиса» (Taminiaux, 1991, p. 216). Человеческая сущность обнаруживает себя в присоединении к бытию технэ. Нельзя не отметить, что в случае технэ роль продуктивного воображения возрастает. Бытие предстает здесь как несокрытое, явное, как множество образов, искусство не поглощается наличностью, оно всегда выходит за ее пределы в будущее, давая, кроме временного определения бытия, многообразие бытия.

В работе «Исток художественного творения» (1935) Хайдеггер переходит к анализу художественного творчества в целом. Речь идет не только о поэзии, а о художественном полотне и о скульптуре, хотя он продолжает считать поэзию сутью искусства. Великие произведения потому являются великими, что они раскрывают сущность бытия в ее несокрытости, в ее истине. За вещами художественного творения всегда стоит нечто иное: «Художественное творение всеоткрыто возвещает об ином, оно есть откровение иного» (Хайдеггер, 2008, с. 87), и оно никогда не бывает просто вещью. Благодаря художественному творению мы понимаем, что такое истина (Там же, с. 121), понимаем творение творением. Так, например, на картине Ван Гога, изображающей пару сапог, дается не просто описание этих сапог, а открывается суть крестьянского труда, показывается, как крестьянин тяжело работает на земле, вскапывая ее, эти сапоги приобретают коричневый и разболтанный вид. Это свидетельствует о крестьянском труде в мире. Художественное творение открывает сущность человеческого бытия, которое не только и не столько утилитарно. Почему это дано человеку, неизвестно; возможно, потому, что человек — мера всех вещей. «Человек — это такое бытие в мире, которое,

⁸ Надо вспомнить, что подобную же идею о необходимости мыслить бытие как *произведение* культуры высказывал российский философ В. С. Библер (Библер, 1991, с. 9).

iaux, 1991, p. 216). Human essence reveals itself in joining *techne* and being. It has to be noted that in *techne* the role of creative imagination is enhanced. Being is presented as not hidden, as overt, as a multitude of images, art is not absorbed by being, always reaching beyond its limits into the future.

In his work *The Origin of the Work of Art* (1935) Heidegger analyses artistic creation as a whole. Not only poetry, but also painting and sculpture, although he still considers poetry to be the essence of art. Great works are great because they reveal the essence of being in its non-hiddenness, in its truth. “The work makes publicly known something other than itself, it manifests something other” (Heidegger, 2002, p. 3), and it is never just a thing. Thanks to a work of art we understand what is the truth (*ibid.*, p. 121), we understand creation through creation. Thus, in Van Gogh’s painting showing a pair of boots, we have not only a description of these boots, but gain an insight into the peasant’s toil, how hard he tills the land, and these boots become brown and loose. This attests to the peasant’s work in the world. Art reveals the essence of the human being, which is not solely or largely utilitarian. Why this has been given to man is unclear, perhaps because man is the measure of all things. “Man is the kind of being in the world which, being inside being is associated with being, is concerned about it, worries about it, asks questions about it and queries it” (Mikhailov, 2008, p. 28). Thus Heidegger radically changes Kant’s idea of being.

5. Conclusion

At the start of his creative career Heidegger defined being through time and even identified the two concepts. But at the second stage he turns his attention to artistic creation where the word image becomes key. This is not a concept but rather an insight.

пребывая в бытии, сопряжено с бытием — озабочено им, печется о нем, задается вопросом о нем и вопрошает его» (Михайлов, 2008, с. 28). Таким образом, Хайдеггер радикально меняет кантовское понимание бытия.

5. Заключение

В начале своего творческого пути Хайдеггер определял бытие через время, даже отождествлял эти понятия. Но на втором этапе он обращает свое внимание на художественное творчество, здесь для него главным словом становится слово «облик». Это не понятие, а скорее постижение.

Тема способности воображения занимает исключительно важное место в философии Хайдеггера, потому что дает ему возможность позитивно определить бытие: из непостижимого икса оно превращается в богатый, разнообразно расцветенный и даже чувственный предмет. Причем предмет, находящийся не вне человека, а внутри его мира. Это достигается установлением связи воображения с чувственностью и со временем. Бесспорно, что внимание Хайдеггера к трансцендентальной способности воображения также обусловлено тем, что, по его мнению, она помогает понять бытие уже не просто как временное, а как представленное через художественное творчество, что и становится главным во второй период деятельности Хайдеггера. В этом случае мир для человека — это многообразие видов бытия.

Я сделала бы такой вывод: стремясь оттолкнуть науку в историческое прошлое, Хайдеггер переходит от понятийного определения бытия (времени) к беспонятийным определениям и ищет их в обычном повседневном языке, обладающем многими смыслами, крепко привязанными к сущности бытия. А квинтэссенция обычного языка — это поэзия, именно она дает бытию выражение; язык — это «дом бытия». Так от трансцендентности бытия Хай-

The theme of the power of imagination looms large in Heidegger's philosophy because it enables him to define being positively: from an incomprehensible X it turns into a rich, *varicolored* and even a sensuous object. What is more, the object is not outside of man but within his world. This is achieved by establishing a connection of imagination with sensibility and with time. It cannot be gainsaid that Heidegger's attention to the transcendental faculty of imagination is partly due to his conviction that it helps to understand being not as temporal, but as represented through artistic creation, which becomes the focus of his interest in the second period of his career. Thus the world is for man the manifold of types of being.

I would draw the following conclusion: seeking to push science back into the historical past, Heidegger abandons conceptual definition of being (time) in favour of non-conceptual definitions drawn from ordinary daily language which has many meanings bound up with the essence of being. The quintessence of ordinary language is poetry which expresses being; language is "the home of being." Thus Heidegger moves from the transcendence of being to its immanence and its expression in the word.

The twentieth century, especially its beginning, unfolds a picture of incredible experiments with language, invention of new meanings of what seemed to be transparent words. These experiments took place at the time in Germany as well as in Russia. In Russia Shklovsky and Khlebnikov offered examples of the search for new meanings. A new poetry and a new art were born. Cubism showed the human being's understanding of him/herself: the understanding of how a new world can be assembled from various parts.

Heidegger puts artistic creation at the focus of his thinking precisely because it is a vehi-

деггер переходит к его имманентности, к выраженности в слове.

XX век, особенно его начало, дает картину немислимых упражнений с языком, изобретения новых смыслов, казалось бы, всем ясных слов. Подобные опыты можно наблюдать в это время как в Германии, так и в России. Примеры поисков нового смысла дают в России и Шкловский, и Хлебников. Здесь рождается новая поэзия и новое искусство — кубизм, показывающий самопонимание человека: понимание того, как из разных деталей можно собрать новый мир.

Установкой Хайдеггера стала идея, направленная на художественное творение, как раз потому, что здесь действует продуктивная сила воображения, которая порождает его открытость и различные его виды, представляя таким образом разнообразие мира. Художественное творчество — это не понимание бытия, а именно его постижение, постижение в его открытости и многообразии.

По-видимому, обращение Хайдеггера к искусству в конечном счете было определено тем, что культура XX столетия начала сосредотачиваться на самоизменении и самопознании субъекта. От воздействия на объект, что свойственно промышленности и науке XVII—XX вв. и что оставляло в тени обращение субъекта на самого себя, европейская и американская цивилизация с ходом научно-технической революции переходит к более гуманистическим взаимодействиям людей, усиливает обращение на себя. И понимание себя есть одновременно постижение мира как имманентного, а не находящегося за границей человеческого существования.

Список литературы

Библер В. С. От наукоучения к логике культуры. М. : Наука, 1991.

Гадамер Х. Г. Пути Хайдеггера: Исследования позднего творчества / пер. с нем. А. В. Лаврухина. Минск : Профили, 2008.

cle of the creative power of imagination, which opens it up and produces its diverse types, thus representing the diversity of the world. Artistic creation is not understanding but embracing of being in all its openness and diversity.

At the end of the day, Heidegger probably turned to art because twentieth-century culture was concentrating on self-change and self-knowledge of the subject. As the scientific and technological revolution progressed, the European and American civilisation passed on from influencing the object, which was characteristic of industry and science in the seventeenth to twentieth centuries, to more humanistic interactions between people, to interest in the self. Understanding oneself is comprehension of the world as being immanent rather than being located outside the boundaries of human existence.

References

Banham, G., 2005. *Kant's Transcendental Imagination*. New York: Palgrave Macmillan.

Bibler, V.S., 1991. *Ot naukoucheniya k logike kul'tury [From Science to the Logic of Culture]*. Moscow: Nauka. (In Rus.)

Chernyak, L.S., 2014. *Vechnost' i vremya: vozorashchenie zabytoj temy [Eternity and Time: The Return of a Forgotten Theme]*. St. Petersburg: Nestor-Istoriya. (In Rus.)

Dlugach, T.B., 2002. *Problema bytia v nemetskoj filosofii i sovreemennost' [The Problem of Being in German Philosophy and the Present]*. Moscow: Institute of Philosophy RAS.

Enskat, R., 2020. Kant über Sein und Zeit und Denken und Sein. Selbsterkenntnis durch Selbstaffektion. *Kantian Journal*, 39(3), pp. 7-23. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2020-3-1>

Falev, E.V., 2008. *Germenevotika Hajdeggera [Hermeneutics of Heidegger]*. St. Petersburg: Aleteya. (In Rus.)

Gadamer, H.-G., 1994. *Heidegger's Ways*. Translated by J. W. Stanley. New York: State University of New York Press.

Длугач Т. Б. Проблема бытия в немецкой философии и современность. М. : ИФ РАН, 2002.

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

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

Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // Соч. : в 6 т. М. : Мысль, 1964а. Т. 1. С. 392–508.

Кант И. Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали // Соч. : в 6 т. М. : Мысль, 1964в. Т. 2. С. 243–276.

Кант И. Опыт введения в философию понятия отрицательных величин // Соч. : в 6 т. М. : Мысль, 1964б. Т. 2. С. 81–123.

Михайлов А. В. Вместо введения // Хайдеггер М. Исток художественного творения. М. : Академический проект, 2008. С. 5–75.

Фалёв Е. В. Герменевтика Хайдеггера. СПб. : Алетейя, 2008.

Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М. : Республика, 1993. С. 361–381.

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

Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск : Водолей, 1998.

Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / пер. с нем. А. В. Чернякова. СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001.

Хайдеггер М. Исток художественного творения // Хайдеггер М. Исток художественного творения / пер. с нем. А. В. Михайлова. М. : Академический проект, 2008. С. 76–237.

Хайдеггер М. Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938) / пер. с нем. А. Б. Григорьева ; науч. ред. перевода М. Маяцкий. М. : Изд-во Института Гайдара, 2016.

Черняк Л. С. Вечность и время: возвращение забытой темы. СПб. : Нестор-История, 2014.

Энскат Р. Кант о бытии и времени, а также о мышлении и бытии. Самопознание посредством самоаффицирования // Кантовский сборник. 2020. Т. 39, № 3. С. 7–23.

Vanham G. Kant's Transcendental Imagination. N. Y. : Palgrave Macmillan, 2005.

Heidegger M. Holzwege. Frankfurt a/M: Klostermann, 1977.

Klenk G. F. Heidegger und Kant // Gregorianum. 1953. Vol. 34, № 1. S. 56–71.

Heidegger, M., 2002. *The Origin of the Work of Art*. In: M. Heidegger, 2002. *Off the Beaten Track*. Edited and translated by J. Young and K. Haynes. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-56.

Heidegger, M., 1977. *Gesamtausgabe Band 5: Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, M., 1982. *The Basic Problems of Phenomenology*. Translated by A. Hofstadter. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Heidegger, M., 1997. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Translated by R. Taft. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Heidegger, M., 1998. *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Translated by T. Kisiel. Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, M., 1998, Kant's Thesis about Being. In: M. Heidegger, 1998. *Pathmarks*. Edited by W. McNeill. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 337-363.

Heidegger, M., 2014. *Ponderings II-VI. Black Notebooks 1931-1938*. Translated by R. Rojcewicz. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Erdmann, B., ed. 1881. *Nachträge zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Aus Kants Nachlass*. Kiel: Lipsius & Tischer.

Kant, I., 1992a. *Attempt to Introduce the Concept of Negative Magnitudes into Philosophy*. In: I. Kant, 1992. *Theoretical philosophy, 1755-1770*. Translated and edited by D. Walford and R. Meerbote. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 203-242.

Kant, I., 1992b. *The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God*. In: I. Kant, 1992. *Theoretical philosophy, 1755-1770*. Translated and edited by D. Walford and R. Meerbote. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 107-202.

Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Edited by and Translated by P. Guyer. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2011. *Inquiry Concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality*. In: I. Kant, 2011. *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*. Edited by P. Frierson and P. Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 221-250.

Klenk, G.F., 1953. Heidegger und Kant. *Gregorianum*, 34(1), pp. 56-71.

Lehmann, G., 1955. Einleitung. In: *Kant's gesammelte Schriften hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Bd. XXIII, 3. Abt.: Handschriftlicher Nachlaß, Bd. X: Vorarbeiten und Nachträge*. Berlin: Walter de Gruyter, pp. 505-518.

Lehmann G. Einleitung // Kant's gesammelte Schriften / Deutschen Akademie der Wissenschaften. Bd. XXIII. Abt. 3 : Handschriftlicher Nachlaß. Bd. 10 : Vorarbeiten und Nachträge. Berlin : Walter de Gruyter, 1955. S. 505–518.

Nachträge zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Aus Kants Nachlass hrsg. von B. Erdmann. Kiel : Lipsius & Tischer, 1881.

Taminiaux I. Heidegger and the Project of Fundamental Ontology / transl. and ed. by M. Gendre. N.Y. : SUNY Press, 1991.

Trappe T. Heidegger und die Phantasie // Phänomenologische Forschungen. Neue Folge. 2000. Vol. 5, № 2. S. 165–179.

Об авторе

Тамара Борисовна Длугач, доктор философских наук, главный научный сотрудник, Институт философии Российской академии наук, Москва, Россия.

E-mail: dlugatsch@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8906-9885>

Для цитирования:

Длугач Т. Б. Проблема бытия: Кант и Хайдеггер // Кантовский сборник. 2022. Т. 41, № 3. С. 42–75.

doi: [10.5922/0207-6918-2022-3-2](https://doi.org/10.5922/0207-6918-2022-3-2)

© Длугач Т. Б., 2022.

Mikhailov, A.V., 2008. Instead of an Introduction. In: M. Heidegger, 2002. *Istok khudozhestvennogo tvoreniya [The Origin of the Work of Art]*. Moscow: Akademicheskii proekt, pp. 5-75. (In Rus.)

Taminiaux, I., 1991. *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*. Translated and edited by M. Gendre. New York: SUNY Press.

Trappe, T., 2000. Heidegger und die Phantasie. *Phänomenologische Forschungen. Neue Folge*, 5(2), pp. 165-179.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The author

Prof. Dr Tamara B. Dlugach, main research fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

E-mail: dlugatsch@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8906-9885>

To cite this article:

Dlugach, T.B., 2022. The Problem of Being: Kant and Heidegger. *Kantian Journal*, 41(3), pp. 42-75.

doi: [10.5922/0207-6918-2022-3-2](https://doi.org/10.5922/0207-6918-2022-3-2)

© Dlugach T. B., 2022.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))