

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2018-7-2-273-296>

КОНЦЕПЦИИ МИРА В КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ КАНТА И ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ ХАЙДЕГГЕРА*

АНДРЕЙ ПАТКУЛЬ

Кандидат философских наук, старший преподаватель.
Санкт-Петербургский государственный университет, институт философии.
199034 Санкт-Петербург, Россия.
E-mail: a.patkul@spbu.ru

Цель статьи, состоит, с одной стороны, в том, чтобы показать, в какой конкретной связи онтологическая концепция мира М. Хайдеггера находится с таким предшествовавшим ей образцом разработки проблемы мира, как критическая философия Канта. С другой же стороны, показ данной связи служит проблематизации феноменологической концепции мира у Хайдеггера. Для достижения этой цели в статье решаются следующие задачи: (1) реконструируется феноменологическая концепция мира у Хайдеггера на двух уровнях ((а) мир как целостность имени дела и (б) мир как направление трансценденции), (2) реконструируется космологическое понятие мира у Канта в виду интерпретации такового, предложенной Хайдеггером, (3) устанавливаются преемственность и расхождение хайдеггеровской концепции мира и космологического понятия мира Канта в виду понятия трансцендентального идеала в философии последнего. В ходе решения этих задач установлено следующее. (1) Мир у Хайдеггера первоначально тематизируется как условие возможности целостности имени дела с подручным сущим, при этом в более фундаментальном смысле мир трактуется им как направление горизонта трансценденции человеческого *Dasein* вообще и в качестве такового мыслится как предельный горизонт экзистентно возможного. (2) Кант понимает мир как идею разума, а именно как тотальность явлений, формируемую на основе универсального гипотетического синтеза безусловного. От этого понятия следует отличать кантовское понятие морального мира. (3) И у Канта, и у Хайдеггера мир трактуется как априорная целостность, которая — в каждом случае определенным образом — предполагает присутствие человеческого существа. (4) Хайдеггеровское понятие мира как направления трансценденции имеет также функции, которые в философии Канта

* Исследование проведено в рамках проекта «Феноменологическое понятие мира», поддержанного грантом РФФИ, проект № 18-011-00912.

This research is supported by the RFBR (Russian Foundation for Basic Research) research grant No. 18-011-00912 “Phenomenological Concept of the World”.

© ANDREI PATKUL, 2018

приписываются понятию совокупности всего возможного, соответственно, не миру как тотальности явлений, а тотальности всех предметов мысли вообще (трансцендентальному идеалу). Поэтому Хайдеггер считает, что полное определение понятия мира у Канта может быть достигнуто только в виду понятия трансцендентального идеала. (5) Хайдеггер пытается преодолеть ограниченность кантовской теории мира в космологическом смысле наличностью за счет первичной тематизации мира из употребления подручного сущего. Для Хайдеггера это еще и путь для выявления общего онтологического основания единства и взаимосвязи космологического и морального понятий мира у Канта.

Ключевые слова: Мир, тотальность явлений, имение дела, направление трансценденции, трансцендентальный идеал, совокупность всего возможного, Кант, Хайдеггер.

THE CONCEPTIONS OF THE WORLD IN THE CRITICAL PHILOSOPHY OF KANT AND FUNDAMENTAL ONTOLOGY OF HEIDEGGER

ANDREI PATKUL

PhD in Philosophy, Senior Lecturer.
St Petersburg State University, Institute of Philosophy.
199034 St Petersburg, Russia.
E-mail: a.patkul@spbu.ru

The goal of the article is, on the one hand, to show the concrete correlation between the phenomenological conception of the world in Heidegger's fundamental ontology and its conception in the critical philosophy of Kant, insofar such philosophy could be treated as one of the significant predecessors of Heidegger's understanding of the world. On the other hand, this explication allows us to analyze the limits and the borders of Heidegger's phenomenological conception of the world. In order to achieve such goal, the following tasks were undertaken by me: (1) the reconstruction of the phenomenological conception of the world in Heidegger's fundamental ontology at two levels (i.e. (a) the world as wholeness of involvement and (b) the world as the direction of the transcendence); (2) the reconstruction of Kant's cosmological concept of the world made from the perspective of the interpretation of this concept given by Heidegger; (3) detection of the continuity and divergence between Kant's cosmological concept of the world and its phenomenological conception posed by Heidegger in light of Kant's concept of the transcendental ideal. As result, I would like to pose and defend the following theses. (1) Heidegger primarily treats the world as a priori condition of the possibility of the wholeness of involvement, and yet, more fundamentally it is treated as the direction for the transcendence of human *Dasein*. Thus, being understood as such direction, it represents universal horizon of the existent possibilities. (2) Kant characterizes the world as an idea of reason, namely, as the totality of appearances, being formed on the bases of the universal hypothetic synthesis of the unconditional one. Herewith, Kant's cosmological concept of the world ought to be distinguished from his concept of the moral world. (3) Both Kant and Heidegger understand the world as the totality a priori, which in every case differently presupposes the presence of the human being. (4) The concept of the world as the direction of the transcendence posed by Heidegger has the formal functions similar to those, which are ascribed by Kant to the concept of the sum-total of all possibilities, consequently, not to the world, as the totality of appearances, but to the totality of all objects of thought altogether (to the transcendental ideal). Thereupon, Heidegger believes that whole definition of the Kant's cosmological concept of the world

can be achieved only from the perspective of the transcendental ideal. (5) Heidegger tries to overcome the limitation of Kant's theory of the world as present being by understanding it as the condition for possibility of that-which-is as ready-at-hand. For Heidegger it is also a way to manifest the ontological foundation common both for Kant's cosmological and moral concepts of the world.

Key words: World, totality of appearances, involvement, direction of transcendence, transcendental ideal, the sum-total of all possibilities, Kant, Heidegger.

1. ВВЕДЕНИЕ

Ближайшая цель настоящей статьи состоит в том, чтобы показать, что концепция мира, предложенная Мартином Хайдеггером в его феноменологической онтологии, несмотря на все ее новаторство, не стоит особняком в истории философского осмысления проблемы мира. Во многом она даже наследует предшествующим образцам этого осмысления — наследует именно через критическое расхождение с ними. В данном случае рассмотрение такой связи ограничено материалом философии только одной, но зато, пожалуй, в данном контексте наиболее показательной предшественницы онтологии Хайдеггера — критической философии Иммануила Канта. Эта, казалось бы, сугубо историографическая цель может послужить вместе с тем проблематизации возможностей и границ постижения мира средствами феноменологической философии — и уже не только хайдеггеровской. Ведь, вполне возможно, что именно кантовское новаторство в трактовке понятия мира задает тот диапазон, в котором заранее осуществляется тематизация мира у Хайдеггера.

Что касается материала исследования, то необходимо заранее отметить, что в нем привлечены к рассмотрению далеко не все аспекты трактовки мира у Хайдеггера. Оно ориентировано, как это явствует уже из названия исследования, на разработку проблемы мира Хайдеггером в период создания им фундаментальной онтологии и первые годы после отказа мыслителя от завершения этого проекта. В известном смысле хронологически наиболее поздним рубежом в ограничении избранного для исследования материала может считаться хайдеггеровский курс лекций «Основные понятия метафизики. Мир — конечность — одиночество» (1929/1930) (Khaidegger, 2013). Напротив того, при подготовке исследования более поздние работы мыслителя, в которых обсуждается феномен мира, как, например, «Исток художественного творения» или «Вещь», были в данном исследовании по принципиальным соображениям исключены из рассмотрения.

Что касается философии Канта, то по преимуществу к рассмотрению привлекается его «Критика чистого разума» (Kant, 1964), хотя трактат этот, безус-

ловно, не является единственным источником для реконструкции кантовского понимания мира.

Исполнение данного исследования потребовало последовательного решения следующих задач. (1) Реконструкции хайдеггеровской феноменолого-онтологической концепции мира. (2) Реконструкции кантовских концепций мира и их интерпретации у самого Хайдеггера. (3) Прояснения того, определяют ли кантовские концепции мира концепцию мира в онтологии Хайдеггера — и если определяют, то в какой мере, и в чем хайдеггеровская концепция оказывается за пределами кантовской постановки вопроса (и его решения) о существовании мира. Последовательность решения этих задач определяет и структуру статьи. Стоит оговорить особо то обстоятельство, что структура эта намеренно не согласуется с хронологической последовательностью рассматриваемых образцов.

2. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ МИРА В ОНТОЛОГИИ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА

Едва ли можно оспорить тот факт, что хайдеггеровская концепция мира известна широкому философскому сообществу, в первую очередь, благодаря изложению ее, данному философом в его главном трактате — «Бытие и время». Здесь феноменологическому разбору проблемы мира и его «мирности» посвящена отдельная глава (Khaidegger, 1997, 63–113). Не будет также преувеличением сказать, что нередко высказанное Хайдеггером в его *opus magnum* относительно проблемы мира считается завершенным и окончательным вариантом его концепции такового, по крайней мере, характерной для фундаментально-онтологического периода интеллектуальной биографии этого мыслителя. Тем не менее, здесь не все так просто.

Для того чтобы прояснить данную ситуацию, потребуется сначала реконструировать хайдеггеровскую интерпретацию мира, содержащуюся в «Бытии и времени», а затем посмотреть, имеется ли некий более общий смысловой фон, из которого она только и может быть полностью понята.

Итак, проблематика мира и его *мирности* затрагивается в «Бытии и времени» уже в первом его разделе — *Подготовительный фундаментальный анализ Dasein*; причем происходит это не по случаю, а по принципиальным для хода всего фундаментально-онтологического исследования в целом соображениям. Если попытаться в самых общих чертах воспроизвести мотивы, обуславливающие появление проблематики мира в ходе экспозиции ведущего вопроса

феноменологической онтологии, а именно вопроса о смысле бытия вообще, то можно сказать следующее.

С одной стороны, построение соответствующей концепции мира не является, если угодно, самоцелью хайдеггеровского труда: главный пафос философа состоит в возобновлении вопроса о смысле бытия как такового. Подступиться же к ответу на вопрос о его смысле непосредственно, как считает философ, невозможно; сделать это получится, только проанализировав бытийную конституцию (*экзистенциальность*) того исключительного сущего, которому единственно в его понимании бытия это последнее вообще может быть *дано*. Бытие, по мнению Хайдеггера, само не существует подобно тому или иному виду сущего и в этом смысле оно есть *ничто* из сущего (онтологическая дифференция), но при этом оно все же *дается* некоторому сущему, поскольку то само существует способом понимания бытия, определяя тем самым сущее как сущее, то есть делая доступным сущее различного вида в том, что и как оно есть, для этого исключительного сущего. Соответственно, адекватный анализ бытийного устройства сущего, способного понимать бытие, устройства, которое выступает предельным условием возможности данности бытия, единственно способен, как считает философ, подвести исследование к прояснению его, бытия, смысла.

Этим сущим и оказывается человеческое *Dasein*, или, как это названо в единственном опубликованном к настоящему моменту русском переводе главного хайдеггеровского трактата, присутствие. И одно из ближайших и вместе с тем фундаментальных определений этого сущего, как показал анализ его экзистенциальности, состоит в том, что по своему бытию сущее это является *бытием-в-мире*. Стало быть, анализ феномена мира, с другой стороны, выступает неизбежным компонентом экспликации смысла бытия вообще, то есть основной задачи фундаментальной онтологии.

Итак, можно констатировать, что в своем первичном подходе к феномену мира Хайдеггер отталкивается от понимания такового в качестве одного из структурных моментов априори уже определяющей бытие человеческого *Dasein* структуры, а именно упомянутого бытия-в-мире.

Данное важнейшее обстоятельство означает, *во-первых*, что мир, как его понимает Хайдеггер, не есть нечто, что существует само по себе, он вообще не есть нечто сущее, но бытие сущего. Хайдеггер утверждает: «Мир как целостность “есть” не сущее, а то идя от чего присутствие *дает себе знать*, к какому сущему и как оно *может* относиться» (Khaidegger, 1998, 111). При этом философ кон-

статирует: «Само сущее остается, его же целостное состояние, его мир может становиться иным...» (Heidegger, 1976, 219).

Во-вторых, — и это обстоятельство тесно связано с первым — мир является структурным моментом бытия определенного сущего, а именно человеческого *Dasein* — как *то, в чем* оно экзистирует. А это означает, что *мир имеет место исключительно постольку, поскольку существует понимающее бытие Dasein*. Вполне корректно было бы говорить о том, что мир как феномен в хайдеггеровской онтологии *релятивен* (cf. Heidegger, 1976, 221) человеческому существу, понятому в качестве *Dasein*. Однако смысл такой релятивности требует уточнения. Она, используя термины самого Хайдеггера, не имеет онтического смысла — уже потому, что человек не творит сущее *par excellence*. Но мир — это, как было сказано, не нечто сущее, а бытие сущего. Поэтому данный тезис не имеет в виду того, что фактическое существование человека неизбежно формирует некий мир, который при этом еще бы где-то существовал отдельно от человеческого существа — в зависимости или вне зависимости от него.

Тонкость хайдеггеровского подхода состоит в том, что мир вообще не имеет места вне и помимо бытийной структуры человеческого существа. Так, Д. Йонкус отмечает: «Мир определяется при этом как структурный момент человеческого существования. Согласно Хайдеггеру, мир онтологически есть не определение сущего, но черта самого *Dasein*» (Jonkus, 2004, 54). Мир — это «то, в чем» экзистирует *Dasein*; он имеет исключительно *экзистенциальный* смысл.

В «Бытии и времени» Хайдеггер выбирает следующий путь этого переосмысления. В целом, он находится в русле общего направления исследования в фундаментальной онтологии: от предварительного анализа *Dasein* как понимающего бытие сущего в его усредненной повседневности к экзистенциальной временности как смыслу бытия этого сущего. Весьма показательно то, что в общей систематической связи философ предпринимает анализ мира именно на уровне анализа структур бытия понимающего бытие сущего в его *повседневности*. Данное обстоятельство позволяет Хайдеггеру исходить в своем исследовании мирности мира из следующего тезиса: «Ближайший мир обыденного присутствия это *окружающий мир*» (Khaidegger, 1997, 66).

Таким образом, феноменологическое исследование структуры мирности мира как такового может быть осуществлено только на примере окружающего мира (*Umwelt*). Будем исходить из того, что, согласно Хайдеггеру, уже *окружающий мир воспроизводит полную структуру мирности мира как такового*, хотя это и не означает, что их можно отождествлять. Поэтому теперь будет целесоо-

бразно обратиться к хайдеггеровскому анализу окружающего мира. Предпринимая его, автор «Бытия и времени» заявляет: «Мирность окружающего мира (окружающую мирность) мы ищем через онтологическую интерпретацию ближайшего встречного внутри-мироокружного сущего» (Khaidegger, 1997, 66).

Таким сущим оказывается, по мысли Хайдеггера, *средство* (*Zeug*). Такое нужно отличать от нейтрально наличной вещи, даже вопреки тому, что первичные попытки эксплицитного толкования бытия внутри-мироокружного сущего «перескакивают» через его бытие в качестве средства и сразу же фиксируют его как только наличное. Однако обращение к *Dasein* именно в его повседневности показывает, что первично, хотя и нетематически, оно понимает бытие внутримирного сущего именно как средство; и только затем над этим пониманием в качестве его онтологического деривата надстраивается понимание бытия как только наличия.

Средство в его бытийной конституции отличает, прежде всего, то, что оно есть «*нечто для того чтобы...*», то есть *средство всегда связано с чем-то другим*, на исполнение чего оно направлено, а стало быть, никогда не является чем-то изолированным, подобно тому как изолированной в себе является только наличная вещь с принадлежащими же ей «объективно» наличными же свойствами. Вот что говорится об этом в «Бытии и времени»:

Одного средства строго говоря не «бывает». К бытию средства всегда принадлежит целое средств, где оно может быть этим средством, какое оно есть. Средство по своей сути есть «нечто для того чтобы...» Разные способы «для-того-чтобы» как годность, полезность, применимость, удобство конституируют целое средств. В структуре «для-того-чтобы» есть *отсылание* чего к чему. (Khaidegger, 1997, 68)

Философ подчеркивает в этой связи *многозначность* отсылок средств: «Средство, отвечая своему свойству средства, есть всегда из принадлежности другому средству...» (Khaidegger, 1997, 68).

В хайдеггеровской онтологии вводится специальный термин для обозначения способа бытия средств — *подручность* (*Zuhandenheit*). «Способ бытия средства, в котором оно обнаруживает себя самим собой, мы именуем подручностью» (Khaidegger, 1997, 69), — пишет философ. Подручность средства указывает на то, что оно находится в полном распоряжении и является удобным и подходящим. В качестве такового оно незаметно. Оно используется в своем «для того чтобы», но как таковое не составляет специальной темы ни теоретического взгляда, ни даже адекватного модусу обхождения со средствами — усмотрения (*Umsicht*), который специально выделяет Хайдеггер. Он пишет:

«Ближайше подручному свойственно как бы прятаться в своей подручности, именно чтобы быть собственно подручным» (Khaidegger, 1997, 69).

На фоне понятий средства и подручности Хайдеггер и экспонирует характерное для его онтологии понятие мира. Сжато его трактовку мира в данном контексте можно было передать следующим образом: *мир — это та упреждающая целостность, из которой средства оказываются подручными в их подручности*. «Мир есть то, из чего подручное подручно» (Khaidegger, 1997, 83), — так это кратко формулирует философ. Для повседневного усмотрения, нетематически использующего подручное в его подручности, такой мир остается скрытым, хотя доонтологически он должен уже «иметься», чтобы подручное в его подручности было открыто для этого усмотрения.

Хайдеггер считает, что выступить из такой сокрытости мир *как мир* может в силу нарушения отсыланий средств друг к другу, когда средство за счет выхода из строя или отсутствия под рукой теряет свою предназначенность «для-того-чтобы». Философ отмечает: «В нарушении отсылания — в его неприемимости для... — отсылание становится однако явным» (Khaidegger, 1997, 74). Более того, в нарушении отсылания становится явным не только именно это вот отсылание, которое нарушено, но целостная взаимосвязь всех отсылок. «С этим целым однако заявляет о себе мир» (Khaidegger, 1997, 75). Это, правда, не означает, что нарушение отсыланий средств впервые только формирует мир: «Взаимосвязь средств высвечивается не как нечто никогда еще не виданное, но как постоянно в усмотрении заранее уже высматриваемое целое» (Khaidegger, 1997, 75). «Мир во всем подручном всегда уже “вот”» (Khaidegger, 1997, 83).

Конкретнее раскрыть существо мира как того, из чего подручное подручно, Хайдеггер пытается с помощью понятия *имения-дела* (*Bewandtnis*). «Характер бытия подручного есть *имение-дела*. В имении-дела лежит: допустить иметь дело, которое в чем-то, с чем-то» (Khaidegger, 1997, 84), — говорится в «Бытии и времени». Но имение-дела указывает на то, что любое подручное заведомо уже связано с его «к-чему» (пригодности) и «для-чего» (применимости), уже заключенными в «иметь дело с чем-то». Поэтому «какое дело имеют с подручным, это всякий раз намечено из целостности имения дела» (Khaidegger, 1997, 84). Это в свою очередь уже предполагает то, что Хайдеггер называет *допущением имения дела* (*Bewendnlassen*). Философ дает этому понятию, обретающему у него специфический онтологический смысл, следующий комментарий: «Заранее допустить “быть” значит не прежде впервые ввести в его бытие и создать, но открыть всегда уже “сущее” в его подручности и так дать ему встретиться как сущему этого бытия» (Khaidegger, 1997, 85). Он подчеркивает также, что по

отношению к открытию сущего как подручного всегда-уже-допущенность-имения-дела является *априористическим перфектом*, чем-то уже заранее совершившимся.

Такое имение-дела само всегда заранее открыто ввиду целостности, в которой именно это дело имеется, поэтому в нем уже заключена мироразмерность подручного. А это предполагает «понимание мира, к которому присутствие как сущее всегда уже относится» (Khaidegger, 1997, 86). В нем «с чем» дела, его «в чем», «для этого», «то в чем» и «к чему» должны быть уже заранее разомкнуты и каким-то определенным образом пониматься человеческим *Dasein*. А это и означает, что «присутствие отсылает себя всякий раз уже из ради-чего к с-чем имения дела, т. е. оно всегда, пока оно есть, дает сущему встретиться как подручному» (Khaidegger, 1997, 86). Именно из этого отсылания себя в упреждении допущения имения дела Хайдеггер и экспонирует феноменологическое понятие мира и его онтологической структуры:

В-чем присутствие заранее понимает — в модусе отсылания себя, — есть то, *в-видах-чего* оно опережающе допускает сущему встретиться. *В-чем* себя-отсылающего понимания как *в-видах-чего* допущения сущему встретиться бытийным способом имения-дела есть феномен мира. И структура того, в видах чего присутствие себя отсылает, есть то, что составляет *мирность* мира. (Khaidegger, 1997, 86)

Таким образом, можно подвести небольшой промежуточный итог: мир в фундаментальной онтологии Хайдеггера первично предстает как та априорная целостность, откуда *Dasein*, понимающе отсылая себя к нему как тому, в чем оно всегда уже есть, допускает сущему внутри мира выступить в качестве подручного.

Мир, однако, не есть подручное сущее. В «Метафизических основаниях логики» говорится:

В соответствии с этим мы не можем понимать под миром также и онтическую взаимосвязь используемых вещей, вещей исторической культуры в отличие от природы и природных вещей, хотя, пожалуй, анализ именно используемых вещей и их взаимосвязи только дает опору и путь для того, чтобы впервые сделать видимым феномен мира. (Heidegger, 1976, 233)

Это, впрочем, пока еще только всецело формальное утверждение. Содержательная же сторона вопроса заключается в том, что целостность имения дела — это, скорее, то, через что первично мир, пусть и нетематически, дает о себе знать и с чего он первично может быть считан в его конкретной структуре при феноменологической тематизации. И аргумент здесь может быть таким:

наличное сущее также характеризуется философом как *внутримирное сущее*; оно мыслится им в совокупности с подручным сущим именно как то, что составляет внутримирное сущее как таковое, совокупную область, которую он также иногда называет *реальностью*, подручность и наличность расцениваются им как модусы таковой (cf. Khaidegger, 1997, 211). И хотя модификация понимания бытия как подручного в бытие как наличное, безусловно, требует определенного *размищения*, это еще не означает того, что сущее как только наличное может оказаться «вне» мира. Кроме того, модус обращения с ним *Dasein* также является определенным модусом его бытия как именно бытия-в-мире (напр., позитивно-научное познание того или иного региона наличного).

Все сказанное намекает на то, что феноменологически мир у Хайдеггера может быть понят более широко, чем только условие целостности имени дела, а стало быть, теперь уже эксплицитно ставит исследование перед ранее сформулированным вопросом о том смысловом фоне, из которого следует понимать хайдеггеровские экспликации мирности мира на примере окружающего мира. Подобно этому и другие *Dasein*, каждое из которых является бытием-в-мире, не есть безмирные сущие, хотя они не являются также, подобно подручным и наличным, внутримирными, пусть они и встречаются для *Dasein* первично все же из окружающего мира подручного.

И ближайший ответ на вопрос этот будет состоять в том, что предельным феноменом, из которого фундаментально-онтологически может быть понят мир в его мирности, выступает феномен *трансценденции*. В хайдеггеровской онтологии данный термин приобретает особое значение, которое не может быть сведено к традиционным ее трактовкам. Философ мыслит трансценденцию как *превосхождение*. Таковое оказывается у него фундаментальной онтологической структурой сущего, понимающего бытие. В статье «О существе основания» философ подчеркивает, что «трансценденция [...] подразумевает нечто явно собственное *человеческому присутствию*, причем не как один из возможных в ряду видов поведения, периодами реализуемого, но как *до всякого поведения сложившееся основоустройство этого сущего*» (Khaidegger, 1998, 92). Понимая бытие, *Dasein* трансцендирует сущее — как себя самого, так и сущее, отличное от него по способу его бытия, превосходит его; и это превосхождение совершается в направлении бытия.

Более близкое определение того, в направлении чего всегда уже осуществляющее трансцендирование *Dasein* превосходит сущее, как раз и сталкивает исследование с предельным значением, вкладываемым в фундаментальной онтологии в понятие мира. Так, Хайдеггер считает, что *Dasein* «трансцендиру-

ет сущее, и перепрыгивание — это перепрыгивание к миру» (Heidegger, 1976, 233). Таким образом, мир в названном смысле определяется этим мыслителем как то, в направлении чего совершается трансцендирование трансценденции *Dasein*. В статье «О существе основания» он пишет: «Мы именуем то, к чему трансцендирует присутствие как таковое, *миром* и определим теперь трансценденцию как *бытие-в-мире*» (Khaidegger, 1998, 94). Мир, таким образом, — это структурный элемент самой трансценденции, говоря точнее, направление ее исполнения. «Мир принадлежит к *заряженной отношениями*, отличительной для присутствия как такового структуре, которая была названа бытием-в-мире» (Khaidegger, 1998, 111).

Более определенно Хайдеггер задает трактовку мира как структурного момента трансценденции, описывая его также и в качестве «ради чего» (*Um-willen*). Философ говорит: «Основной характер мира, благодаря которому целостность получает ее специфическую форму организации, — это ради-чего. Мир как кто, к чему трансцендирует *Dasein*, первоначально определяется посредством ради-чего» (Heidegger, 1976, 238). Это исходное «ради чего», как он полагает, «задает внутреннюю возможность *ради тебя, ради него, ради этого* и т. д., определяющихся фактически» (Khaidegger, 1998, 112). В конечном счете, именно «ради чего» и определяется им как направление трансцендирования *Dasein*: «...оно и является тем, к чему (*woraufzu*) *Dasein* трансцендирует в качестве трансцендирующего» (Heidegger, 1976, 246).

Вместе с тем, «ради чего» трансценденции *Dasein* мыслимо только как имеющее свой онтологический источник в *свободе* — исходной свободе самого *Dasein*. «Только там, где есть свобода, имеют место ради-чего и только там имеет место мир. Коротко говоря, трансценденция *Dasein* и свобода тождественны!» (Heidegger, 1976, 238).

В качестве понятого таким образом, мир предстает у Хайдеггера как *свободное противостояние* (*freier Widerhalt*). Говоря точнее, философ так определяет мир в этой связи: «Мир — это свободное противостояние ради-чего *Dasein*» (Heidegger, 1976, 248). И в этом смысле «мир как целое сущностных внутренних возможностей *Dasein* в качестве трансцендирующего *превосходит* все действительно сущее» (Heidegger, 1976, 248).

Именно такое свободное противостояние только и делает возможным событие, которое Хайдеггер именует *вхождением в мир*. Речь идет здесь о вхождении в мир сущего различного способа бытия. Сущее может войти в мир лишь постольку, поскольку уже состоялось событие трансцендирования, поскольку человеческое сущее в трансцендировании самого себя как сущего уже свобод-

но набросало то, к чему оно будет трансцендировать — мир. Оно задано самой структурой темпоральности бытия, которая, по словам Ф. Дастюр, «конституирует, стало быть, единство горизонта, исходя из которого все сущее может предъявлять себя (*se présenter*) в мире» (Dastur, 1986, 104). Это позволяет входящему в мир сущему как такому-то и такому-то встретиться *Dasein*. Так, например, сущее, как «природа в широчайшем смысле, никаким способом не смогло бы раскрыться, не найди оно *повода* войти в некий мир» (Khaidegger, 1998, 113). Само событие вхождения в мир мыслится Хайдеггером как некое именно историческое, точнее будет даже сказать, праисторическое событие экзистирования человеческого *Dasein*.

Это событие формирования мира трактуется им как некий первоначальный набросок (*Entwurf*), в нем и посредством него *Dasein* несет мир перед самим собой. Хайдеггер пишет:

Это-перед-самим-собой-несение мира есть исходный набросок возможностей присутствия, коль скоро оно должно внутри сущего уметь относиться к этому последнему. Такой набросок мира однако, подобно тому как наброшенного им он собственно не схватывает, так и всегда оказывается *переброском* наброска мира через сущее. (Khaidegger, 1998, 113)

Набросок, таким образом, оказывается ключевым и в каком-то смысле предельным термином, посредством которого в онтологии Хайдеггера может быть понят мир. К сожалению, сам этот термин остается у философа недостаточно артикулированным, но пытаться восполнять недостаток такой артикуляции здесь неуместно. Можно только отметить, что, судя по «Бытию и времени», набросок связывается первично Хайдеггером с *пониманием* и его структурой, а они в свою очередь с *возможностями*, из которых для *Dasein* в его бытии речь вообще может идти о его бытии. (Именно поэтому мир и определялся им как «то идя от чего присутствие *дает себе знать*, к какому сущему и как оно *может* относиться»). Так, например, в курсе «Основные понятия метафизики» философ утверждает: «Набросок как *первоструктура названного события есть основоструктура мирообразования*» (Khaidegger, 2013, 545). Набрасывание же здесь трактуется им как *высвобождение в возможное*, как делание возможным.

Так или иначе, можно отметить, что *Dasein* в виду упреждающего понимающе-набрасывающего характера самого его бытия истолковывается у Хайдеггера как *мирообразующее (weltbildend) сущее*. В названном курсе, в частности, он противопоставляет человеческое существо, понятое как мирообразующее сущее, материальным вещам как безмирным и животным как обделенным

миром. Здесь же Хайдеггер показывает более определенно, что принадлежит структуре события мирообразования: (1) устремленность навстречу связуемости, (2) дополнение до целого, (3) приоткрытие бытия сущего. (cf. Khaidegger, 2013, 524).

Подводя итог, можно сказать, что в наиболее фундаментальном смысле мир мыслится в онтологии Хайдеггера не только как условие целостности имени дела с подручными средствами, но и как предельный целостный горизонт возможного вообще, упрещающе набрасываемый самим человеческим сущим как то, к чему оно в превосхождении себя и любого другого сущего трансцендирует, и из чего для него может выступить любое сущее как то-то и то-то, такое-то и такое-то.

3. ТРАКТОВКИ МИРА В КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ КАНТА И ИХ ХАЙДЕГГЕРОВСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

Если теперь обратиться к трактовке мира у Канта, можно отметить, что для этого мыслителя мир есть не что иное, как идея, то есть понятие разума. Сам автор «Критики чистого разума» дает следующее определение идее: «Под идеей я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет» (В 383, А 327) (Kant, 1964, 358) Хайдеггер же в своей интерпретации следующим образом расшифровывает его:

Кантовское понятие идеи, стало быть, обозначает: априорное, предписывающее направление, созерцательно неисполнимое, дающее единство синтезу рассудка как таковому понятийное представление абсолютной тотальности как основания синтеза обусловленного, т.е. понятийное, трансцендентально реальное представление без-условного. (Heidegger, 1996, 285)

Говоря более определенно, мир мыслится Кантом как одна из трех т.н. трансцендентальных идей. Таковые суть «понятия чистого разума, так как в них всякое опытное знание рассматривается как определенное абсолютной целокупностью условий» (В 384, А 327) (Kant, 1964, 358). Трансцендентальные идеи задаются, согласно Канту, формой «умозаключений, если применять ее к синтетическому единству созерцаний, сообразно категориям...» (В 377, А 321) (Kant, 1964, 355). Их количество поэтому ограничивается количеством «видов отношения, которые рассудок представляет себе посредством категорий...» (В 379, А 323) (Kant, 1964, 356). А именно, речь здесь может идти о: (1) безус-

ловном категорического синтеза в субъекте, (2) безусловном гипотетического синтеза членов ряда, (3) безусловным разделительного синтеза частей в системе. В данном случае тот вид умозаключений, который лежит в основании идеи мира через серию просиллогизмов приводит как к безусловному к «предпосылке, которая сама уже не нуждается в другой...» (В 379/380, А 323) (Kant, 1964, 356).

То, что в «Критике чистого разума» рассматривается под рубрикой мира соответствует *второму* из названных пунктов — безусловному *гипотетического* синтеза членов ряда, что в свою очередь позволяет Канту рассматривать трансцендентальную идею мира именно как *космологическую* идею. Почему это так, становится видно из интерпретации, которую Кант дает видам отношения рассудка, представляемым посредством категорий. Философ исходит здесь из того, что вообще может быть три отношения, которые способны иметь нашим представлениям. К ним принадлежат (1) отношение к субъекту, (2) отношение ко всем объектам как явлениям, то есть к многообразному содержанию объекта в явлении, (3) отношение к объектам как предметам мышления вообще, то есть ко всем вещам вообще. Кант отсюда заключает: «Следовательно, все трансцендентальные идеи можно разделить на *три класса*: из них *первый* содержит в себе абсолютное (безусловное) *единство мыслящего субъекта*, *второй* — абсолютное *единство ряда условий явлений*, а *третий* — абсолютное *единство условий всех предметов мышления вообще*» (В 391/А 334) (Kant, 1964, 363). Мир в космологическом смысле и соответствует второму классу трансцендентальных идей; и в этом контексте он опознается Кантом как «совокупность всех явлений» (В 391, А 334) (Kant, 1964, 363). В качестве такового он выступает предметом *рациональной космологии*. Два оставшихся класса трансцендентальных идей задают предметные области рациональной психологии (единство мыслящего субъекта) и рациональной теологии (единство условий всех предметов мышления вообще).

Важно, что у предмета рациональной космологии и предмета рациональной теологии имеется то общее, что и тот, и другой связаны с отношением разума к объекту, правда первый — к объекту как совокупности всех явлений, второй — к объекту как вещам самим по себе, тогда как предмет рациональной психологии связан отношением к безусловному не в объекте, а в субъекте.

Интересно, что, интерпретируя различие между предметом рациональной космологии и предметом рациональной психологии у Канта, Хайдеггер специально делает акцент на том, что разница между этими двумя предметами — только в том, какому — конечному или бесконечному — созерцанию пре-

доставляется сущее. Он критикует тех толкователей Канта, которые полагают, что явления и вещи сами по себе суть две различных области сущего — так, что вещи сами по себе находятся как бы «по ту сторону» явлений. По мнению же Хайдеггера, и в том, и в другом случае речь идет об одном и том же сущем, разница заключается в том, для какого именно из названных типов созерцания это сущее выступает предметом, то есть в характере *опредмечивания*. Сказанное позволяет ему расшифровать кантовское определение мира следующим образом: мир — это «a priori всеобщее представление абсолютной тотальности сущего, поскольку оно доступно конечному существу» (Heidegger, 1996, 288). В этом понятии, как подчеркивает он, мыслится эмпирически безусловная тотальность явлений (объектов), но она при этом еще не является просто безусловной. Мир превосходит сущее как явленное, и все же, в отличие от трансцендентального идеала, неизбежно остается с ним соотношенным: «...он превосходит явления и все же отнесен именно к ним» (Heidegger, 1996, 289). Мир одновременно и трансцендентален, и трансцендентен. Это, в свою очередь, позволяет Хайдеггеру дополнить уже приведенные определения мира у Канта следующим образом: «Мир — это тотальность явлений, еще обусловленно безусловная тотальность. Мир — это идея целостности сотворенного в возможной перспективе также со своей стороны сотворенного существа» (Heidegger, 1996, 289). Сказанное подразумевает, что мир в космологическом смысле уже предполагает присутствие человека как такого конечного существа, «мир как идея тотальности сам обязан своим истоком конечному разуму...» (Heidegger, 1996, 289).

Для понятого таким именно образом мира, как считает Кант, конститутивными выступают четыре космологические идеи, каждая из которых соответствует определенной группе категорий рассудка (а именно поскольку идеи разума суть не что иное, как категории рассудка, освобожденные от ограничения в их применении областью возможного опыта), но в той только мере, в какой эти категории предполагают ряд в синтезе многообразного. Важно также то, что они всякий раз относятся именно к регрессивному ряду условий данного *in antecedentia*, но не к прогрессивному ряду следствий *in consequentia*. К космологическим идеям Кант относит следующие: (1) абсолютную полноту сложения данного целого всех явлений, (2) абсолютную полноту деления данного целого в явлении, (3) абсолютную полноту возникновения явления вообще, (4) абсолютную полноту зависимости существования в явлении. Именно они предписывают характер той антиномичности, с которой только чистый спекулятивный разум вообще способен мыслить мир как тотальность всех явлений. Он

оказывается способным с равной логической последовательностью доказывать относительно этих идей исключаящие друг друга положения (тезисы и антитезисы). В общем случае Кант показывает, что в каждой из космологических идей безусловное может быть помыслено либо как не принадлежащее ряду обусловленного — и тогда безусловным оказывается сам ряд обусловленного, либо как часть ряда, от которой зависит все прочее обусловленное в этом ряду, но которая при этом сама уже не зависит от какого-либо условия. Поэтому либо ряд безграничен и его регресс не может быть завершен, либо существует в каждом случае безусловный, первый член ряда, обуславливающий все остальные. В случае времени — это начало мира, в случае пространства — граница мира, в случае частей целого — нечто простое, в случае причины и действия — абсолютная самодеятельность, то есть свобода, в случае существования изменчивых вещей — абсолютная естественная необходимость (cf. Kant, 1964, 398). Причем В.Хинш отмечает: «Конфликт между идеей систематического целого опыта, которое могло бы быть реализовано только под предпосылкой конечного мира, и возможной бесконечностью сферы чувственных данных, лежит в основе противоречащих суждений антиномии чистого разума» (Hinsch, 1985, 388). В этой связи Кант различает также понятия *мира и природы*, которые, как он считает, иногда совпадают друг с другом. Сам он разъясняет это различие следующим образом:

Первый из них обозначает математическое целое всех явлений и целокупность их синтеза как в большом, так и в малом, т.е. в продвижении синтеза как путем сложения, так и путем деления. Но тот же самый мир называется природой, поскольку мы рассматриваем его как динамическое целое и имеем в виду не агрегат в пространстве или времени, чтобы осуществить его как величину, а единство в *существовании* явлений. (В 447, А 418/419) (Kant, 1964, 398)

Именно в последнем случае речь может заходить о причинности, а стало быть, и о свободе как безусловной причинности, а также о естественной необходимости как безусловной необходимости *явлений*.

Так или иначе, здесь уже нет возможности более подробно анализировать антиномичность чистого разума в связи с его космологическими идеями.

Следует только отметить то, что в *философии Канта понятие мира не исчерпывается космологическим понятием такового*. Так, уже в «Критике чистого разума» он, наряду с миром по его космологическому понятию, то есть с миром как тотальностью явлений, говорит о т.н. *моральном мире*, который уже полностью выходит за границы явлений. Собственно, вот слова самого философа:

Мир, сообразный со всеми нравственными законами (каким он может быть согласно *свободе* разумных существ и каким ему *надлежит* быть согласно необходимым законам *нравственности*), я называю *моральным миром*. Этот мир мыслится только как умопостигаемый, так как в нем мы отвлекаемся от всех условий (целей) и даже от всех препятствий для морали (слабость или порочность человеческой природы). (В 837, А 809) (Kant, 1964, 663)

Говоря о понятии мира у Канта, Хайдеггер также обращает внимание на то, что наряду с космологическим понятием его у великого кёнигсбержца имеется такое понятие мира, которое, по словам Хайдеггера, имеет «экзистентное значение». Мир в данном смысле — это «люди друг среди друга в их отношении друг к другу» (Heidegger, 1996, 298). Для прояснения этого понимания мира Хайдеггер обращается к работе Канта «Антропология с прагматической точки зрения», в предисловии к которой указывается на то, что важнейший предмет этого мира — это человек, в той мере, в какой он является своей собственной целью (cf. Kant, 1994, 138). В качестве такового человеку присуще *знание мира* (*Weltkenntnis*), то есть «знание относительно того, как он существует (*steht*) в мире и как себя ведет» (Heidegger, 1996, 298). Знание мира, таким образом, — это знание, касающееся экзистентных условий человека; и в таком качестве оно противопоставляется Кантом школьному знанию (ср. кантовское различие философии по школьному и философии по *мировому* понятию). Школьное знание, в отличие от знания мира, «по своей сущности не нацелено на то, существенно для экзистенции *Dasein*. Знание мира черпается из жизненного опыта и вновь направляется на *Dasein*» (Heidegger, 1996, 299). Мир в этом смысле описывается у Канта как ‘великая игра жизни’, а сам человек, в той мере, в какой он является своей собственной целью, партнером (*Mitspieler*) в этой игре (cf. Heidegger, 1996, 300). Поэтому мир в этом смысле представляет собой в первую очередь человеческое бытие друг с другом (*Miteinandersein*). «Мир [...] совершенно очевидно означает здесь: сами люди в их бытии друг с другом, а не нечто подобное космосу или природе» (Heidegger, 1996, 300). В конечном счете, Хайдеггер считает, что мир в данном значении этого термина — это «человеческое *Dasein* в существенном его экзистенции» (Heidegger, 1996, 301). Показательно также, что именно такое имеющее экзистентное значение понятие мира является определяющим для того, что именуется *мировоззрением* (cf. Heidegger, 1996, 302) — феноменом, который был подвергнут Хайдеггером дотошному разбору и критике.

К сожалению, в рамках данной статьи нет возможности воспроизвести этот разбор и эту критику даже в самых общих чертах, равно как придется отказаться и от прояснения возможной взаимосвязи, с одной стороны, тако-

го имеющего «экзистентное значение» понятия мира и «морального мира», а с другой стороны, их обоих — с космологическим его понятием. Возможно, сопоставление концепций мира Хайдеггера и Канта, к которому теперь стоит перейти, прольет какой-то свет на соотношения этих понятий.

4. ЗАКЛЮЧЕНИЕ:

ХАЙДЕГГЕРОВСКОЕ ФУНДАМЕНТАЛЬНО-ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ МИРА В ВИДУ КАНТОВСКИХ КОНЦЕПЦИЙ МИРА

Из проделанной реконструкции понимания мира у Хайдеггера и Канта становится с достаточной степенью достоверности видно, что, несмотря на все различия, первый из них в своей разработке темы мира во многом движется в русле, сформированном именно философским начинанием второго. И преимущество эта состоит, прежде всего, в том, что для Хайдеггера, как и для Канта, *мир представляет собой трансцендентальное понятие*. Хайдеггер сам говорит об этом так: «Мир, поскольку он как таковой принадлежит трансценденции, является трансцендентальным понятием в строгом смысле» (Heidegger, 1976, 218).

Конечно же, само значение термина «трансцендентальный» в обоих случаях разнится; и тем не менее у хайдеггеровского использования его имеется значительная преимущество с кантовским. А именно то, что мир начинает пониматься как трансцендентальное понятие, в обоих случаях означает: *мир здесь трактуется как упреждающим образом имеющая место всеобъемлющая целостность, формирование которой задается самими характером структуры конечного человеческого существа, и которая составляет априорное условие возможности того или иного явления как принадлежащего миру и конкретной взаимосвязи явлений в пределах мира*. Это, пусть формальное, видение мира, заданное именно в критической философии Канта, на структурном уровне Хайдеггер полностью сохраняет.

Трансформация же Хайдеггером кантовского трансцендентального понимания мира движется, прежде всего, в направлении его, если можно так сказать, *декосмологизации*. В этом плане замысел его состоит в расширении понимания мира за пределы априорной целостности всего наличного сущего, понятой в качестве тотальности вещей как явлений и придании ему строго фиксированного онтологического, а именно — экзистенциально-онтологического смысла. Направление это полностью укладывается в характерную для хайдеггеровской фундаментальной онтологии критику онтологии наличного.

Наиболее показательным такое расхождение Хайдеггера с онтологией наличного в деле трактовки мира проявляется, пожалуй, не на примере его интерпретации учений о мире у Канта, а на примере его расхождения с онтологией мира предоставленной Декартом, где мир редуцируется к *res extensa*¹. Здесь нет возможности детально вдаваться в хайдеггеровское герменевтическое обсуждение онтологии мира у Декарта, интерпретация мира которым «и ее основания привели к *перескакиванию* через феномен мира равно как через бытие ближайше подручного внутримирного сущего» (Khaidegger, 1997, 95). Для Хайдеггера кантовская трансцендентальная концепция мира, хотя и усложняется значительно, по сравнению с декартовской, все же находится в общем русле понимания мира, заданного именно Декартом. Он же, соответственно, пытается переосмыслить и расширить трактовки мира, в основе которых лежит редукция всякого понимания бытия к бытию как только наличию. Интересная аналогия между кантовской космологической и хайдеггеровской экзистенциально-онтологической трактовками мира состоит и в том, что мир у Канта не есть некоторое безусловное вообще, но вполне определенное безусловное — безусловное гипотетического синтеза членов ряда. То есть, в конечном счете, идея мира как тотальности явлений задается формой «если, то», правда, в регрессивном умозаключении к тотальности посылок. Мир же в экзистенциально-онтологическом смысле у Хайдеггера первично считается ближайшего подручного сущего, бытие которого состоит в том, чтобы быть «для того, чтобы». Конечно, хайдеггеровское «для того, чтобы» и кантовское «если, то» далеко не одно и то же; и тем не менее можно попробовать обратным образом прочесть «для того, чтобы» подручного сущего с помощью кантовского термина «гипотетический императив», который, хотя и относится к сфере действия, тем не менее указывает на зависимость определения воли от материи желания, а стало быть, на принадлежность определяемой им взаимосвязи сфере явлений, то есть опять же миру как их тотальности. В этом случае «для того, чтобы» вполне может быть конвертировано также и в «если, то» гипотетического императива. Конечно же, мир в случае Хайдеггера, даже если предложенная конвертация вообще может быть уместной, не предполагает ограниченности регрессом *in antecendentia*, как это имеет место в случае космологического понятия мира у Канта. Как раз хайдеггеровская формула «для того, чтобы» указывает на присутствие в структуре мира направленности вперед (собственно, для чего нечто применяется и используется), которой, впрочем, мир также не ограничивается, бу-

¹ Ближайший пример такого расхождения можно найти в: (Khaidegger, 1997, 89–101).

дучи связанным со всеми тремя временными измерениями экстатически-горизонтно понятой временности *Dasein*. То, что мир у Хайдеггера не ограничен только безусловным гипотетическим синтезом, а связан со всеми структурными элементами временности, еще яснее свидетельствует в пользу того, что мир мыслится им как универсальное направление трансценденции *Dasein*.

Есть еще один существенный момент, позволяющим также связать хайдеггеровскую концепцию мира с ее кантовским истоком, причем, теперь уже не только с учением великого кёнигсбержца о мире как тотальности явлений. Дело в том, что, даже если толковать мир из перспективы имени дела и подручности подручного сущего, оказывается, что «целость имени-дела сама восходит в итоге к такому к-чему, с которым уже не может быть имени дела...» (Khaidegger, 1997, 84). Но «ради чего», которое уже не принадлежит взаимосвязи имени дела, тем самым ее определенным образом замыкая, является не чем иным, как собственной структурой мира, понятого в универсальном смысле как направление трансцендирования трансценденции *Dasein*. Это направление, таким образом, является тем бытием, котором идет речь в бытии человеческого существа.

Вместе с тем отмечалось также, что для понятия мира, имеющего «экзистентное значение», предметом является человек, поскольку он является своей собственной целью. Но это и означает, что в данной перспективе человек выступает тем, что уже не может использоваться в качестве средства для какой-либо другой цели, то есть он есть, говоря словами Хайдеггера, свое «ради чего». Но это определение составляет предельную структуру экзистенциально понятого мира — мира как направления трансцендирования трансценденции. Собственно, хайдеггеровская разработка понятия мира как понятия экзистенциально-онтологического и нацелена на то, чтобы показать, как из единого понятия мира как направления трансценденции *Dasein* может быть понято различие и взаимосвязь мира по его космологическому понятию и мира по понятию, которое имеет «экзистентное значение». Ведь проблема соотношения этих двух смыслов мира в направлении их возможного общего истока не была у Канта не только решена, но даже и удовлетворительно поставлена, как считает Хайдеггер. Структура эта, обеспечивающая предполагаемое единство мира в космологическом и в экзистентном смыслах, предстает как универсальный горизонт возможного, из которого *Dasein* понимает и осуществляет свое «ради чего», в том числе оперирует подручными вещами и вступает в отношения с другими сущими того же типа, что и оно само. При этом мир космологический должен мыслиться как производный в двояком смысле: (1) как производный от мира

в экзистенциальном, а стало быть, и в экзистентном смысле, так как именно он определяет его из «ради чего», которое уже не есть элемент мира в космологическом смысле; (2) от мира в смысле взаимосвязи значимости подручного сущего, «перескакивая» через которую, *Dasein* в силу исходно присущей ему экзистентной тенденции сводит мир к простой сумме наличного сущего.

Фундаментальная характеристика мира как предельного горизонта возможного ставит, однако, сопоставление его концепции мира с кантовской космологической концепцией такового перед определенным затруднением. Дело в том, что у Канта мир в космологическом смысле коррелирует, скорее, с существующими, то есть *действительными*, явлениями, хотя как их тотальность он все же превосходит их. И вместе с тем среди идей разума, с его точки зрения, есть такая, которая как раз маркирует совокупность всего возможного; и это — идея как идеал разума, содержание ее значительно отличается от идеи мира как тотальности явлений. Идеал разума экспонируется Кантом не из понятия тотальности явлений, но из понятия тотальности предметов мысли вообще. Это именно та тотальность, из которой каждая отдельная вещь способна получить свое полное определение, за счет которого, согласно автору «Критики чистого разума», вещь отличается от понятия. Ведь вещь как вещь подчинена «принципу *полного определения*, согласно которому из *всех возможных* предикатов *вещей*, поскольку они сопоставляются со своими противоположностями, ей должен быть присущ один» (В 600, А 572) (Kant, 1964, 504). Поэтому всякая вещь, «предполагая всю эту сферу как априорное условие [...] выводит свою собственную возможность из своего участия во всей сфере возможного» (В 600, А 572) (Kant, 1964, 504).

Если, таким образом, попытаться экстраполировать хайдеггеровское представление о мире как о горизонте возможностей, на которые набрасывает себя человеческое существо, на кантовскую философию, то станет ясно, что аналогом мира, взятого в таком именно смысле, выступает отнюдь не мир как космологическое понятие, а понятие совокупности всего возможного, из которой черпает свою возможность каждая отдельная вещь. При этом надо, конечно же, иметь в виду, что между возможностью как возможностью вещи быть тем-то и тем-то у Канта и возможностью как бытием *Dasein* в его набрасывании имеется значительная разница, которую здесь неуместно обсуждать. Аналогия же их состоит в том, что, подобно тому, как у Канта вещь получает свои предикаты из уже предполагаемой совокупности всего возможного, у Хайдеггера мир как направление трансценденции является тем, в *видах чего* сущее первично допускается к встрече как подручное. В «Бытии и времени» это, да-

лее, получает такую интерпретацию, что как раз взаимосвязи структуры мира конституируют т.н. герменевтическое «как» в качестве основной структуры *понимания*, которое в свою очередь трактуется в качестве бытия *Dasein*. Такое «как» позволяет до всякого эксплицитного апофатического высказывания опознавать в конкретном усмотрении «нечто как нечто», а именно, прежде всего, нечто подручное как пригодное для чего-то. Именно из возможностей, на которые набрасывает себя *Dasein*, это сущее понимает нечто как возможно применимое для того-то и того-то. Вместе с тем, по мысли Хайдеггера, именно над этим герменевтическим «как» надстраивается апофантическое «как», делающее возможным эксплицитное высказывание по форме «нечто как нечто», что, со своей стороны, предполагает связанность этого нечто и того, в качестве чего о нем идет речь, в самом сущем, условием раскрытия которого выступает уже заброшенность мира. И то, и другое предполагает выведение того предиката, который присущ наличному сущему из «всей сферы возможного», раскрытой трансценденцией *Dasein* к миру.

Но совокупность всего возможного у Канта отнюдь не связывается, по крайней мере, напрямую, с понятием мира. Предмет, коррелирующий с идеей совокупности всего возможного, является предметом рациональной теологии, а не рациональной космологии, то есть Богом в трансцендентальном смысле. Таким образом, вопрос о взаимосвязи мира как тотальности явлений (гипотетический синтез) и идеи совокупности всего возможного (разделительный синтез), которая в трансформированном виде имплицировано в экзистенциально-онтологическое понятие мира как универсального горизонта возможностей, неизбежно приводит к вопросу об основании различения и конкретном характере соотношения вещей самих по себе и явлений у Канта.

Любопытно, что Хайдеггер, рассматривая кантовские понятия мира и трансцендентального идеала, полагает, что у Канта *космологическое понятие мира приобретает полную определенность только через понятие трансцендентального идеала*: «Таким образом, мы получаем полную определенность и систематическое место понятия мира только из идеи как идеала» (Heidegger, 1996, 292). Сам он разъясняет это следующим образом:

Тем самым получается, что мир — как идея тотальности явлений — встраивается в еще более высокую идею трансцендентального идеала. Не в смысле онтической зависимости конечных вещей как сотворенных от существующего творца, но тем образом, что свидетельствует о тотальности условий возможной целостности и ее сущности. (Heidegger, 1996, 295)

Поэтому, с его точки зрения, мир как тотальность явлений, то есть того, что дается в опыте, а стало быть, является случайным, задается «абсолютной округой возможного, в пределах которой факт опыта как таковой оказывается возможным» (Heidegger, 1996, 295).

Все это мотивирует спросить о том, не парит ли хайдеггеровское феноменологическое понятие мира между кантовским космологическим понятием мира и его же понятием совокупности всего возможного, поскольку оно связано с идеей трансцендентального идеала. (В этой связи определенный интерес может также представлять указание на наследование хайдеггеровским понятием мира как условия имения дела некоторым трактовкам мира у Гуссерля. (cf. Strasser, 1976, 159)). В случае Хайдеггера мы видим, что, с одной стороны, он пытается превзойти понятие мира как только космологическое, и, делая это, он приходит к тому, чтобы рассматривать мир как предельный горизонт возможностей. А с другой стороны, он не допускает в свою аналитику идею бесконечного интеллекта, по принципиальным соображениям акцентируя именно идею конечности *Dasein*, в чем он, безусловно, наследует Канту. Таким образом, *функция совокупности возможного переносится с универсального предмета мысли как предмета бесконечного интеллекта на мир как направление трансцендирования*. При этом связь с трансцендентным в кантовском смысле исключается.

Заключительный тезис исследования будет состоять в том, что такой перенос оказывается возможным, благодаря радикальному пересмотру понятия явления и, оппозиционного ему, понятия вещи самой по себе, самого их различия, которое лежит в основании различия мира как тотальности явлений и совокупности всего возможного. Если, как считает Хайдеггер, различие между явлениями и вещами самими по себе неабсолютно, но релятивно тому, предметом чего то же самое сущее выступает, то относительным оказывается и само различие тотальности явлений и совокупности возможного. Хайдеггер, правда, идет еще дальше, во-первых, проводя различие между сущим и бытием, а в соответствии с ним — между феноменом в феноменологическом смысле (бытие) и феноменом в расхожем смысле (сущее). Последнее есть то, что кажет себя из себя самого, первое — то, что, показывая себя из себя самого, имеет исходную тенденцию к сокрытию. Мир в смысле направления трансценденции является бытийным определением; в качестве такового он должен рассматриваться только как феномен в феноменологическом смысле. Но, во-вторых, это означает, что экзистенциально-онтологически понятый мир есть то бытийной определение, для которого различие являющегося и явления теряет свою зна-

чимость: мир это есть само являющееся как явление, которое, правда, имеет тенденцию к сокрытию в себе самом, а не как нечто внешнее себе. И этим предопределяется способ корреляции мира как феномена с конечным существом человеческого *Dasein* в его отличии от кантовского понимания этого способа.

REFERENCES

- Dastur, F. (1986). La Constitution Ekstatique-Horizontale de la Temporalité chez Heidegger. *Heidegger Studies*, 2, 97–109.
- Heidegger, M. (1976). *Metaphysische Anfangsründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1996). *Einleitung in die Philosophie* (GA 27). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Hinsch, W. (1985). Die Unendlichkeit der Welt in der kritischen Philosophie Kants. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 39(3), 383–409.
- Ionkus, D. (2004). Problema mira v filosofii Eugena Finka [The Problem of the World in the Philosophy of Eugene Fink]. *Topos*, 2(9), 51–61. (in Russian).
- Kant, I. (1964). Kritika chistogo razuma [Critique of Pure Reason]. In *Sobranie sochinenii v shesti tomakh. T. 3* [Collected Works in 6 Volumes, Vol. 3]. Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Kant, I. (1994). Antropologiya s pragmaticheskoi tochki zreniya [Anthropology from a Pragmatic Point of View]. In *Sobranie sochinenii v vos'mi tomakh. T. 7* [Collected Works in 8 Volumes, Vol. 7]. Moscow: Izdatel'stvo «Choro». (in Russian).
- Khaidegger, M. (1997). *Bytie i vremya* [Being and Time]. Moscow: Ad Marginem. (in Russian).
- Khaidegger, M. (1998). O sushchestve osnovaniya. [On the Essence of Ground]. In *Filosofiya v poiskakh ontologii: Sbornik trudov Samarskoi gumanitarnoi akademii, vyp. 5* [Philosophy in Search of Ontology. Collection of the Works of Samara Humanitarian Academy, Issue 5] (78–130). Samara: Izdatel'stvo SamGA. (in Russian).
- Khaidegger, M. (2013). *Osnovnye ponyatiya metafiziki. Mir — konechnost' — odinochestvo* [Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude]. St Petersburg: Vladimir Dal'. (in Russian).
- Strasser, S. (1976). Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie. *Phänomenologische Forschungen*, 3, 151–179.