



STATE ACADEMIC UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES
CENTER FOR HUMANITIES RESEARCH

TRANSCENDENTAL TURN IN
CONTEMPORARY PHILOSOPHY (4)

Transcendental Metaphysics, Epistemology and
Philosophy of Science, Theology and Theory of Consciousness

Proceedings of the International Workshop
Moscow, April 18–20, 2019

GAUGN-PRESS
MOSCOW
2019

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АКАДЕМИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК
ФОНД «ЦЕНТР ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ»

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ПОВОРОТ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ (4)

трансцендентальная метафизика, эпистемология
и философия науки, теология и философия сознания

Материалы международного научного семинара
Москва, 18—20 апреля 2019 г.

ГАУГН-ПРЕСС
МОСКВА
2019

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского фонда
фундаментальных исследований (грант № 19-011-20157 «Научные мероприятия»)

Ответственные редакторы

кандидат философских наук, доцент С. Л. Катречко
кандидат философских наук, доцент А. А. Шиян

Рецензенты

доктор философских наук, профессор В. Н. Белов
доктор философских наук, профессор В. В. Васильева
доктор философских наук, профессор Л. И. Тетюев

Трансцендентальный поворот в современной философии (4): трансцендентальная метафизика, эпистемология и философия науки, теология и философия сознания. Материалы международного научного семинара «Трансцендентальный поворот в современной философии» (Москва, 18–20 апреля 2019 г.) / отв. ред. С. Л. Катречко, А. А. Шиян. — М.: ГАУГН-Пресс, Фонд ЦГИ, 2019. — 236 с.

В сборнике представлены материалы (статьи на основе авторских докладов) 4-го ежегодного московского международного семинара «Трансцендентальный поворот в современной философии: трансцендентальная метафизика, эпистемология и философия науки, теология и философия сознания», посвященного обсуждению как теоретического базиса трансцендентальной философии в ее кантианском и феноменологическом модусах (метафизика, эпистемология), так и ее прикладных аспектов (философия науки, философия сознания, философия языка, теология и философия религии, этика, право). Издание ориентировано на исследователей, интересующихся философскими проблемами онтологии, теории познания, философии и методологии науки, философии сознания, философии языка, философии религии и др.

The volume presents proceedings (papers based on the author's reports) of the 4th international scientific workshop "Transcendental Turn in Contemporary Philosophy: transcendental metaphysics, epistemology and philosophy of science, transcendental theology and theory of consciousness" dedicated to the discussion of the general idea and main features of the transcendental philosophy in the aspects of its main modern modalities: Kantian philosophy, neo-Kantianism, phenomenology, Post-Kantian transcendentalism, etc. The volume is for researchers concerned in philosophical problems of ontology, epistemology, philosophy and the methodology of science and philosophy of consciousness, philosophy of language, theology and philosophy of religion, ethics and law. The volume is meant for researchers preoccupied with philosophical problems of ontology, theory of perception, philosophy and methodology of science, philosophy of consciousness, language and so on.

УДК 1/14 (091)

ББК 87.2+87.1

Информация об опубликованных статьях предоставляется в систему Российского индекса
научного цитирования (РИНЦ, договор № 2796-12/2016К от 14 декабря 2016 г.).

The information about published articles is given to the system
of Russian science citation index (contract № 2796-12/2016K; December 14, 2016).

Все статьи рецензируются и публикуются в авторской редакции. За содержание и достоверность статей ответственность несут авторы. Мнение редакторов может не совпадать с мнением авторов статей. При использовании и заимствовании материалов ссылка на издание обязательна.

ISBN 978-5-6042181-9-8



9 785604 218198

© Авторы, текст, 2019.
© ГАУГН, оригинал-макет, 2019.
© Фонд «Центр гуманитарных исследований», 2019.

Отпечатано в ООО «Институт информационных технологий»
170021, г. Тверь, ул. Дачная, д. 33, офис 1 | Тираж 500 экз.
Формат 70×100/16 | Верстка: Б. В. Яблоков (ГАУГН-ПРЕСС)

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел 1.

О трансцендентальных семинарах (обзоры)

| | |
|--|----|
| О трансцендентальных семинарах (2016—2019 гг.) | 7 |
| Шиян А. А. Трансцендентальный поворот: от Канта к современным интерпретациям | 9 |
| Катречко С. Л., Мухутдинов О. М., Невважай И. Д., Шиян А. А. Современный трансцендентализм: метафизика, эпистемология и философия науки, теология и философия сознания | 20 |

Раздел 2.

Кантовская (трансцендентальная) метафизика

| | |
|--|----|
| Катречко С. Л. Двойственный (амбивалентный) характер кантовского концепта явления: объективная природа явлений как «предметов опыта» | 28 |
| Кускова С. М. Понятия и объекты метафизики с точки зрения трансцендентальной философии | 40 |
| Мухутдинов О. М. Идея трансцендентального познания и категории рассудка | 48 |
| Паткуль А. Б. Понятие наброска в контексте трансцендентального понятия мира у Хайдеггера | 54 |
| Ровбо М. В. Кантовский трансцендентальный субъект в контексте разграничения вещи в себе и явления | 65 |
| Фролов А. В. Понятие Umwelt у Гуссерля и Хайдеггера | 69 |

Раздел 3.

Трансцендентальная эпистемология и философия науки

| | |
|--|-----|
| Гаспарян Д. Э. «Ненаблюдаемость» как трансцендентальный принцип: почему энактивизму не следует избегать разрыва в объяснении | 76 |
| Державина Н. Ф. Познание за пределами человеческого ratio | 85 |
| Мануйлов В. Т. «Конструкция понятия» в философии математики И. Канта | 93 |
| Невважай И. Д. Реалистический конструктивизм в свете кантовской теории познания | 109 |
| Пржиленский В. И. «Реальность» в современной науке: значение, идеи, смысл | 115 |
| Соболева М. Е. Миф об идеализме кантовской теории познания и его возможное опровержение | 125 |

Раздел 4.
Рецепции кантовского и гуссерлевского
трансцендентализм в современной философии

| | |
|--|-----|
| Блохина Н. А. Трансцендентальное в понимании Э. В. Ильенкова и Дж. Сёрла | 131 |
| Рябушкина Т. М. Является ли сознание единственной сферой смыслообразования: размышления С. Л. Франка и позднего Э. Гуссерля | 142 |
| Свердликов А. М. Основные формы трансцендентальной философии в немецком идеализме | 149 |
| Сторчеус Н. В. Особенности послекантовского философствования в России в конце XIX — начале XX века (на материале творчества русских представителей Баденской школы неокантианства) | 169 |
| Счастливец Е. А. Трансцендентальная философия Гуссерля сквозь призму имманентной философии Лосского | 180 |

Раздел 5.
Трансцендентальная феноменология

| | |
|---|-----|
| Категов М. И. Антиципации восприятия и поиск антропологического изменения «Критики чистого разума» Канта | 187 |
| Попов Д. Н. Анализ априорных структур чистого сознания Э. Гуссерля как условия возможности для европейской строгой науки | 197 |
| Шамарина Е. Т. Трансцендентальная субъективность как проблемное поле феноменологического анализа | 206 |
| Шиян А. А. Проект дескриптивной метафизики Эдмунда Гуссерля: познающее сознание и проблемы познания. К проблематике трансцендентального сознания у Эдмунда Гуссерля | 216 |

Раздел 6.
Приложения

| | |
|---|-----|
| Наши авторы | 225 |
| Authors (<i>in English</i>) | 226 |
| Abstracts (<i>in English</i>) | 227 |
| Content (<i>in English</i>) | 234 |

Паткуль Андрей Борисович

кандидат философских наук, Санкт-Петербургский государственный университет
(г. Санкт-Петербург, Россия)

ПОНЯТИЕ НАБРОСКА В КОНТЕКСТЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ПОНЯТИЯ МИРА У ХАЙДЕГГЕРА

Аннотация: В статье обосновывается, что понятие мира в онтологии Хайдеггера является трансцендентальным. Для этого можно усмотреть, по меньшей мере, два основания. (1) Мир принадлежит трансценденции как фундаментальной структуре бытия *Dasein*. (2) Мир составляет трансцендентальное условие возможности вхождения в него сущего. В данной связи здесь обсуждается хайдеггеровское понятие фундаментального события мирообразования. При этом тематизируется также его понятие наброска, выделяется структура набрасывания, очерчивается затруднение, имплицитированное в содержании данного понятия. Понятие наброска, в свою очередь, проблематизируется в связи с хайдеггеровским экзистенциальным понятием возможности; соответственно, мир как коррелят мирообразовывающего наброска мыслится трактуется как горизонт возможного.

Ключевые слова: мир, бытие-в-мире, трансценденция, мирообразование, набросок, Хайдеггер.

Работа подготовлена в рамках исследовательского проекта на тему «Феноменологическое понятие мира», поддержанного грантом РФФИ № 18-011-00912.

В онтологии М. Хайдеггера понятие мира является одним из ключевых. Это можно констатировать уже на том основании, что сущее, раскрытие структуры бытия которого предоставляет, с точки зрения философа, доступ к смыслу бытия вообще и открывает возможность его онтологической концептуализации, характеризуется им как *бытие-в-мире*. В своей онтологии он трактует мир как *экзистенциал*, то есть не как нечто такое, что существовало бы в качестве некоторого сущего (например, в качестве совокупности всего наличного сущего), а как бытийную структуру такого сущего, как человеческое *Dasein* (присутствие), обеспечивающую саму возможность явленности ему сущего в самых различных его аспектах. «Мир как целость “есть” не сущее, а то идя от чего присутствие дает себе знать, к какому сущему и как оно может относиться», [2, 111] — сказано Хайдеггером о мире в работе «О существе основания». В этом смысле мир, с одной стороны, является условием возможности встречи того или иного сущего в конкретном способе его бытия, но с другой стороны, сам основан на онтической предпосылке существования, а именно по способу экзистирования, *Dasein*.

В главном трактате Хайдеггера, «Бытие и время», онтологическая структура (*мирность*) мира раскрывается им, исходя из методологических соображений, которые здесь, к сожалению, нет возможности эксплицировать, на примере так называемого *окружающего мира*, то есть мира, каким он уже присутствует в повседневном бытии *Dasein*. «Ближайший мир обыденного присутствия это окружающий мир», [1, 66] — утверждает он. Мир как окружающий мир тематизируется автором этого трактата, исходя из понятия *подручности*; это же понятие маркирует в его онтологии способ бытия того, что Хайдеггер

именует *средством*. Подручность означает, что в своем бытийном устройстве средство есть нечто «для того чтобы». Средство — в отличие от индифферентно наличной вещи — никогда не является изолированным, оно связано с тем, в применении к чему оно, собственно, используется, что также в свою очередь является средством. Хайдеггер пишет: «Средство, отвечая своему свойству средства, есть всегда из принадлежности другому средству...» [1, 68]. Но такая принадлежность, как считает автор «Бытия и времени», сама уже должна предполагать некоторую целостность, в которой и из которой каждое отдельное средство получает свое значение в качестве определенного «для того чтобы». В «Бытии и времени» говорится: «Одного средства строго говоря не “бывает”. К бытию средства всегда принадлежит целое средств» [1, 68]. В этом плане мир предстает в качестве априорной (а именно в смысле упреждающей встречаемости сущего) целостности как структурного момента бытия *Dasein*, из которой оно, всегда уже понимающе отослав себя к ней, допускает сущему выступить в качестве подручного. «Мир есть то, из чего подручное подручно» [1, 83] — так определяет Хайдеггер мир в «Бытии и времени».

Нужно, впрочем, отметить, что полное экзистенциальное понятие мира в хайдеггеровской онтологии не может быть полностью редуцировано к тому, «из чего подручное подручно». Мир представляет собой ту априорную целостность, из которой для *Dasein* только и может выступить то или иное сущее в особенности своего бытия: не только подручное, но и наличное в его наличности, другие *Dasein* в их совместном бытии. Мы можем охарактеризовать мир в такой его функции в хайдеггеровской онтологии как *универсальный априорный горизонт*, из которого открывается то или иное сущее в том, что и как оно есть. Хайдеггер сам характеризует мир как *горизонт*, а именно в контексте структуры *темпоральности* (*Temporalität*), понятой в качестве предельного смысла бытия. А именно, согласно Хайдеггеру, онтологическим смыслом *Dasein* оказывается *временность* (*Zeitlichkeit*). Структурным элементом таковой, по мысли философа, является так называемый *экстазис*, который, в отличие от момента «теперь», считавшегося в дохайдеггеровской философии элементом времени, оказывается не замкнутым в самом себе, а наоборот, распахнутым вовне себя. Каждый экстазис, — а их Хайдеггер исходно насчитывает три, хотя они при этом способны различным образом комбинироваться друг с другом и временим как в собственном, так и в несобственном модусе экзистирования — имеет свое *направление* распахивания, «то, куда» он направляется вовне себя. Это направление распахивания Хайдеггер и называет *горизонтом*, или *горизонтной схемой* экстазиса временности.

Итак, каждый экстазис временности имеет своей горизонт. Но можно также предположить, что сами эти горизонты могли бы образовывать некоторое единство. Исходя из этого, темпоральность и характеризуется Хайдеггером следующим образом: «*Темпоральность есть временность с точки зрения единства принадлежащих ей горизонтальных схем*» [4, 408]. Это единство горизонтов само могло бы быть понято в качестве горизонта. Таким образом, то, в направлении чего распахнута сама темпоральность, т.е. горизонт, представляющий собой единство горизонтов экстазисов временности, и является миром. «И то, что таковая (временящая временность — А. П.) временим как экстастическое единство, составляет единство ее горизонта: мир» [5, 272].

Это столь бегло очерченное понятие мира в онтологии Хайдеггера является трансцендентальным понятием. Он сам декларирует это следующим образом: «Мир, поскольку он как таковой принадлежит трансценденции, является трансцендентальным понятием в строгом смысле» [5, 218].

На наш взгляд, в такой характеристике мира можно различить два тесно взаимосвязанных друг с другом момента.

(1) Мир мыслится как принадлежащий тому, что Хайдеггер называет трансценденцией *Dasein*, базовую структуру бытия которого таковая и составляет. Трансценденция трактуется этим мыслителем в разрыве с традиционными понятиями трансценденции в философии. Прежде всего, в этом отношении нужно отличать хайдеггеровское экзистенциально-онтологическое понятие трансценденции от, назовем их так, (а) онтического понятия трансценденции, согласно которому трансцендентным является сущее, существующее по ту стороны чувственно воспринимаемого сущего (Бог), и (b) эпистемологического понятия трансценденции, согласно которому трансцендентным является все то, что принципиально находится по ту сторону сознания и его содержаний (вещь сама по себе). Для Хайдеггера трансценденция — это не нечто находящееся по ту сторону, не важно — чувственно воспринимаемого мира или сознания, равно как и не само такое нахождение, но свершение всегда уже свершающегося *превосхождения*. Трансценденция у него — это *превосхождение* не того или иного сущего, а сущего как такового. В этом качестве она оказывается базовой структурой бытия человеческого сущего — *Dasein*. Хайдеггер говорит: «...трансценденция <...> подразумевает нечто явно свойственное человеческому присутствию, причем не как один из возможных в ряду видов поведения, периодами реализуемого, но как *до всякого поведения сложившееся основоустройство этого сущего*» [2, 92]. Важно, что Хайдеггер видит в так понятой трансценденции *Dasein* даже более фундаментальную структуру, чем интенциональность, которая выступает базовой характеристикой сознания и оказывается возможной исключительно на основе трансценденции. Хайдеггер даже определяет интенциональность как «онтическую трансценденцию».

Роль же мира в структуре трансценденции описывается Хайдеггером следующим образом: «Мы именуем то, к чему трансцендирует присутствие так таковое, *миром* и определим теперь трансценденцию как бытие-в-мире» [2, 94]. Мир — это направление *превосхождения* трансценденции, которое принадлежит самому *превосходящему* как его онтологический конститутив. Именно как такое направление он и обретает отмечавшийся выше характер горизонта возможного вступления сущего, в том числе и самого *Dasein*.

Исходя из этого становится видным, что *мир как онтологический феномен, по мысли Хайдеггера, обязан своим «присутствием» тем, что сущее, моментном бытийной структуры которого он является, уже экзистирует как трансцендирующее сущее*. Как уже говорилось в другой связи, «присутствие» мира имеет онтическую предпосылку существования *Dasein*; хотя онтологически он сам выступает априорной предпосылкой — условием возможности данности того или иного сущего, включая само *Dasein*.

Отметим, что именно в этом пункте оказывается заметной преемственность хайдеггеровского онтологического понятия мира трансцендентально-космологическому понятию мира у Канта. А именно трансцендентальное понятие мира у Хайдеггера наследует трансцендентальному понятию мира у Канта, по

крайней мере, в двух пунктах. (а) Насколько у Канта мир — это не явление среди явлений, и даже не простая их сумма; мир у него — это идея разума, такая «целокупность», которая может «иметь место» постольку и лишь постольку, *поскольку имеет место конечный человеческий разум*; так, что «мир как идея тотальности сам обязан своим истоком конечному разуму...» [6, 289], настолько и у Хайдеггера мир — это не сущее, пусть даже и взятое в целом, а «целокупность» (а именно целокупность взаимных отсылок), которая имеет место лишь постольку, поскольку человеческое *Dasein* *экзистирует*. (б) Мир в обоих случаях — это, скажем так, именно целостность. Хайдеггер пишет: «“Мир” — это не всё (*das All*) сущего, не доступность сущего как такового и не лежащая в основе этой доступности открытость сущего как такового: “мир” — это *открытость сущего как такового в целом*» [3, 429]. А именно он представляет собой целостность, которая является априорной по отношению к тому, что в нее как целостность входит. В этом отношении мир как упреждающая целостность у Хайдеггера, как и у Канта выступает априорным условием возможности — встречаемости внутримирового сущего, соответственно, явлений. Тем самым при всех исторических различиях по сравнению с философией Канта подтверждается трансцендентальный характер понятия мира у Хайдеггера — в том смысле трансцендентального, который идет именно от Канта. Это, в свою очередь и позволяет перейти ко второму смыслу, который вкладывается Хайдеггером в понятие трансцендентального в его применении к миру.

(2) А именно понятие мира является трансцендентальным у Хайдеггера еще и в том смысле, что оно в качестве априорной структуры (целокупности) выступает универсальным *условием возможности*. Говор более определенно, оно выступает условием возможности того, что философ называет *вхождением сущего в мир (Welteingang)*. Данная функция мира, безусловно, укоренена в первом из выделенных моментов. А именно событие превосходения сущего в направлении мира и составляет, по мысли Хайдеггера, априорное условие возможности того, что сущее того или иного способа бытия вообще может вступить в мир. Трансцендируя сущее в направлении мира, *Dasein* всегда уже оказывается при сущем — при себе самом, при других *Dasein*, при подручном и наличном сущем. Но мир в этом смысле и является тем, из чего *Dasein* оказывается встречаемыми различные сущие как такие-то и такие-то, бытийствующие так-то и так-то: как экзистирующее, как сопresentствующие, как подручные или как наличные. Хайдеггер, в частности, считает, что сущее как «природа в широчайшем смысле, никаким способом не могло бы раскрыться, не найди оно повода войти в некий мир» [2, 113]. Стало быть, именно *Dasein* как экзистирующее трансцендирующим образом выступает предельным условием возможности вхождения сущего в мир. Это подтверждают следующие слова философа: «Ибо, таким образом, и *Dasein*, метафизически увиденное из бытия-в-мире, как фактически экзистирующее — это не что иное, как сущая возможность *вхождения сущего в мир*. Только если в тотальности (*Allheit*) сущего сущее становится более сущим в экзистенции *Dasein*, то есть если временится временность, тогда настает час и день для вхождения сущего в мир. Вхождение в мир в свою очередь означает возможность выхождения сущего на свет» [5, 249].

Вхождение в мир Хайдеггер рассматривает как *свершение (Geschehen)*. При этом такое свершение нельзя мыслить как некий процесс в самом внутримир-

ровом сущем: оно уже должно вступить в мир, чтобы в нем могли бы происходить какие-либо процессы. «Вхождение в мир не является каким бы то ни было процессом в наличном, в том смысле, что оно при этом изменяло бы себя и благодаря этому втискивалось бы [в мир]. Вхождение в мир наличного — это “нечто”, что с ним свершается. Вхождение в мир имеет характер свершения, истории (Geschichte). Вхождение в мир свершается, когда свершается трансценденция, то есть когда экзистирует историческое Dasein; только тогда бытие-в-мире Dasein экзистентно» [5, 250–251].

Собственно говоря, возможность вхождения в мир связана также с конкретной структурой темпоральности в хайдеггеровской онтологии. Поэтому Хайдеггер называет свершение вхождения в мир также праисторией (*Urgeschichte*). Он говорит: «Это экстематическое (то же, что схематически-горизонтное — А. П.) единство горизонтов временности является ничем иным, как временным условием возможности *мира* и его сущностной принадлежности к *трансценденции*. Ибо она имеет свою возможность в единстве экстематического колебания (*Schwingen*). Это колебание временящихся экстазисов как такое является перемахиванием (*Überschwung*), глядя со стороны всякого возможного сущего, которое фактически способно войти в мир. Экстематическое временится колеблясь как мирование (*ein Welten*); только постольку, поскольку нечто такое, как экстематическое колебание временится как всякий раз некая временность, свершается вхождение в мир. Вхождение в мир основывается на временении временности. То, что вообще имеет место нечто подобное временности, — это прафакт в метафизическом смысле» [5, 269–270].

В силу сказанного, мир и был определен ранее как «...то, идя от чего присутствии *даёт себе знать*, к какому сущему и как оно *может* относиться».

Постольку, поскольку мир своим «присутствием» обязан трансценденции *Dasein*, а событие вхождения сущего в мир свершается как временение его временности, сущее это интерпретируется Хайдеггером как *мирообразующее* (*weltbildend*).

В качестве такового оно противопоставляется им (1) наличным вещам как безмирным и (2) животным как обделенным миром. В лекциях «Основные понятия метафизики» Хайдеггер отмечает, что уже в традиционных концепциях мира отношение мира к человеку было двусмысленным: с одной стороны, человек мыслился как часть мира, но с другой стороны, он трактовался и как господин мира. За этим скрывался тот экзистенциально конститутивный момент, что человек как *Dasein* имеет мир. Но такое имение само онтологически предполагает возможность мир образовывать. Хайдеггер в этой связи говорит также о «*фундаментальном событии мирообразования*», см.: [3, 528]. Собственно, именно событие мирообразования есть то, что делает человеческое существо *Dasein Dasein*: «...на самом деле совершается мирообразование, и только на его основе существует человек. Когда мы говорим, что человек *qua* человек мирообразующ, речь не идет о том, человеке, который бежит по улицам: *вот-бытие* в человеке — вот что образует мир» [3, 431]. К этому событию, по мысли философа, принадлежат три момента. (1) *Устремленность навстречу связуемости* («как»). Этот момент лучше всего оказывается заметным на фоне онтологических условий *высказывания*. Хайдеггер пишет: «Навстречу всякому высказывающему отношению в направлении того, о чем свершается высказывание, уже простирается такое отношение, для которого

характерна устремленность навстречу связуемости, откуда затем становится возможной соразмерность и несоразмерность, *adaequatio* в последнем смысле» [3, 521]. Без такой связуемости внутримирного, о котором высказывается высказывание, мир не мог бы быть образован. (2) Далее, в контексте мирообразования речь идет о *дополнении до целого*. Мир, как уже было показано — это некоторое упреждающее целое, открытость сущего как такового в целом. Дело здесь заключается в том, что *Dasein* как принципиально конечное существо не способно ни при каких обстоятельствах иметь опыт целокупности сущего, что, собственно говоря, было важно и для Канта. И тем не менее целостность мира определенным образом открывается ему — причем в его *вот* (*Da*), в его всякий раз определенных обстоятельствах, например, в фундаментально настроении скуки. Хайдеггер подчеркивает: «Под этим *дополнением до целого* мы понимаем не какое-то последующее прибавление чего-то до сих пор отсутствовавшего, а *предваряющее формирование уже правящего “в целом”*» [3, 524]. Мир как целостность не дан *Dasein*, но упреждающим образом дополнен им до этой целостности. Наконец, к событию мирообразования принадлежит (3) приоткрытие бытия сущего, т.е. его до-логическая раскрытость. Оно уже заключено в первых двух моментах структуры события мирообразования. Хайдеггер пишет: «...как мы уже видим, это устремляющееся навстречу связуемости *дополнение до целого* есть бытие-открытым для сущего, так что оно дает возможность высказываться о сущем, то есть о *что-бытии, так-бытии, что-бытии и бытии-истинным*. Следовательно, в этом *дополнении до целого* и через это *дополнение* уже каким-то образом должно приоткрываться бытие сущего» [3, 524]. (Ср. также: [1, 148-160]).

Хайдеггеровский анализ миропонимания приводит к тому, на наш взгляд, предельному понятию, через которое проясняется в его онтологии трансцендирующий характер бытия *Dasein*, соответственно, проясняет возможность формирования онтологически понятого мира, так, чтобы тот со своей стороны служил условием возможности открытости сущего вообще. Этим понятием является понятие *наброска* (*Entwurf*). В связи с проблемой мирообразования философ говорит о нем недвусмысленно: «*Набросок как первоструктура названного события есть основоструктура мирообразования*» [3, 545]. В статье «О существе основания» характер наброска конкретнее описывается им так: «Это-перед-самим-собой-несение мира есть исходный набросок возможностей присутствия, коль скоро оно должно внутри сущего уметь относиться к этому последнему» [2, 113].

По данному определению видно, что у Хайдеггера понятие наброска *напрямую коррелирует с понятием возможного*: мирообразование тут мыслится им как несение мира перед собой, а это последнее как набрасывание возможностей — причем именно возможностей *Dasein*, а не того сущего, которое Хайдеггер называет несоразмерным *Dasein*. Но что это может означать?

В «Основных понятиях метафизики» можно найти такую характеристику исходного наброска, поскольку он выступает фундаментальной структурой мирообразования, как «*делающее возможным*» (*das Ermöglichende*). Сам набросок — это не некое сущее в возможности, но и не действительное; так, по словам Хайдеггера, «...набросок *привязывает* — не к возможному и не к действительному, а к деланию возможным» [3, 546]. Это означает, что набросок мира не творит онтически те или иные определенные возможности, которые

фактически преподносятся экзистирующему *Dasein*, но впервые только онтологически образует то «пространство» возможного как такового, из которого эти возможности могут выступить как возможности, а стало быть, — некоторые из них исполнены, а некоторые из них — упущены. «Но допущение возможности всегда “говорит” в возможное действительное (допущение возможности — предвестник действительного осуществления), причем так, что мы снова в выбрасывающем наброске не овладеваем действительным как осуществленностью возможности, не “покупаем” его. Ни возможность, ни действительность не являются предметом наброска — он вообще не имеет никакого предмета, но предстает как самооткрытие для допущения возможности» [3, 548]. *Это онтологическое образовывание соотносится самим философом с осуществлением фундаментального для его философской мысли бытия и сущего.* Через это набрасывание вообще сопоставляется Хайдеггером с первичным действием различения. Он говорит: «*Выбрасывающее набрасывание как раскрытие допущения возможности есть настоящее событие упомянутого различия бытия и сущего.* набросок — это вторжение в то “между”, которое открывается между тем, что различается. Только он делает возможным различающееся в его различаемости. набросок *приоткрывает бытие сущего*» [3, 548].

К сожалению, дойдя в «Основных понятиях» до понятия наброска как предела концептуализации феномена мира Хайдеггер не продолжает анализ самой идеи набрасываемости, а, скорее, отсылает к некоторому прецеденту из истории философии, в котором показательным образом вводится и разъясняется то, что сам он называет наброском. Хайдеггер в этом случае апеллирует к Шеллингу. Точнее говоря, он ссылается на его трактат «О сущности человеческой свободы и связанной с ней предметах». Отсылая к Шеллингу, Хайдеггер характеризует набросок как «просвет в возможное-делающее-возможным вообще» [3, 548]. Итак, Хайдеггер характеризует набросок также и как *просвет*. В связи с указанием на Шеллинга Хайдеггер дает очень интересную и показательную, но феноменологически трудно исполнимую и удостоверяемую дескрипцию наброска. Он пишет: «Про-свет прорывает тьму как такую, наделяет возможностью те сумерки повседневности, в которых мы прежде всего и почти всегда усматриваем сущее, преодолеваем его, страдаем от него, радуемся ему. Просвет в возможное делает выбрасывающе-набрасывающее открытым для измерения, в котором дают о себе знать “или-или”, “не-только-но-и”, “так”, “иначе”, “что”, “есть” и “не есть”» [3, 548]. Различные аспекты набрасывания мира объединяется Хайдеггером в следующей формулировке: «*В нем совершается даяние правления бытия сущего в целом в его возможной связуемости. В наброске-выбросе правит мир*» [3, 549].

Исходя из приведенной формулировки видны и те моменты, которые составляют базовую структуру такого «наброска-выброса». Речь в этом контексте может идти о (1) набрасывающем выбрасывании, в котором «это событие наброска-выброса каким-то образом уносит набрасывающе-выбрасывающее *прочь от него*» [3, 546] и (2) повороте, о котором сказано, что «...оно, это событие, не дает там как бы отложиться и пропасть: напротив, в этом унесении прочь (*das Fortgenommenwerden*) от наброска-выброса как раз происходит своеобразный *поворот выбрасывающего к нему самому*» [3, 546]. Именно «это унесение-прочь выбрасывающего набрасывания есть *высвобождение в возможное*, а именно — если хорошо посмотреть — в возможное в его возможном

делании возможным, то есть в возможное действительное» [3, 546].

Несмотря на столь эффектные формулировки, едва ли понятие наброска и его корреляция с понятиями возможности и возможного достигают желаемой ясности. Делание возможного возможным в самом набрасывании возможно-го как возможного представляет собой серьезную онтологическую проблему. Представленные в «Основных понятиях метафизики» понятия наброска и возможного, во-первых, кажутся слишком общими и оттого формальными, а во-вторых, слишком отвлеченными для того, чтобы в них могло бы быть выявлено более определенное содержание, и они могли бы быть исполнены на конкретном феноменологическом составе. Мы попробуем конкретизировать эти понятия и сделать более наглядными связанные с ними затруднения на примере более близкого к повседневному модусу экзистирования *Dasein* феноменологическому анализу наброска и возможности, которые даны Хайдеггером в «Бытии и времени».

Итак, в «Бытии и времени» понятие наброска вводится Хайдеггером в связи с анализом такого экзистенциала, как *понимание*. Таковое представляет не что иное, как «основной модус бытия присутствия» [1, 143]. Именно *понимание Хайдеггер интерпретирует через понятие возможности*. Понимание для этого философа — это умение быть: «Умеемое в понимании как экзистенциале не некое что, но бытие как экзистирование» [1, 143]. Уже онтически «понимать» значит разбираться в чем-то, уметь чем-то орудовать, с чем-то управляться и пр.; так, что все это в итоге поддерживает бытие самого *Dasein*. Поэтому «в понимании экзистенциально лежит бытийный способ присутствия как умения быть» [1, 143]. Это означает, что *Dasein* не обладает умением быть как некоторой акциденцией, а само есть не что иное, как способность быть. Оно является *могущим-бытием (das Möglichssein)*. Ему не только еще предстоит претворять некие возможности в действительность, сообщая им тем самым бытие, но оно само уже есть свои возможности быть: «Присутствие есть всегда то, что оно умеет быть и как оно есть своя возможность» [1, 143]. Хайдеггер подчеркивает, что могущее-бытие *Dasein* следует отличать как от пустой логической возможности, так и контингентности фактически наличного, которые указывают на нечто еще недействительное. Они соотносятся с *лишь* возможным. Возможность тут модально уступает действительности. Про экзистенциальное же понятие возможности Хайдеггер высказывается так: «Возможность как экзистенциал есть напротив исходнейшая и последняя позитивная онтологическая определенность присутствия...» [1, 143-144].

Dasein является всегда брошенной возможностью, поскольку оно «...всегда уже попало в определенные возможности, как умение быть, каковое оно *есть*, оно таковые упустило, оно постоянно лишает себя возможностей своего бытия, ловит их и промахивается» [1, 144]. Поэтому экзистенциальное могущее-бытие нельзя отождествлять с *libertas indifferentiae* — возможности, которые преподносятся этому существу, всегда конкретные и фактически определены.

Исходя из такого понятия возможности, Хайдеггером и дается конкретное феноменологическое определение экзистенциала понимания: «*Понимание есть экзистенциальное бытие своего умения быть самого присутствия, а именно так, что это бытие на себе самом размыкает всегдашнее как-оно с-ним-самим-обстояния*» [1, 144]. Именно в связи с таким понимающим размыканием Хайдеггер в своих рассуждениях вновь возвращается к уже очерченному

ранее в его онтологической структуре (мирности) феномену мира, связывая его с онтологическим понятием возможности. «Мир не только qua мир разомкнут как возможная значимость, но высвобождение самого внутримирного высвобождает это сущее на его возможности» [1, 144]. Мир в данном случае является тем, из чего и в виду чего в некоторой предданной возможности нечто может в повседневном обиходе быть нетематически идентифицировано (герменевтическое «как» — ср. рассмотренную выше «устремленность навстречу связуемости») как применимое или неприменимое, полезное или вредное и так далее в каком-то определенном случае, так, что в конечном итоге все это координируется с предельным *ради-чего* — бытием, а именно могущим-бытием, самого *Dasein*. Онтологическая функция мира, таким образом, состоит в высвобождении *Dasein* на свои возможности, прежде всего, возможности использовать что-то для того-то и того-то, так-то и так-то, тем или иным путем уклоняться от вредного и угрожающего и пр. А поскольку само это сущее экзистенциально есть не что иное, как своя возможность быть, — то и в высвобождении самих этих возможностей. Именно в связи с высвобождением возможностей и высвобождением к возможностям в «Бытии и времени» и появляется понятие наброска.

«Почему понимание во всех сущностных измерениях размыкаемого в нем пробивается всегда к возможностям? Потому что понимание само по себе имеет экзистенциальную структуру, которую мы называем *наброском*», [1, 145] — пишет Хайдеггер. Он также говорит, что «...в качестве брошенного присутствие брошено в способ бытия наброска» [1, 145]. Пожалуй, одним из наиболее важных обстоятельств в связи с таким пониманием набрасывания является то, что *сам набросок дает возможность быть возможностям как возможностям*. Хайдеггер пишет: «...набросок в броске предбрасывает себе возможности и как таковым дает им *быть*» [1, 145]. Его также, считает философ, не следует трактовать как заранее измышленный план, что лишило бы набросок характера возможности. Из такой трактовки наброска проистекает также и хайдеггеровское определение понимания как наброска: «Понимание есть как набросок бытийный способ присутствия, в котором оно *есть* свои возможности как возможности» [1, 145].

Если теперь вернуться от проблематики «Бытия и времени», где набросок рассматривается, прежде всего, в контексте фактических возможностей, которые даются *Dasein* в его повседневном бытии, перейти к наброску как фундаментальной структуре события мирообразования, то, конечно, не может не возникнуть вопрос, в какой мере то, что было сказано о набрасывании в связи с пониманием в окружающем мире вообще может быть экстраполировано на набросок мира как такового. В самом деле, экзистируя в мире, в том числе и прежде всего, в модусе повседневности, *Dasein* набрасывает свои возможности как возможности, некоторые из которых оно сохранит и исполнит, а некоторые — упустит, но этих возможности всегда имеют место в плюрализисе: *Dasein* предлагается всегда *множество* возможностей. Важно также и то, что они всякий раз имеют фактический и конкретный характер: это полезно для того-то, но никак не для того-то, а вот это вредно в том-то, но никак не в том-то. В силу этой фактичности такие возможности могли бы быть и другими. Но может ли идти речь о такой плюральности, когда дело заключается в «просвете в возможное делающее-возможным вообще»? Мыслима ситуация, при которой это

«возможное вообще» было бы иным — то есть было бы невозможным (при том что как возможное оно как раз является связанным онтической предпосылкой экзистирования *Dasein*)?

Ближайший напрашивающийся ответ (который, возможно, стоит пересмотреть): нет. В первом случае потому, что немислимо наряду с возможным вообще еще некоторое иное возможное вообще. Во втором — потому, что как раз в силу своей онтической обусловленности мир может иметь место только пока экзистирует *Dasein*, соответственно, невозможность здесь может быть основана только в «прямой невозможности» самого этого сущего, т.е. смерти, ситуации, когда уже вообще никакой мир не может иметь места. Если это так, то остается утверждать, что в хайдеггеровской онтологии мир — это возможность всех возможностей. Или, поскольку мир, как было показано, по отношению к структуре темпоральности обнаруживает себя как горизонт всех горизонтных схем экстазисов временности, его можно охарактеризовать как универсальный горизонт возможного как возможного. Он является тем априорно набросанным «пространством», в котором возможности подают себя *Dasein* именно как возможности, благодаря которому это сущее видит в них именно возможности, а не что-то иное. Мир — это, если угодно, априорное «пространство возможного», сообщающее ему сам характер возможности.

Это вроде бы, в целом, соответствует тому, что было сказано о мирообразовании у самого Хайдеггера. Однако как раз на этом шаге обнаруживается затруднение, состоящее в том, что не вполне понятным остается, как феноменологически описать и эксплицировать переход от мира как универсальной возможности возможного к конкретным фактическим возможностям, подаваемым миром. Не получается ли, если дело обстоит именно так, как было описано, что мир предстает тогда своего рода «резервуаром» всех экзистенциальных возможностей? Если да, то какой именно способ «присутствия» их в нем может в принципе принадлежать им — если они возможности? В этом случае приходит на ум не вполне, наверное, корректная, но все же, что называется, «из обратного» уместная аналогия; а именно аналогия функции мира у Хайдеггера как горизонта всех экзистенциальных возможностей с кантовским понятием совокупности всего возможного. Разумеется, Кант как раз не мыслит такую совокупность как коррелятивную миру в его космологическом смысле: она связана в его представлении, напротив, с идеей *omnitudo realitatis*, то есть, в конечном счете, с Богом в трансцендентальном смысле. Но именно такая совокупность позволяет определяться вещи в вещь, подчиняясь принципу полного определения, согласно которому из всех возможных противоположных предикатов вещей данной вещи должен быть присущ только один. Но это определение уже предполагает совокупность всех возможных предикатов, то есть определений, которые только черпаются вещью из этой совокупности через полагание ее границ (*Schranken*). Но черпает ли *Dasein* свои экзистенциальные возможности из мира подобно тому, как вещь через ограничение черпает возможные свои определения из предзаданной совокупности всех возможных определений? И как именно они могут быть поданы как фактические тому или иному фактически экзистирующему *Dasein*? Едва ли эту подачу можно понять в духе кантовского полагания границ или, например, гегелевской негации. Препятствием на этом пути по меньшей мере выступает то, что у Хайдеггера мир как универсальная возможность возможного, с одной стороны, выступает

в известном смысле «результатом» трансцендирующего набрасывания *Dasein* (хотя и не отличным и не отделимым от самого этого набрасывания), так, что «набросок в броске предбрасывает себе возможности как возможности и как таковым дает им быть», а с другой стороны, эти же возможности всегда фактически даются *Dasein*, но не творятся им, так, что *Dasein* «всегда уже попало в определенные возможности, как умение быть, каковое оно *есть*».

Возможное объяснение этому состоит в том, что то сущее, те обстоятельства, которые выступают возможностями для *Dasein* онтически, действительно, не творятся, они складываются стихийно в сфере онтического, и *Dasein* застаёт их такими, какими они *de facto* сложились. Сами по себе они как только онтические еще не представляют собой возможностей для *Dasein*. И в этом смысле они не черпаются из мира. Однако для того, чтобы опознать их как именно возможности для своего бытия, в котором «речь идет о самом этом бытии» [1, 12], это сущее уже должно было набросать мир как горизонт возможного, то есть такую взаимосвязь отсылок, только из которой нечто фактически сложившееся может быть опознано как определенная экзистенциальная возможность. Возможности, таким образом, не отграничиваются от их универсального горизонта, а только идентифицируются как возможности в виду этого априори преднаброанного горизонта, то есть в направлении связуемости.

Литература:

1. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
2. Хайдеггер М. О существе основания // Философия в поисках онтологии. Сборник трудов Самарской гуманитарной академии. Вып. 5. Самара, 1998. С. 78–130.
3. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. Мир — конечность — одиночество. СПб., 2013.
4. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001.
5. Heidegger M. Gesamtausgabe. II. Abteilung. Bd. 26. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt a. M., 1978.
6. Heidegger M. Gesamtausgabe. II. Abteilung. Bd. 27. *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt a. M., 1996.