

art&cult

арткульт

Российский государственный гуманитарный университет / Факультет истории искусства

№3 (3-2011)

Н.И. Ищенко

ПОНИМАНИЕ ПРОСТРАНСТВА ПРИСУТСТВИЯ М.ХАЙДЕГГЕРОМ: К ОНТОЛОГИИ ВЫРАЗИТЕЛЬНОСТИ

Статья посвящена пониманию пространства в философии М. Хайдеггера, которое оказывается не просто концептуализацией бытия или познания, но разбиением пространства на структуры опыта, такие как плоскость, выражение, описание – с которыми соотносятся эстетические дескрипции. Таким образом, оказывается, что хайдеггеровское понимание пространства далеко ушло от феноменологического, и представляет собой важную попытку нового обоснования эстетики и художественной практики.

Ключевые слова: Хайдеггер, экзистенциальная аналитика, онтология, пространственность, восприятие.

The article is dedicated to Heidegger's understanding of spatiality. It isn't reconceptualized ontology or cognitive modeling, but recovering of experience structures, closer to aesthetic descriptions, as dimension, expression, narration of the space. Heidegger's conception of spatiality is rupture with phenomenology, and it pretends to base aesthetics and artistic practice both on complex notion of a priori experience of spatial relations.

Keywords: Heidegger, Dasein-analysis, ontology, spatiality, intellectual reception.

Ищенко Н.И. – кандидат философских наук, доцент философского факультета НИУ ВШЭ. E-mail: ijnatalie@yandex.ru.

Под повторением какой-либо проблемы мы понимаем открытие ее изначальных, скрытых возможностей, благодаря разработке которых она видоизменяется и таким образом только и сохраняется в своем содержании¹.

М. Хайдеггер.

Исследование, которое М. Хайдеггер называет «экзистенциальной аналитикой» или «аналитикой Dasein»,² касается разработки конкретных структур человеческого понимания бытия (Seinsverständnis) и было задумано Хайдеггером как «подготовительное» в целях постановки более общего

¹ М. Heidegger *Kant und das Problem der Metaphysik*. Fr.a.M., 1934. S. 195.

² М. Heidegger *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, S. 13, 45, 130, 139, 200, 303, 334 u.a.

вопроса – вопроса о бытии, – но не в его традиционном облике как вопроса о сущем в его бытии, а как исконного или, по выражению Хайдеггера, *фундаментально-онтологического* вопроса – вопроса о бытии *как таковом*, вопроса о *смысле* бытия. Поэтому тему экзистенциальной аналитики Dasein, рассмотренную в онтологическом аспекте, можно охарактеризовать как тему принципиально нового понимания традиционных проблем метафизики, в частности, проблемы бытия, которая, трансформируясь в философии Хайдеггера в проблему *смысла* бытия (а точнее, смысла вопросов о бытии), перестает выглядеть как задача естествознания и вообще наук об «объективной реальности», редуцируясь к экспликации Я (терминологически обозначаемому Хайдеггером как Dasein) в отношении к собственному бытию, развертываемому и раскрываемому в поле предметных феноменов. Постановка этой темы в работах Хайдеггера, явившаяся со своей стороны непосредственным отражением тех процессов, которые происходили в западноевропейском философском мышлении в начале 20 века, свидетельствовала о глубоком переосмыслении автором традиционных представлений о предмете и задачах метафизического знания и означала возникновение новой формы метафизики – *фундаментальной онтологии*. Таким образом, для того чтобы раскрыть тему данной работы, то есть представить экзистенциальную аналитику Dasein как фундаментальную онтологию, необходимо, прежде всего, ответить на вопрос: в силу каких причин Хайдеггер оказывается перед необходимостью создания новой формы онтологии и почему он называет ее фундаментальной? Итак, обратимся к анализу общих категориально-методологических предпосылок фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, понимание которых необходимо для характеристики его экзистенциально-аналитического исследования в онтологическом аспекте.

Как известно, на рубеже 19-20 вв. и в первые десятилетия нашего столетия в западной философии происходили особенно интенсивные процессы, связанные с поисками новых форм и парадигм философствования. Эти процессы были вызваны существенными изменениями, происшедшими в практической жизнедеятельности и духовном опыте западноевропейской культуры и свидетельствовали, главным образом, о необходимости преодоления метафизического объективизма классической философии и обоснования нового понимания характера и задач философского знания: лишаясь ореола «чистой научности» или, по меньшей мере, «позитивности», это знание превращалось из методологического, идущего от понимания человека к основаниям мира, в мировоззренческое, прокладывающее путь от исследования мира к пониманию самого человека. Немецкий философ Эдмунд

Гуссерль, чутко уловивший это движение западной философской мысли, в своей работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» писал о том, что европейский человек, сформированный в «культуре идей», представляющий собою бесконечное самоконструирование, «бесконечный горизонт», оказался в тупике «объективизма», ограниченности и детерминированности «внешним» в ситуации отчуждения. В этом, по мнению Гуссерля, заключается «кризис европейского человечества». Выход, с его точки зрения, альтернативен: либо продолжение отчуждения от собственного смысла – и распад; либо – преодоление обесмысливающей человеческую жизнь объективизма и натурализма.³ Но уже к концу первой четверти 20 века позиции метафизики и онтологии начали казаться многим философам успешно реформированными: «Разве католические философы, – разъясняет причины такой уверенности Н.В. Мотрошилова, – в 19 в. не основательно потрудились над реконструкцией аристотелевской и томистской метафизики? Разве неогегельянцы и неокантианцы в 19-20 вв. не проделали, вслед за Кантом и Гегелем, путь от критики метафизики и онтологии к их специфическому реформированию и возрождению? И разве начавший с «логицизма» Гуссерль не создал в 20-х годах широкий проект феноменологии как онтологии?»⁴ Однако позиция Хайдеггера по этому поводу была принципиально иной: «... хотя наше время и приписывает себе прогресс в новом утверждении метафизики, – писал Хайдеггер в *Бытии и Времени*, – все же вопрос о бытии остается сегодня предан забвению».⁵ Основательно усвоивший традиции западноевропейской метафизики, в частности, традиции онтологии, Хайдеггер предъявляет им неожиданный и строгий счет: все реформаторские попытки Хайдеггер считает такими же несостоятельными с точки зрения преодоления их объективистской направленности, как и классическую метафизику-онтологию. Ибо «бытие» во всех этих случаях мыслится как предельно широкая и отчужденная от индивида категория, как «бытие вообще», вопреки, казалось бы, зафиксированному трансценденталистской традицией, но так и непонятому факту: только через человеческое бытие, понимаемое Хайдеггером как бытие-сознание, бытие как таковое может стать помысленным, может стать проблемой.

³ Husserl E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*.// Husserliana. Bd. VI. S. 338-348.

⁴ Мотрошилова Н. В. *Драма жизни, идей и грехопадения Мартина Хайдеггера* // Философия М. Хайдеггера и современность. М., 1991. Стр. 16.

⁵ *Sein und Zeit*, S. 2.

Аргументируя свою позицию, Хайдеггер прежде всего критикует исходные методологические установки традиционной метафизики. Он обращает внимание на то, что для традиционного метафизического мышления решающим значением обладает тезис о восприятии, согласно которому воспринимаемое мыслится как находящийся перед нами воспринимаемый предмет, как присутствующее или сущее в его бытии. Хайдеггер трактует эту установку не как субъективную позицию (в отличие от традиционного понимания), а выводит ее из положения о том, что бытие представляется как *сущее*, как наличествующее в его наличии. Осмыслением этой *естественной установки* и должна, с точки зрения Хайдеггера, прежде всего заняться философия: «основываясь на представлении - ре-презентации ... это мышление имеет давнее происхождение, - пишет Хайдеггер. - Оно скрывается в невзрачном событии: в начале истории Западной Европы бытие сущего явилось для всего ее течения как наличность, как присутствие. Это явление бытия как присутствие присутствующего само и есть начало западноевропейской истории, если, конечно, мы представляем историю не как одни только происшествия, а мыслим ее прежде всего в соответствии с тем, что с самого начала послано через историю и господствует во всем происходящем».⁶ Противопоставляя традиционному пониманию предмета метафизического знания собственное, Хайдеггер говорит о том, что темой онтологического спрашивания (как это представлено во §2 Введения «*Бытия и Времени*») должно стать не бытие сущего, а *смысл* самого бытия. "Онтология", пишет Хайдеггер, это только название для вопроса о бытии сущего. Классическая онтология ищет "априорное условие возможности" наук, "которые исследуют сущее как так-то и так-то сущее и движутся при этом уже в каком-то определенном понимании бытия". Вопрос о бытии, напротив, направлен "на условие устройства онтологии самой по себе, обуславливающей онтически⁷ науки и их фундирующей". Итак, "вопрос о бытии" касается не различных областей бытия сущего и разнообразных способов характеристики бытия вообще, а единства "бытия" в этом разнообразии, *смысла* бытия.⁸ Онтология как вопрос о бытии сущего остается, с точки зрения Хайдеггера, "наивной и неясной", даже "по существу слепой и

⁶ М. Хайдеггер *Что значит мыслить? // Разговор на проселочной дороге* М., 1991, стр. 139.

⁷ То есть науки, характеризующиеся эмпирическим содержанием.

⁸ Очень точно разъясняет специфику предмета хайдеггеровского вопроса о бытии Ж. Делёз: «Главное в однозначности не то, что бытие выражается одним единственным смыслом. Главное, что оно выражается в одном и том же смысле во всех различиях индивидуации или присущей ей модальностям. Бытие одинаково во всех своих модальностях, но последние не одинаковы». // Ж. Делёз *Различие и повторение*. Спб, 1998, стр. 54.

искажающей ее собственное намерение", если она не проблематизирует основание, на котором стоит – смысл бытия как такового, – и тем самым не основывается "фундаментальной онтологией". И потому онтологию ("учение о категориях") как "генеалогию различных возможных способов бытия" должна предварять *фундаментальная* онтология, как вопрос о том, "что же мы, собственно, под этим выражением *бытие* имеем в виду"⁹. Поэтому во введении к *Бытию и Времени* дается "Экспозиция вопроса о смысле бытия". В §1 говорится, что определение бытия настолько затруднительно, что уже начиная с Платона, оно отождествляется с каким-либо сущим – единым, благом, наличным бытием, предметами, субстанцией, трансценденцией и т.п. В результате бытие оказывается забытым: представленное человеческой мыслью, оно как бы «отворачивается» само от себя. Хайдеггер же, противопоставляя такому пониманию бытия онтологическое различие бытия и сущего, т.е. формулируя вопрос о *смысле* бытия, связывает этот вопрос со способом человеческого бытия, формализуемом в структуре экзистенции, и утверждает, что бытие – это *горизонт*, внутри которого встречается сущее.

Для того, чтобы понять как Хайдеггер приходит к такому выводу, обратимся к первой фразе *Бытия и Времени*: «Сегодня вопрос о бытии предан забвению». Эта фраза свидетельствует о том, что отказываясь от мыслительных парадигм традиционной философии, понимаемой в духе рационализма Нового времени, то есть отказываясь от тезиса о мышлении как первоистине (или приоритета принципа *Cogito*), Хайдеггер обращается к иной, новой философии, которая исходит из постановки вопроса о бытии – как вопроса, преданного забвению (во всяком случае, важным моментом является то, что проблема бытия сохраняется в виде вопроса или, точнее, сохраняется в трактовке термина «вопрос», который соотносится с Я). Хайдеггер не случайно не ограничивается констатацией того факта, что забвению было предано бытие, но в первую очередь обращает внимание на то, что забвению предан *вопрос* о бытии. Смысл хайдеггеровского обращения к анализу именно *структуры* вопроса о бытии становится понятен в контексте полемики с картезианской традицией. Согласно Хайдеггеру, исследование вопроса как такового предполагает *отвержение* приоритета позиции «Я» (утверждения «Я» в качестве *Cogito*). В вопросе как таковом выражается не чувство неуверенности или сомнения, которых мы больше не найдем в *Cogito* (такой ракурс исследования все еще носит эпистемологический характер), а ставит-

⁹ *Sein und Zeit*, S. 11.

ся под сомнение сама *модель уверенности*, на которой основано картезианское Cogito. Таким образом, структура вопроса определяется не состоянием неуверенности или сомнения вопрошающего, а тем обстоятельством, что вопрос как акт вопрошания уже *регулируется* тем, о чем спрашивают: тем «нечто», пониманием чего субъект, с одной стороны, уже обладает, но, с другой стороны, понимание чего недостаточно. На этом основании и ставится вопрос¹⁰: «Любое вопрошание есть поиск, – пишет Хайдеггер. – Любой поиск, если говорить о том, что исследуется, уже заранее руководствуется искомым.»¹¹ Или (если говорить применительно к вопросу о бытии), задавая вопрос о бытии, мы уже в вопрошании руководствуемся бытием. Именно этот тезис будет развивать Хайдеггер в качестве основного аргумента, критикуя позицию теоретического субъекта и, как следствие, субъективистского (традиционного) представления о бытии.

Согласно Хайдеггеру, мы всегда уже обладаем *определённым* пониманием бытия. Мы не знаем, что есть бытие, но когда мы спрашиваем о бытии, мы уже придерживаемся определённого понимания глагола «есть», причем специально не анализируем, что означает это «есть». «Нам даже не известен горизонт, из которого мы должны схватить и зафиксировать смысл, – пишет Хайдеггер. – Это усредненное и смутное понимание бытия есть факт».¹² Для Хайдеггера важно прежде всего зафиксировать *факт наличия* искомого (смысла бытия), для того, чтобы проблематизировать *горизонт*, в котором этот смысл понимается. Хайдеггер полагает, что путь к обнаружению этого горизонта связан с анализом *формальных* моментов вопроса о бытии, поскольку *содержание*¹³ понятия бытия многозначно. В результате этого анализа Хайдеггер приходит к следующим определениям: 1) то, о чем спрашивается, – это *бытие* (Gefragtes); 2) то, что (вы)спрашивается, – это *смысл* бытия (Erfragtes); 3) тем же, что опрашивается (или допрашивается) в вопросе о бытии (Befragtes), является, с точки зрения Хайдеггера, *сущее*. Несмотря на то, что бытие как спрошенное и смысл бытия как выпрошенное требуют своего *собственного* способа обнаружения и своей собственной

¹⁰ Хайдеггер пишет: "В направленности спрашивания заложено ... непосредственно имеющееся как цель (das Intendierte) то, что спрашивается, то, на основании чего спрашивание достигает цели."//*Sein und Zeit*, S. 5.

¹¹ *Sein und Zeit*, S. 5.

¹² *Ibid.*, 9.

¹³ Традиционное понимание понятия бытия раскрывается, по Хайдеггеру, в следующих определениях: «наиболее общее» понятие, «неопределимое» и «само собой разумеющееся – в виде глагола-связки «есть»».

осмысленности (которые существенно отличаются от способов осмысления *сущего*), именно *сущее*, по мысли Хайдеггера, должно рассматриваться в качестве опрашиваемого, поскольку бытие – это всегда бытие *сущего*. Вопрос, таким образом, заключается в том, какое именно *сущее* должно быть рассмотрено в качестве опрашиваемого, ибо сущим или существующим можно назвать «многое в различном смысле».

Для Хайдеггера очевидно, что это есть *сущее*, которое обладает конститутивными¹⁴ элементами вопрошания: «Иметь в виду, намереваться, понимать, выбирать, соглашаться – все эти определения конституированы для любого вопроса и, стало быть, для способов бытия определенного существующего, каковым мы, вопрошающие, сами являемся».¹⁵ Согласно Хайдеггеру, если вопрос о бытии поставлен корректно, то тема «предпочтительного» смысла снимается: в различных аспектах вопрошания раскрывается предметный горизонт *особого сущего*, которое способно вопрошать, того, чье бытие состоит именно *в вопрошании о бытии* – в конечном счете в своем собственном бытии. Следовательно, для того, чтобы получить «доступ» к бытию, необходимо, согласно Хайдеггеру, прояснить существование вопрошающего, для обозначения которого Хайдеггер употребляет термин *Dasein*.

Итак, бытие становится доступным только через *Dasein*, но в то же время вопрошающее о бытии *сущее* должно быть само определено в своем бытии. Тем не менее, Хайдеггер отрицает наличие «логического круга», поскольку «*сущее* в своем бытии может быть определено без того, чтобы при этом уже было в распоряжении эксплицитное понятие бытия».¹⁶ Это означает, что бытие «нас самих» уже определено без того, чтобы мы имели в распоря-

¹⁴ По замечанию одного из отечественных исследователей творчества Хайдеггера, П. П. Гайденко, «Хайдеггер употребляет понятие «конституирование» в том же смысле, что и Гуссерль». При этом она обращает внимание на то, что для Хайдеггера, так же как и для Гуссерля, «конституирование не есть ни описание [предметности – Н.И.], ни конструирование», а представляет собой «конструктивное описание или дескриптивную конструкцию». Разъясняя специфику конституирования как элемента онтологического познания, П. П. Гайденко пишет о том, что «в отличие от онтического познания, где дескрипция и конструкция суть противоположные деятельности, где разделены и противопоставлены пассивность и активность, зависимость от предмета и произвол в отношении к нему, созерцание и действие, в онтологическом познании они совпадают, но при этом предмет, с которым имеет дело познающий, – это уже не эмпирический предмет, не вещь ... а бытийный смысл предмета, его горизонт, или, как говорит иногда сам Гуссерль, его [предмета] трансценденция». // П. П. Гайденко *Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистская концепция трансценденции // Современный экзистенциализм*. М., 1966. Стр. 93-94.

¹⁵ *Sein und Zeit*, S. 7.

жении эксплицитное понятие смысла бытия: Dasein «заранее» «принимает во внимание» бытие, и в этом «внимании» предварительно артикулируется предданное сущее в своем бытии». ¹⁷ «Это руководящее внимание к бытию произрастает из усредненного понимания бытия, которым мы уже всегда обладаем и которое в конечном счете принадлежит к сущностному строению самого Dasein». ¹⁸ «Не признавая наличия круга в доказательстве, – пишет В.И. Молчанов, – Хайдеггер предпочитает говорить о «достопримечательной возвратной или предварительной отнесенности» спрошенного (бытия) к вопрошанию как модусу бытия сущего». ¹⁹ И поскольку такая «отнесенность» составляет смысл вопроса о бытии, это, с точки зрения Хайдеггера, означает только то, что «сущее, обладающее характером Dasein, имеет *отношение* – и, возможно, даже *исключительное* – к самому вопросу о бытии». ²⁰

Суть этого отношения Хайдеггер выражает в своем знаменитом определении, согласно которому «онтическое отличие Dasein состоит в том, что оно есть онтологически». ²¹ Если говорить менее «загадочно», это означает, что «понимание [собственного] бытия *само* является определяющим для бытия Dasein». ²² Онтология как знание, обусловленное человеческой *практикой*, не может не содержать в самой своей структуре (и именно в качестве момента, определяющего эту структуру в самом главном) *способ бытия самого человека*, Dasein. Онтология (равно как и наука, и другие области человеческой деятельности) сама есть *способ* человеческого бытия. Поэтому *самопостижение* человека (которое достигается, в частности, в понимании того, что онтология есть способ бытия Dasein) оказывается вместе с тем *самоопределением*, самодетерминацией человека. И потому способность человека задавать вопрос о собственном бытии, или, иначе, в своем бытии «вести речь о *самом* этом бытии», есть его главная, приоритетная «содержательная» или «онтическая» характеристика. Только благодаря этой способности как особому способу существования, выражающему *выделенность* человеческого существова-

¹⁶ *Sein und Zeit*, S. 7.

¹⁷ *Ibid.*, 8.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Молчанов В. И. *Время и сознание. Критика феноменологической философии*. М., 1988, стр. 93.

²⁰ *Sein und Zeit.*, S. 9.

²¹ *Ibid.*, 12.

²² *Ibid.*, 12.

ния из всех других видов существования или видов сущего, человек может тематизировать вопрос о самом бытии.

Этот особый способ существования Хайдеггер характеризует как «само бытие, к которому Dasein [человек как «Я»] так или иначе может относиться и всегда каким-либо образом *относится*» и называет его *экзистенцией*. «Dasein, – пишет Хайдеггер, – всегда понимает себя самое из своей экзистенции, возможности самого себя быть самим собой или не быть самим собой»²³. Другими словами, человек понимает самого себя не иначе, как исходя из собственной экзистенции, здесь открывает он собственную способность быть самим собою или не быть самим собою. Вот почему Хайдеггер говорит о том, что в экзистенции Dasein раскрывается его сущность²⁴. Поэтому в меру того, насколько экзистенция определяет Dasein (т.е. насколько конкретные условия жизни формируют человека), онтологическая аналитика требует предварительного исследования экзистенциальности или жизненного поведения человека.

В свою очередь цель экзистенциальной аналитики состоит, по мысли Хайдеггера, в том, чтобы обнаружить горизонт, в котором бытие вообще может быть понято как бытие (§5). Это обнаружение осуществляется в следующих моментах: фундаментальной структурой Dasein в ее повседневности и заурядности показывается бытие-в-мире (das In-der-Welt-sein), бытие-в-смысловых/знаковых-взаимосвязях (das In-einem-Bedeutsamkeitszusammenhang-sein); далее оказывается, что это бытие в мире по сути своей временно (zeitlich) и исторично (geschichtlich). Исходя из временности Dasein, далее должно быть понято время, то, как оно принадлежит к смыслу бытия, то есть определяет тот горизонт, в котором

²³ Ibid; Понимая «экзистенцию» как способ бытия (а не как бытие в смысле наличности или «что» предмета), т.е. трактуя ее как несубстанциальное бытие, Хайдеггер предполагает в качестве такого способа бытия бытие человека в качестве его *возможности*, что, в свою очередь, и обуславливает различные характеристики человеческого бытия как того или иного экзистенциального *выбора* человека. Хайдеггер пишет: «Сущее, для которого в его бытии речь идет о самом этом бытии, относится к своему бытию как к своей самой сокровенной возможности»//*Sein und Zeit*, S. 42.

²⁴ Ibid., 12, 42; С точки зрения Р.М. Габитовой, в хайдеггеровской трактовке человеческой сущности выражается своеобразие его «экзистенциальной аналитики»: «Но если, по Хайдеггеру, – отмечает Р.М. Габитова, – сущность человека находится в его бытии, а бытие заключается в возможности, то сущностью человека является его возможность. Человек есть то, чем он может стать. В таком понимании сущности человека (и его бытия) заключается ... своеобразие «экзистенциальной аналитики» человека по сравнению, например, с антропологией, психологией, биологией.»// Р.М. Габитова *Человек и общество в немецком экзистенциализме*. М., 1972, стр. 31.

бытие понимается как бытие. Время, по Хайдеггеру, должно выступать не "критерием разведения регионов бытия", а должно быть показано как относящееся к смыслу самого бытия. Должно быть показано "то, что (и как) в феномене времени укоренена центральная проблематика любой онтологии"²⁵.

Характеризуя хайдеггеровскую экзистенциальную аналитику Dasein, следует отметить, что, рассмотренная с историко-философской точки зрения, она представляет собой большой интерес прежде всего в силу своей оригинальности. Эта оригинальность заключается в том, что, определяя вопрос экзистенции как онтический (поскольку конкретный выбор экзистенцией своих возможностей осуществляется независимо и вне философского размышления), Хайдеггер ставит своей целью разъяснить не природу экзистенции, а то, что «конституирует экзистенция», или, иначе говоря, способ бытия Dasein, соответствующий его *тому или иному* выбору. Такое понимание задачи экзистенциального анализа, в свою очередь, обусловлено тем, что хайдеггеровская интерпретация экзистенции, во-первых, является не «экзистенциалистской», а *онтологической*²⁶, а во-вторых, характеризуется применением *феноменологического* метода. Стремясь преодолеть узкие рамки теоретического субъекта и следуя в этом отношении установкам немецкого иррационализма (и в частности, философии жизни), а также философии датского мыслителя Сёрена Кьеркегора, у которого он заимствует понятие экзистенции, Хайдеггер обращает внимание на то, что человеческая субъективность есть совершенно *особым* образом: она никогда по своей сути не схватываема как предмет познания и в этом смысле не конструируется, а *сама* есть бытийное условие всякого конструирования. Человеческая

²⁵ Ibid., 18.

²⁶ В конце 19 - начале 20 в. после известного падения интереса к онтологии как самостоятельной дисциплине философы вновь обращаются к онтологической проблематике: в различных течениях западной философии, и прежде всего, в немецком иррационализме, наблюдается усиливающаяся тенденция к *онтологизации* субъективного, причем не только познавательных, но и эмоциональных структур субъективности, при этом само субъективное бытие рассматривается как бытие историческое. Иными словами, на рубеже 19 - 20 в. существенные изменения претерпевает само представление о субъекте философского познания: теряя свои важнейшие характеристики вечности, общезначимости и объективности, он превращается в существующий, т.е. проблемы философского познания начинают ставиться применительно к историческому, конкретному, временному существованию субъекта. В итоге теоретический субъект превращается в онтологический: на место анализа сознания (как это имело место в кантовской гносеологии, а затем, в гуссерлевой феноменологии) встает анализ «бытия-сознания», понимаемого как экзистенция и рассматриваемого в неразрывной связи с миром. Таким образом, объявляя исходной реальностью философского анализа экзистенцию (фактическое человеческое существование), Хайдеггер, в отличие от Гуссерля, продолжает традиции немецкого иррационализма. И в этом смысле можно сказать, что «если Гуссерль подвергает критике объективизм, то Хайдеггер сосредотачивает свои усилия на критике субъективизма» (В.И. Молчанов *Философия Хайдеггера и проблема сознания* // Философия М. Хайдеггера и современность. М., 1991. Стр. 159.)

субъективность понимается им как реальность, которая «присутствует» в любых человеческих актах, но неотделима от них, «участвует» в создании любого продукта человеческой деятельности, но *не сводима* к ним; это всегда *возможность*, не исчерпываемая никакой мыслимой реализацией, это *открытость* к любой форме и способу существования, но не заданная и не определяемая ими. Хайдеггер поясняет, что его философия есть попытка помыслить наше бытие «до» его выражения в различных формах деятельности и мышления, т.е. «до» того, как наше мышление отлилось, скажем, в формы логики, этики, физики и т.п.²⁷, и, если продолжить, «до» того, как человек стал субъектом, а мир предстал перед ним как объект. Поэтому, утверждая что в экзистенции раскрывается сущность Dasein, Хайдеггер называет экзистенцией именно *бытие* Dasein²⁸. Однако в отличие, например, от Кьеркегора, с экзистенцией у Хайдеггера связываются не переживания, настроения, тревоги, страхи и заботы, а ее априорные онтологические структуры – экзистенциалы. Такой подход Хайдеггера к анализу человеческого бытия обусловлен влиянием феноменологической философии. Так, Хайдеггер полагает, что методом экспликации смысла бытия должна быть феноменология, которая для него так же, как и для Гуссерля, означает «первичное понятие метода»²⁹. И поскольку понятие метода характеризует «не предметное *что* объектов философского исследования, но *как* этих объектов»³⁰, то человеческое существование (как единственная возможность доступа к тому, что должно стать темой онтологии) должно быть раскрыто именно с точки зрения *способа* его бытия: «Сущностное определение этого сущего [Dasein], – пишет Хайдеггер, – не может быть определено посредством указания на его предметное *что*»³¹. Поэтому, рассматривая Dasein с точки зрения его бытия, Хайдеггер пытается обнаружить именно *структуры* экзистенции – *экзистенциалы*, которые он отличает от *категорий*, понимаемых им, в свою очередь, как определения бытия сущего, не имеющего характера Dasein³². Экзистенциальная (existenziale) аналитика, с точки зрения Хайдеггера, должна (онтологически) обнаружить бытийные структуры экзистенции; этим

²⁷ Heidegger M. *Platons Lehre von der Wahrheit*. Bern, 1947, S. 105, 109, 110.

²⁸ *Sein und Zeit*, S. 12, 42.

²⁹ *Ibid.*, 27.

³⁰ *Ibid.*, 27.

³¹ *Ibid.*, 12.

³² *Ibid.*, 44.

она отличается от экзистенциалистского (*existenzielles*) понимания, которое не обращено (или не отдает преимущества) к формальным структурам, а занято тем, чтобы конкретный вопрос экзистенции "прояснить через само экзистирование". Этот вопрос – вопрос о том, выбирает ли экзистенция себя в ее конкретных возможностях или "упускает", может быть решен только самим соответствующим *Dasein*; это, считает Хайдеггер, не "онтологический", а "онтический" случай³³. Таким образом, в хайдеггеровской трактовке экзистенции, с одной стороны, преодолевается психологизм, который Хайдеггер, вслед за Гуссерлем, считает источником релятивизма, разрушающего всякое знание, а с другой – субъективные психические переживания человека, его эмоции, обретают статус онтологических элементов, априорных элементов самого «бытия», называемых ими его экзистенциалами (модусами)³⁴.

Хайдеггеровское понятие экзистенции отличается также от аналогов (например, у Кьеркегора) – тем, что основывается не на индивидуальном, а на *совместном* существовании, т.е. имеет не только временной, но и *пространственный* характер, поскольку *Dasein* переводится как вот-, здесь- или тут- бытие, то есть означает как современность, так и совместность бытия. В этой связи важно подчеркнуть, что Хайдеггер активно пользуется не только понятием *Dasein*, но и понятием *Zu-Sein*, а также *Mit-Sein*. Вводя понятие *Mit-Sein*, Хайдеггер преодолевает как объективистские, так и субъективистские интерпретации бытия. Модус бытия экзистенции определяется через отношение с другими – вещами, миром, людьми. Субъект в этом смысле не обладает какими-то фиксированными субстанциональными характеристиками³⁵. С другой стороны, хотя экзистенция и не обладает какими-либо фиксированными свойствами, она не произвольна: экзистенция, по Хайдеггеру, существует способом «бытия-в-мире». Введение Хайдеггером этого понятия, связанного с пространственными аналогиями, свидетельствовало о преодолении пространственно-категориального подхода к миру: понятие пространства выступает способом конституирования бытия, а пространственные характеристики рядоположности, отношения, взаимосвязи вещей представляются как «встреча». Мир как место встречи и есть

³³ Ibid., 44.

³⁴ Так, например, там, где Кьеркегор обнаруживал конкретные человеческие переживания, а Гуссерль, согласно теоретико-гносеологической традиции в философии, искал познавательную структуру «чистого сознания», там Хайдеггер находит кьеркегоровские категории в качестве априорных структурных элементов бытия человека, «бытия-сознания».

³⁵ Это обстоятельство было глубоко раскрыто М. Шелером в его критике классического определения человека; несомненно, оно повлияло на хайдеггеровское определение экзистенции как понимания, а не как бытия субъективного аффекта, переживания.

«экзистенциал» – условие возможности того, что наличествующее доступно человеку и может оказаться «в отношении» к нему. Ничто не встречается иначе, как «в-мире», а мир всегда дан в измерении «в бытии» и «к бытию» – как окружение, раскрываемое экзистирующими сущностями. Вместе с тем, акцентируя онтологический смысл Dasein, нельзя забывать его человеческой определенности. На вопрос, что есть бытие, человек, согласно Хайдеггеру, отвечает собственным существованием, которое является прежде всего исполнением или обнаружением бытия: именно человек становится субъектом, представляющим бытие как наличное, в силу своей экзистенциальной определенности.

Итак, если вопрос о бытии должен быть разработан, то именно Dasein должно быть прояснено в своем собственном бытии, поскольку именно Dasein есть то сущее, которое ставит вопрос о бытии: ведь, для того чтобы ставить вопрос о бытии, нужно уже быть. Следовательно, первым вопросом онтологии как теории бытия должен являться вопрос о том, что же такое "собственное бытие", т.е. бытие Dasein, или, говоря иными словами, вопрос о том, "в чем смысл жизни?"³⁶. И поскольку преимущество, которое Dasein имеет перед другим сущим, трояко³⁷, «то фундаментальную онтологию, из которой могут брать начало все другие онтологии, нужно искать в экзистенциальной аналитике Dasein»³⁸. С другой стороны, справедливо также и то, что экзистенциальная аналитика действительна лишь тогда, когда ей известно, что есть экзистенциальность. Она должна понимать бытийную конституцию экзистенции, а значит, уже иметь и идею бытия вообще. "И таким образом,

³⁶ В отличие, например, от Гуссерля, Хайдеггер, критикуя традиционное представление о предметах метафизического знания, делает объектом своей критики не характер самого этого знания (в частности, естественную установку сознания), но способ человеческого бытия, рассматриваемый им, в конечном счете, как единственный источник такого знания. «Важно подчеркнуть, – пишет В. И. Молчанов, – что, согласно замыслу Хайдеггера, эта критика не есть критика какого-либо определённого способа человеческого существования ... У Хайдеггера речь идет о бытии человека, которое с необходимостью приводит к «забвению бытия» // Молчанов В. И. *Время и сознание. Критика феноменологической философии*. М., 1988. Стр. 106.

³⁷ 1) Dasein имеет онтическое преимущество: от остального сущего отличается тем, что определяется отношением к бытию, экзистенцией; 2) на основании такого определенного экзистенцией бытия Dasein является онтологическим, исходя из самого себя понимающим бытие, и, таким образом, имеет "онтологическое" преимущество; 3) на основе своего бытийного понимания Dasein понимает свое собственное бытие и бытие сущего, не имеющего характера Dasein и, таким образом, является онтически-онтологическим условием всех онтологий.

³⁸ *Sein und Zeit*, S. 3.

также возможность проведения аналитики Dasein зависит от предварительной разработки вопроса о смысле бытия вообще³⁹.

Можно сказать, что это двойственное отношение и составляет реальный предмет исследования Хайдеггера: Хайдеггер обнаруживает новые возможности традиционной философии, в том смысле, что не отрицает важность теоретического субъекта как субъекта познания, а изменяет само представление о теоретическом мышлении: подлинное мышление начинает конституироваться самим вопросом – вопросом о бытии как способом бытия. Для подлинного мышления, по Хайдеггеру, нет необходимости подразумевать какую бы то ни было эпистемологическую субъективность – а лишь ту, которая задает вопрос. Мышление же, предполагающее такую субъективность, более не является центром философской проблематики, так как забытым центром, который философии надлежит восстановить, начинает выступать в философии Хайдеггера вопрос о бытии и значении бытия. Таким образом, в позиции теоретического мышления Хайдеггер видит одновременно и забвение вопроса как вопроса, и рождение мышления как *вопрошающего*. Такое мышление, содержащееся в вопросе, не может пониматься как один из аспектов, характеризующих теоретическое Я. Оно полагается как *само бытие*, для которого вопрошание о бытии и есть бытие⁴⁰. Поэтому, согласно Хайдеггеру, именно способы бытия *спрашивающего* определяют суть бытия сущего. Итак, Я как «Я есть», а не Я как «я мыслю», становится предметом исследования Хайдеггера. Чтобы адекватным образом сформулировать вопрос о бытии, нам необходимо взвалить на себя бремя существующего сущего (ein Seiendes): «Позиция этого вопроса как способа бытия существующего сама по себе главным образом определена объектом, о котором мы осведомляемся, имея в виду этого существующего, то есть бытием. Этот существующий, какими мы сами являемся, который в силу своего бытия наряду с другими вещами обладает способностью задавать вопросы, будет обозначен нами как тут-бытие (Dasein)»⁴¹. Однако, несмотря на то, что противостояние теоретическому мышлению становится все менее

³⁹ Ibid., 13.

⁴⁰ Пытаясь вычлнить и прояснить априорную сферу субъективности, Хайдеггер, в отличие от Гуссерля, рассматривает ее не как предмет *познания* – т.е. теоретически, а как *бытийную* основу субъекта, т.е. как «практический» предмет. «Если, – объясняет причины новизны такого подхода В. И. Молчанов – философию Хайдеггера... рассматривать не только как учение, составляющее один из ... фундаментальных вариантов феноменологии, но и как учение, сосредоточившее в себе все основные проблемы современного мышления, то философия Хайдеггера предстает уже под другим углом интерпретации – как борьба против субъективизма, в которой вместе с гносеологическим субъектом и противопоставлением субъекта и объекта исчезает проблема сознания.»// Молчанов В. И. Философия М. Хайдеггера и проблема сознания. Стр. 157.

напряженным по мере того, как вопрос о Dasein обретает определенный приоритет в вопросе о бытии, тем не менее, этот приоритет (который ведет к стольким недоразумениям и, прежде всего, к антропологической интерпретации *Бытия и Времени*), остается все же приоритетом *онтическим*, смешанным с *онтологическим* приоритетом вопроса о бытии. И потому можно утверждать, что именно это отношение онтического и онтологического и есть источник новой философии М. Хайдеггера как *фундаментальной* онтологии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Гайденко П.П. Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистская концепция трансценденции // Современный экзистенциализм. М., 1966.

Габитова Р.М. Человек и общество в немецком экзистенциализме. М., 1972.

Делез Ж. Различие и повторение. Спб, 1998.

Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1988.

Молчанов В.И. Философия Хайдеггера и проблема сознания // Философия М. Хайдеггера и современность. М., 1991.

Мотрошилова Н.В. Драма жизни, идей и грехопадения Мартина Хайдеггера // Философия М. Хайдеггера и современность. М., 1991.

Хайдеггер М. Что значит мыслить? // Разговор на проселочной дороге М., 1991.

Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Fr.a.M., 1934.

Heidegger M. Platons Lehre von der Wahrheit. Bern, 1947.

Heidegger M. Sein und Zeit, Tübingen 1993.

Husserl E. Die Krisis der europdischen Wissenschaften und die transzendentale Phдnomenologie // Husserliana. Bd. VI. S. 338-348.

⁴¹ *Sein und Zeit*, 7.