

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

УДК 165.0

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ В ПОИСКАХ БЫТИЯ: ОПЫТ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА

А.А. Шестаков

ФГБОУ ВПО «Самарский государственный архитектурно-строительный университет», г. Самара

Работа посвящена осмыслению предпосылочного контекста познания в онтологической версии теории познания. Прослеживая процесс изживания гносеологической наивности в философском сознании Запада, автор особое внимание обращает на переосмысление структуры трансцендентальной субъективности. Опираясь на фундаментальную онтологию Хайдеггера, автор демонстрирует, как познающий субъект получает истолкование в виде целостности сознательной жизни человека.

Ключевые слова: онтологическая стратегия осмысления познания, субъектно-гуманистическая модель познания, предпосылки познания.

Исходным пунктом эволюции представлений Мартина Хайдеггера в области теории познания являются итоги осмысления им развития европейского гуманизма. Мыслитель выступает против традиционного гуманизма, видя в нем аналитическую позицию, которая переносит все ценности и значащие характеристики в самого человека, и, взяв последнего уже в качестве масштаба, интерпретирует все существующее. Справедливо характеризуя новоевропейскую философскую традицию как «метафизику самосознания», автор книги «Бытие и время» подчеркивает, что свойственные данной аналитической парадигме идеи «чистого Я» и «сознания вообще» так мало содержат а priori действительной «субъективности», что «перешагивают онтологический характер фактичности и бытийственной конституции Dasein, иначе говоря, они его вообще не видят» [1, s. 303]. Такие представления предшествующей философской традиции, уже полагающие «человека как человека», Хайдеггер называет «морально-эстетической антропологией» [там же, s. 223]. Многие страницы «Бытия и времени» посвящены скрупулезному анализу исторических форм гуманизма. В итоге мыслитель приходит к заключению, что философско-теоретические позиции от Римской республики до Сартра сходны в одном – признании человека как *animal rationale*, иными словами, в рационалистической трактовке человеческой сущности. Однако такое определение, по убеждению самого Хайдеггера, отнюдь не является полным, поскольку не касается «подлинного достоинства человека» [там же, s. 330].

Развивая эту общую констанцию, философ отмечает, что картезианская традиция лишь в определенных пределах исследует *cogitare* и совершенно без внимания оставляет *sum* [там же, s. 61]. Сам философ подводит такой итог своему экскурсу в область гуманистической проблематики: «Высшие гуманистические определения сущности человека ещё не затрагивают подлинного достоинства человека. И постольку мышление в работе “Бытие и время” против гуманизма. Но эта направленность против гуманизма отнюдь не означает, что такое мышление... защищает бесчеловечность и принижает достоинство человека. Против гуманизма оно именно потому, что гуманизм недостаточно высоко ставит “*Humanitas*” человека» [2, S. 330]. Прояснению существа вышеназванного феномена Хайдеггер придает принципиальное значение. Исходной интенцией автора в этом аналитическом прояснении является отказ от тезиса *заданности* человеческой сущности и её *бесконечности*. «Определение сущности человека не есть ответ, – констатирует во «Введении в метафизику» философ, – но является по преимуществу вопросом» [3. s. 157]. Как видим, Хайдеггера не устраивают умозрительные и сугубо антиисторические трактовки человека, именно поэтому перед философской теорией стоит задача осмыслить с принципиально иных позиций человечность («*Humanitas*») человека. Отправной точкой своего аналитического движения автор «Бытия и времени» признает трансцендентальную логику Канта, поскольку именно родоначальник немецкой классики первым отказался от редукции человеческой сущности к её традиционному метафизико-религиозному прообразу – божественной сущности или бесконечному разуму. Смысл знаменитого кантовского вопроса «Что есть человек?» заключается в том, что ответ на него необходимо искать не где-то вовне, а в анализе самой человеческой деятельности.

Подвергая критической инвентаризации исходные принципы рефлексивной философии, Хайдеггер не без оснований констатирует, что «... развитие интерпретации субъективности, исходя из самосознания», в серьезной степени затормозило саму «возможность принципиально онтологической интерпретации сущего, которое суть мы сами» [4, S. 217]. Даже самые радикальные концепции самосознания, по убеждению мыслителя, формулировали этот вопрос в существенно искаженном виде [там же, s. 218]. В этой связи даже сам кантовский субъективизм истолковывается в «Бытии и времени» как онтологически не обоснованный, поскольку родоначальник классического немецкого идеализма не дал «предварительной онтологической аналитики субъективности субъекта» [1, s. 32].

Основоположник фундаментальной онтологии убежден, что развиваемая им онтологическая стратегия осмысления когнитивного процесса позволяет достичь более высокой «разрешающей способности» философского метода и поставить на повестку дня гносеологических исследований задачу по экспликации складывающихся за рамками научно-

теоретической рациональности образований сознания, так и не вошедших в сферу аналитического представления классической рефлексивной философии, в равной степени как и в область тематизаций раннего Гуссерля. Как видим, для автора «Бытия и времени» идея беспредпосылочности, интуитивно-непосредственной данности предмета человеческому сознанию оказывается совершенно неприемлемой. Хайдеггер убежден, что Гуссерль так и оставил за рамками своего *анализа бытия сознания*. Более того, вопрос о *смысле* его *бытия* вообще выпал из поля зрения всей феноменологической теории. Итак, немецкий мыслитель видит ограниченность предыдущей философской традиции в том, что она упускала из вида бытие сознания, поскольку анализировала последнее преимущественно в гносеологическом аспекте, так и не выходя за ограниченные в данном случае рамки субъектно-объектных отношений. Мыслитель приходит к заключению, что самое когнитивное отношение носит исключительно производный характер, выступая моментом более глубокого и содержательного целого. В качестве условия дальнейших теоретико-познавательных изысканий Хайдеггер считает необходимым прояснить смысл бытия сущего, которое само может спрашивать о себе. Это сущее, по справедливому наблюдению философа, так или иначе уже было тематизировано традиционной философией (речь идет об идее «*cogito*» у Декарта, понятиях субъект, «Я», разум, дух, личность и т. п.), однако способы *бытия* указанного феномена не раскрывались, дело ограничивалось лишь поверхностными констанциями [1, s. 30].

Подведем промежуточные итоги. Существо вопроса, по мнению Хайдеггера, вовсе не в том, чтобы исходить из субъекта, но в том, как квалифицировать его бытие в качестве определяющего момента всей философской проблематики. Руководствуясь такой установкой, философ ставит перед собой задачу тематизировать сознание в качестве определенного, лишь ему только свойственного *способа бытия (Dasein)*. Названный способ бытия, выступая доминантной характеристикой человека, раскрывает его «*бытийственность*», онтологическую укорененность. Именно человек, точнее, его неповторимый субъективный мир, представленный в герменевтическом анализе как *Dasein*, является тем местом («*Da*»), в котором пребывает и концентрируется бытие [5, s. 255]. Вводя в научный оборот понятие «*Dasein*», философ имеет в виду то предметно-смысловое поле, в котором индивиду в синкретическом единстве разом дается то, что в объективной истории существует расчлененно в виде, так сказать, изначального и более позднего, определяющего и производного, «*фундирующего*» и «*фундированного*». Предлежащее индивиду смысловое поле характеризуется самим мыслителем в виде «*экзистенциальной пространственности*» [1, s. 159]. Отметим, что философ отнюдь не случайно вводит в свой категориальный арсенал термин «*Da*». Последний собственно и служит для характеристики принципиально некоординатного (т. е. *общепространственного*)

местоположения индивида. Субъект, согласно мнению Хайдеггера, есть «Здесь бытие», иными словами, не что-то сугубо одномоментное, точечное, что может быть охарактеризовано как «теперь бытие», но вобравшее в себя всю полноту переживаемой ситуации, целостность обстановки. Последовательный анализ данной проблемы дает основания предположить, что предметом аналитической рефлексии Хайдеггера выступают априорные структуры, выступающие трансцендентальным условием всех возможных эмпирических когнитивных актов. Философ, как видим, проводит рекогносцировку в доселе практически неизведанной области детерминации познания, которая имеет более изначальный и всепроникающий характер, нежели наше рефлексивно осознаваемое «Я».

Анализируя пути развития западноевропейского философского мышления, автор «Бытия и времени» приходит к неутешительному выводу, что никто из философов так и не смог выработать «естественного понятия мира»; последнее было замещено во множестве философских штудий различного рода надуманными конструкциями в виде «господствующих мировоззрений» или идеологий. Обосновывая такого рода вывод, Хайдеггер в своей концептуальной работе о Ницше называет величайшим заблуждением взгляды, согласно которым «метафизические принципы и воззрения якобы ведут к обоснованию научных познаний». Философ убежден, что «научные знания становятся возможными лишь на основе совершенно иного, более высокого и более строгого знания действительности как таковой» [6, s. 523–524]. Итак, наука и научное познание должны, по убеждению мыслителя, получить свое новое обоснование, и в качестве такого – более глубокого и всестороннего – детерминирующего фактора называется *Dasein*. «Наука вообще, – читаем по этому поводу в «Бытии и времени», – может быть определена как целостность обосновывающих связей истинных предложений. Это определение, однако, несовершенно и не затрагивает смысла науки. Науки, как человеческие деятельности, имеют способ бытия, свойственный этому существу (человеку). Это сущее мы терминологически понимаем как «*Dasein*» [1, s. 15]. Философ подчеркивает, что *Dasein* «первично по отношению ко всему остальному существу» [там же, s. 18].

Приведенный выше материал, как кажется, достаточно убедительно свидетельствует, что усилия автора «Бытия и времени» направлены на тематизацию сферы «допредикативного» эмпирического знания. И в этом смысле можно признать общими теоретические интенции феноменологии и «фундаментальной онтологии» Хайдеггера: идет поиск бытия, в рамках которого преодолевалась бы противоположность субъективного и объективного в отношениях человека к предмету, идеального и «реального» (психологического) в самом предмете, «эмпирического» и «теоретического» в структуре мышления. Философ пытается постичь действующую механику трансформации внешнего мира в основание индивидуального человеческого бытия, структуру личностных

отношений к миру. Проблема предпосылок познания в качестве нерелексивной человеком составляющей его первоначального отношения к миру получает в «фундаментальной онтологии» Хайдеггера достаточно неожиданное с точки зрения всей предшествующей рационалистической традиции разрешение в виде проблемы... *бытия (Dasein)*.

Известно, что в критической философии Кант обосновал идею принципиальной опосредованности когнитивного акта некоторым общественно сформированным представлением о предмете знания и способах его организации. Что касается непосредственно Хайдеггера, то он был убежден, что более радикально ставит заявленную еще немецким классиком проблему: «Сущее никоим образом не доступно без предшествующего понимания бытия. Это значит, что сущее, которое встречается нам, должно быть прежде всего понято в своем состоянии бытия. Такое понимание бытия сущего, такое синтетическое познание а priori является определяющим для всего опыта сущего. Это единственно возможный смысл часто неправильно понимаемого тезиса Канта, который называется коперниканским переворотом» [7, s. 55].

Зададимся вопросом: какие источники формирования и типологические характеристики Dasein – в качестве глубинной основы познавательной деятельности – видит сам мыслитель? Этот термин, во-первых, означает ощущение человеком земли, так сказать, причастность к земле – «его земле» – ставит весьма существенный акцент сам мыслитель [8, s. 86]. Основным детерминирующим фактором кристаллизации в человеке этого имманентного чувства выступает время; причем, акцентирует философ, своим образованием названный феномен обязан *фактической реальной жизненности*, а не теоретическому мышлению о бытии [1, s. 27]. Осмысление Dasein в общем временном контексте позволяет, по мнению Хайдеггера, представить предпосылки познавательной деятельности в качестве «жизненных форм», отсекая тем самым трактовку последних лишь как «априорных форм рассудка или безличной структуры интенции», которые выносят мир за скобки, что было, как известно, в особой степени свойственно кантианству [9, с. 76].

В книге «Бытие и время» имеется определение Dasein в качестве такого сущего, которое на каждом временном отрезке есть «Я сам» [1, s. 71]. Ещё более обстоятельно характеризуется данный феномен в известном «Письме о гуманизме»: «Бытие» – это не бог и не основа мира. Бытие существенно шире, чем сущее, и ближе к человеку, чем любое сущее, будь то скала, животное, произведение искусства, машина, будь то ангел или бог. Бытие – самое близкое» (2, s. 331). В уже много раз цитированном выше основном произведении Хайдеггера имеется небезынтересный в плане осмысления стоящих перед данной статьей задач момент: «Во всяком познании, высказывании, в каждом отношении к сущему, в каждом отношении к себе употребляется “бытие”... Мы всегда уже живем в некоем понимании бытия и, вместе с тем, смысл бытия

скрыт от нас» [1, с. 6]. Основываясь на таком высказывании философа, можно, думается, подойти к выводу, что через аналитику опосредующих когнитивный акт структур «Dasein» Хайдеггер, в сущности, ставит проблему предпосылок познавательной деятельности и – шире – предпосылочности всего человеческого мироотношения. Подтверждением такого вывода может служить весьма показательная выписка из работы «Бытие и время»: «... Лишь потому, что Dasein в своем бытии исторично, является онтологически возможным нечто такое, как обстоятельства, события и судьбы» [там же, с. 502]. Развивая данную тему в другой своей работе «Основные проблемы феноменологии», философ отмечает, что «мир не является суммой предлежащего наличного, он вообще не является ничем наличным. Он есть определение «Бытия – в – мире», момент структуры способа бытия Dasein. Мир есть нечто принимающее вид Dasein. Он не является наличным, как вещи, но он наличествует здесь как Da-sein, которое мы сами...» [4, с. 237]. Нетрудно установить, что приведенные выше рассуждения, констатирующие первичность Dasein перед всем остальным сущим, по своему содержанию кантианские, но с одним существенным отличием: у Хайдеггера это уже не только *когнитивная* структура трансцендентальной апперцепции, но *онтологическая* составляющая человеческого существования. Для самого философа краеугольной является мысль, что столь широко представленная в рефлексивной философской традиции идея субъекта, как бы это не казалось парадоксальным на первый взгляд, совершенно не замечает сущего, которое суть мы сами. В соответствии с таким пониманием концепция интенциональности должна быть представлена не в виде структуры, выражающей коммуникативный характер Dasein. Интенциональность, далее, мыслится Хайдеггером в виде «онтологического условия возможности всякой трансценденции» [там же, с. 91]. Философ, как видим, предпринимает настойчивые попытки заострить внимание на онтологических предпосылках производства знания. Такая постановка вопроса является в существенной степени новой в общем русле развития трансцендентальной философской традиции.

Можно обратить внимание, что при интерпретации Dasein как смысловой почвы и горизонта когнитивной активности человека Хайдеггер, по сути, встает на общую всей трансцендентальной философии позицию, исходящую из «Я» в качестве самого достоверного начала и точки отсчета в познании. Возможно, это и покажется странным, но пути освобождения от субъективизма всей трансцендентальной аргументации мыслитель видит лишь во все большем углублении в человеческую субъективность. Понятно, что решение задачи такого плана требовало соответствующей корректировки понимания и, соответственно, применения самого феноменологического метода. Если для Гуссерля, по мнению его ученика, операция «эпохе» представляла собой метод переключения феноменологического взгляда с естественной на транс-

цендентальную точку зрения, то уже самому Хайдеггеру феноменологическая редукция мыслится в виде переориентации взгляда с определенно постижения сущего на понимание бытия этого сущего. Иными словами, сам феноменологический метод превращается в нечто в серьезной степени отличное от его применения в феноменологии [там же, s. 29].

Заимствовав в феноменологии идею интенциональности, автор «Бытия и времени» находит более глубокие ее измерения: «В интенции восприятия должно уже предварительно находиться нечто вроде понимания наличности [там же, s. 99]. Как полагает сам создатель «фундаментальной онтологии», элементарному акту восприятия уже присуще определенное понимание предметности, квалифицируемое, правда, лишь в виде «очень шаткого и расплывчатого» [1, s. 8]. Изложенное выше дает основание заключить, что герменевтическая теория Хайдеггера не претендует на создание некоего нового варианта беспредпосылочной философии, наоборот, она нацеливает на экспликацию предваряющих структур понимания и тем самым находится в оппозиции к исходным установкам феноменологического метода. Далее, нельзя не видеть, что Хайдеггеру присуща своеобразная трактовка идеи трансцендентализма. В качестве трансцендентального мыслитель квалифицирует такое познание, которое выявляет возможность и характер предварительного понимания бытия, имплицитно сопутствующего познанию сущего. Вопрос ставится, как видим, не о знании, получаемом в результате анализа предметной деятельности, а о прояснении и последующей экспликации того знания, которым в той или иной степени индивид *уже обладает*, задаваясь вопросом о бытии. Философ считает, что «трансцендентальное познание исследует... не самое сущее, но возможность предварительного понимания бытия, или структуру бытия сущего» [10, s. 16]. В фундаментальной онтологии Хайдеггера феноменологический анализ, следовательно, означает такое осмысление сущего, в котором в качестве важнейшего конституирующего момента всегда включено определенное понимание бытия. В связи с этим философ отмечает, что «предположение бытия имеет характер предварительной нацеленности на бытие, в результате чего сущее, с которым мы сталкиваемся, всегда уже артикулируется в своем бытии. Эта нацеленность на бытие является по своей природе ориентирующей и проистекает из того естественного понимания бытия, в котором мы всегда пребываем и которое в конечном счете присуще самой конституции Dasein [1, s. 11].

Руководствуясь вышеизложенным, можно заключить, что предпонимание образует тот с необходимостью существующий горизонт, от которого, нельзя освободиться; устранение последнего привело бы к разрушению всего познания вообще. Существует ли такая реальность, – задается вопросом Хайдеггер, – в которой непосредственно и наиболее адекватным образом было бы заложено предпонимание? Искомой стихией, по мнению философа, выступает реальный язык, именно в нем

воплощено и явлено предпонимание. Dasein не создает эту реальность – оно само есть эта реальность. «Язык, – подчеркивает Хайдеггер в “Письме о гуманизме” – есть “дом бытия”. В его обители живет человек» [2, с. 313]. Именно герменевтический подход к языку позволяет услышать, как в последнем «говорит самое бытие».

Список литературы

1. Heidegger M. Sein und Zeit // Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Fr. a/M., 1977. Bd.2. 583 S.
2. Heidegger M. Brief über den «Humanismus» // Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Wegmarken. Fr. a/M., 1976. Bd. 9. S. 313–364.
3. Heidegger M. Einführung in die Metaphysik // Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944. Bd. 40. Fr. a/M., 1983. 234 S.
4. Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie // Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944. Fr. a/M., 1975. Bd. 24. 473 S.
5. Heidegger M. Der europäische Nihilismus. Pfullingen, 1967. 296 S.
6. Heidegger M. Nietzsche. Pfullingen, 1961. 662 S.
7. Heidegger M. Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft // Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944. Fr. a/M., 1977. Bd. 25. 436 S.
8. Heidegger M. Der Ursprung des Kunstwerkes. Stuttgart, 1965. 126 S.
9. Шестаков А.А. Мировоззренческие основания познания. Критика идеалистических концепций. Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 1988. 128 с.
10. Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Fr. a/M., 1973. 268 S.

TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY IN SEARCH OF BEING: MARTIN HEIDEGGER'S FUNDAMENTAL ONTOLOGY

A.A. Shestakov

Samara State University of Architecture and Civil Engineering, Samara

The paper is focused on the understanding of the contextual premises of knowledge in the ontological version of approach to epistemological issues. Tracing back the process of overcoming the epistemological naivety in Western philosophical thought, the author pays special attention to the strategy of revising the transcendental subjectivity's structure. Addressing Heidegger's

fundamental ontology, he reveals that the knowing subject creates interpretation on the basis of conscious integrity of human life.

Keywords: *ontological strategy of cognition interpretation, subjective-humanistic model of cognition, knowledge premises.*

Об авторе:

ШЕСТАКОВ Александр Алексеевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социально-гуманитарных наук ФГБОУ ВПО «Самарский государственный архитектурно-строительный университет», Самара. E-mail: shestakovalex@yandex.ru

Author information:

SHESTAKOV Alexandr Alexeevich – Ph.D., Prof., Chair of Social Sciences and Humanities Dept., Samara State University of Architecture and Civil Engineering, Samara. E-mail: shestakovalex@yandex.ru