

Елена Петриковская

ПОИСКИ СУБЪЕКТИВНОСТИ В НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ: ОТ КАНТА К ХАЙДЕГГЕРУ

Попробуйте дать обобщенный портрет человека, не прибегая к философскому лексикону, разработанному в немецкой культуре. Хотя вопросы антропологии сегодня вызывают острые споры и разногласия, вам трудно будет обойтись без мыслительных конструкций, разработанных в кантианстве или феноменологии, особенно при попытке создать пространство диалога между наукой, религией и философией. Даже в условиях постмодернистского разоблачения ряда метанарративов такие понятия как свобода воли, самотрансценденция, духовность, целостность, самоощущенность, открытость человека миру, жизнь, переживание, телесность и др. не потеряли свою философскую значимость.

Многие думают, что порок антропологической философии – стремление уложить человека в границы его сознания. На самом деле ее целью во все времена было освободиться от ошибок и установок узкоантропоцентричных систем. Именно на это направлены усилия выдающихся немецких философов И. Канта, Э. Гуссерля, М. Шелера, М. Хайдеггера, Э. Кассирера, Х. Плеснера.

В немецкой философии впервые была реализована задача формирования антропологии как сферы философского анализа. Для этого были соблюдены два условия: придание проблеме человека черт всеобщности и универсальности и проецирование проблемы человека на субъект-объектную оппозицию, понимание человека в качестве Я (субъекта), познающего и преобразующего мир (объект). Разделение Кантом «Я» эмпирического (знание человеком себя) и трансцендентального «Я» (обеспечивает единство сознания, ответственность) сыграло важную методологическую роль в познании человека. В построениях немецких философов игра трансцендентального и эмпирического субъекта занимает центральное место.

С нашей точки зрения, специфика конституирования философской антропологии в XX веке заключается в настойчивых усилиях по преодолению эмпиристско-натуралистической почвы антропологии. Решается вопрос о возможности постижения человеческой индивидуальности и ее онтологического статуса, отличного от способа бытия как других предметов, так и идеальных сущностей. Для обоснования возможности постижения специфической формы бытия субъективности подвергается критике натуралистическое объяснение психической жизни. «Ведь именно натуралистическое истолкование психического как естественнонаучного феномена и было причиной резкого разделения психологии и теории познания, которое отстаивали неокантианцы. Если

предпосылка этого разделения устраняется, т. е. доказывается, что познавательные акты неверно истолковывать как естественные процессы и что возможно их постижение изнутри целостной психической жизни, тогда оказывается, что теория чистого субъекта – это неоправданная идеализация, которая не может быть операционализирована в анализе познавательной деятельности, в особенности в сфере гуманитарного знания» [4, с. 21]. Представители философской антропологии XX века формулируют задачи философской психологии или антропологии: прояснение специфического статуса той реальности, которая наделена способностью спонтанного, деятельного отношения к миру, а также определение условия возможности познания реальности душевной жизни или самопознания.

Однако, как возможен прогресс в аргументации по сравнению с кантовским разделением трансцендентального и эмпирического субъекта?

В 1949 году Н. Гартман отметил, что антропология явилась реакцией на трудности, с которыми столкнулась теория познания – основная философская наука Нового времени. «Оказалось, что познание является лишь одной из многих связей сознания с окружающим миром. Реагирование, действие, любовь и ненависть являются другими, параллельными трансцендентными («выходящими за пределы сознания») отношениями, и притом первичными, тогда как познание вторично и во временном отношении образуется лишь в зависимости от них. В этом виделось указание на устройство человеческого существа, и поэтому науку о человеке пришлось поместить перед теорией познания» [2, с. 320]. Однако, полагает Гартман, смысл, который вкладывала в слово «антропология» предшествующая традиция, недостаточен. «К истинному пониманию человеческого существа относится, очевидно, знание о тех бытийных отношениях, в которых находится человек. Ибо человек – существо, зависящее от тысячи условий. ...Надо было понять человека, включая его сознание, исходя из его встроенности в целостность реального мира» [2, с. 321]. Гартман отмечает, что в конце концов пришли к проблеме онтологии, которую нужно создавать заново и которая в основе должна иметь категорию «становление».

Концепция Хайдеггера представляет интерес как попытка построить учение о человеке на основе отказа от идеала абсолютной прозрачности трансцендентального субъекта для самого себя и в обращении к тем подлинным непосредственным реалиям бытия, которые открываются человеку через способы его собственного существования. Хайдеггер решительно отвергал требование *erosche* и использовал феноменологический метод при разработке неидеалистической философии бытия [6, с. 484]. С. О. Кошарный принципиальные расхождения между Гуссерлем и его учениками – теоретиками экзистенциализма – передает следующим образом. Феноменология

обвиняється ими в онтологічній неукорененості трансцендентального суб'єкта. «Адже за допомогою методологічної процедури “епохе” проблема буття у точному значенні даного терміна, тобто онтологічне питання загалом, виключається з феноменології, котра завдяки редукції вимагає, щоб світ як феномен був відокремлений від будь-якого трансцендентного буття, полишаючи суб'єкта наодинці лише з “іманентною трансценденцією”, тобто з формоутвореннями та структурами його свідомості. Це полишення феноменологією екзистенційних питань відкритими, зрештою, доходить у ній до заперечення того, що світ може бути чимось більшим, ніж інтенціональним предметом свідомості. Те, що лишається феноменології, – це розбудовувати егологію без справжньої онтології, тобто досліджувати лише власне буття свідомості» [9, с. 156].

В протиположність цьому підходу, у Хайдеггера постиження бытия ставится в зависимость от характера некоего бытийствующего, вопрошающего о бытии. И этим бытийствующим является человек. Такой ход мысли Хайдеггера явился конкретизацией известной идеи Дильтея, утверждавшего, что жизнь постигается только жизнью. Следовательно, рассмотрение проблемы бытия должно начинаться с анализа вопрошающего, то есть человека. В своей онтологии Хайдеггер исходит из существования реального человека. Таким образом, онтология у Хайдеггера получает собственно антропологическое обоснование. Перед нами уже не онтология объекта, в которой элиминируется субъективность и не онтология субъекта, исключающая всякую объективность, а онтология человека, который создает свой мир и постигает его сквозь призму своей деятельности. Онтология Хайдеггера не дает универсального понятия бытия, но обнаруживает основные структуры и способы вопрошания, которыми определяется человеческое переживание и понимание бытия. Согласно новому пониманию онтологии, человек находится в бытии еще до того, как начинает заниматься самоосмыслением в актах рефлексии. Эта бытийная укорененность в реальной жизни может быть раскрыта с помощью герменевтики фактичности человеческого существования. Если классическая онтология в постижении бытия исходила из такого бытийствующего, которое являлось чем-то внешним по отношению к существованию человека и его сознания, то новая онтология исходит из анализа вот-бытия, в котором осуществляется постижение бытия как такового. Причем постижение бытия, являющееся одним из способов бытия человека, носит характер понимания и не сводится только к научному или рациональному познанию. Мы постигаем вещи, но то, что мы называем вещами, предметами, объектами – все это оказывается, в конечном счете, не чем-то сугубо внешним, а принадлежащим нашему собственному способу бытия и именно благодаря этому понимаемым.

У Хайдеггера мы наблюдаем крушение *animal rationale* и превращение его в *Dasein*. Это превращение следует рассматривать не просто как изменение философского взгляда на человека, но и как изменение самого человека. С методологической точки зрения следует отметить выход за рамки философии сознания, осуществленный Хайдеггером (и не осуществленный, например, Дильтеем). Подход к изучению внутреннего опыта (первоначальный, первичный донаучный опыт) Дильтей разрабатывает на основе новоевропейской традиции «философии сознания», которая при рассмотрении любых проблем исходит из совокупности ментальных актов субъекта. Хайдеггер преодолевает рамки философии сознания в направлении герменевтико-прагматической позиции.

В ходе Давосской дискуссии с Кассирером в 1929 г. сам Хайдеггер так прокомментировал свою постановку антропологического вопроса: «Вопрос о человеке может быть существенным для философа только таким образом, что философ отвлекается от самого себя и что этот вопрос не может быть поставлен антропоцентрически, но должно быть показано следующее: лишь в силу того, что человек есть существо, которое трансцендентно, т. е. открыто к сущему в целом и к самому себе и через этот эксцентрический характер выдвинуто в целостность сущего вообще, может иметь смысл вопрос и идея философской антропологии. Не в том смысле, что человек эмпирически исследуется как данный объект, и не в том смысле, что набрасывают проект антропологии человека, а в том смысле, что вопрос о сущности человека единственно тогда имеет смысл и право, когда он мотивирован из центральной проблематики самой философии, которая выводит человека из самого себя и возвращает в целостность сущего, чтобы при всей его свободе открыть ему здесь ничтожность его *Dasein*, ничтожность, которая не является поводом к пессимизму и меланхолии, а является поводом к пониманию того, что подлинное действие есть лишь там, где есть сопротивление, и что философия имеет задачу извлечь человека, попросту использующего продукты духа, из его ленивого и затхлого состояния и вернуть к суровости его судьбы» [7, с. 132].

Существующая антропология не удовлетворяет Хайдеггера, потому что в ней отсутствует однозначный, онтологически обоснованный ответ на вопрос об образе человеческого бытия. В рамках традиционной антропологии вопрос о бытии сущего «человек» оказывается забытым, это бытие берется как само собой разумеющееся.

Замысел Хайдеггера – поставить антропологическую проблематику на иные онтологические основания. Не искать специфически существенный признак человека как сущего в отличие от всего иного сущего, а аналитически описать те бытийные структуры *Dasein*, в которых конституирует себя его бытийное понимание.

«То, что я называю *Dasein*, – объясняет Хайдеггер, – сущностно

определено не через то, что обозначают как дух, и не через то, что называют жизнью, а все дело в том, что это есть изначальное единство и имманентная структура сопряженности человека, который определенным образом пленен телом и в этой плененности, собственно, связан с сущим, посреди которого он находится, не в смысле взирающего на него духа, а в том смысле, что Dasein, заброшенное среди сущего, в качестве свободного осуществляет прорыв в сущее, – прорыв, который всегда историчен и в самом предельном смысле случаен. Настолько случаен, что высшая форма экзистенции Dasein может быть сведена к чрезвычайно немногим и редким мгновениям длительности Dasein между жизнью и смертью, что человек лишь в крайне редкие мгновения экзистирует на острие своей собственной возможности, обычно же движется среди своего сущего» [7, с. 132]. Следует прояснить для себя значение сознания. В сознании заключено знание, которое отнесено к зримому в том смысле, что знание есть обладание-увиденным. Сознание вращается в области зрения, где его озаряет *lumen naturale*. Свет приносит ясность. Ясность способствует тому, что я могу достигать вещей.

Со времен Декарта субъективность есть *fundamentum inconcussum* (лат. непоколебимое основание). Она не опрашивается относительно своего бытия. Бытие-в-сознании-своей-самости, бытийный характер сознания, определяется субъективностью. Как полагает Хайдеггер, нововременное мышление, вследствие субъективности, образует препятствие для того, чтобы вывести вопрос о бытии на его путь [7, с. 113].

Итак, чтобы преодолеть метафизический круг субъективности Хайдеггер призвал философов мыслить бытие. В работе «Бытие и время» Хайдеггер проводит феноменологически-онтологический анализ человека как существа, способного поднять этот вопрос и тем самым открытого для бытия. Его фундаментальная онтология становится экзистенциальным анализом человека как «присутствия» (Dasein). «Хотя цель Хайдеггера состоит в том, чтобы таким путем добиться, так сказать, самопроявления бытия, в действительности он никогда не идет дальше человека. И поскольку ясно выявляется конечность и временность человека, вполне естественно, что эта работа может оставить впечатление, даже если оно и неправильно, что бытие для ее автора в сущности конечно и временно» [6, с. 487]. В своих поздних работах Хайдеггер также пишет об открытости человека бытию и необходимости ее сохранения. Раскрыл ли он бытие? Его высказывания о бытии, сделанные вне рамок его экзистенциального анализа человека, напоминают пророчества. В связи с этим Ф. Коплстон называет его загадочным мыслителем, не способным внятно объяснить, что именно забыли философы и почему забвение бытия может быть гибельным.

Онтология спрашивает о сущем как сущем. «Бытие и время» возобновляет полемику «вокруг сущности» [10, с. 2], что означает у

Хайдеггера – вокруг «бытийного вопроса», вопроса о смысле бытия. Каким путем можно проникнуть в смысл бытия вообще? Хайдеггер объявляет: отправляясь от самого вопроса, точнее, от возможности спрашивать. Вопрос указывает на то, что поставленное под вопрос уже понято – по крайней мере, как мишень вопроса. Бытие уже некоторым образом понято, и это понимание бытия лежит в основании всякого отношения к сущему, обращения с сущим, обращенности к сущему. Всякое полагание сущего заключает в себе априорное знание и априорное понимание бытия этого сущего. Когда само понимание бытия, предшествующее опыту сущего, становится предметом мысли, мы имеем дело с полаганием фундамента онтологии. «Это рассуждение само по себе показывает, что автор «Бытия и времени» остается в формальных границах трансцендентального метода Канта, хотя кантово понятие «опыта» есть лишь частный случай того, что называется «пониманием» в экзистенциальной аналитике Dasein» [11, с. 178]. Трансцендентальным Кант называл знание, занимающееся не столько предметами, сколько нашей способностью познания предметов, «поскольку оно должно быть возможно a priori» [5, с. 25]. У Хайдеггера речь идет о том же: онтология занимается не столько сущим, сколько «нашей» (то есть, по Хайдеггеру, присущей Dasein) способностью деятельно соотноситься с сущим, в основании которой a priori лежит понимание бытия сущего. И поскольку понимание как таковое есть сторона бытия некоторого особого сущего, именуемого Dasein, онтология должна иметь онтический фундамент (то есть опираться на анализ этого сущего).

Таким образом, само понимание бытия, предшествующее опыту сущего, становясь предметом философской рефлексии, превращается в фундамент «фундаментальной онтологии» и в фундамент новой антропологии.

Собственно, понимание бытия возможно для Dasein только как понимание своей собственной конечности. Можно согласиться с А. Г. Черняковым, что понимать принципиальную важность конечности Хайдеггер учится у Канта. Метафизика как наука должна быть метафизикой конечного существа. Х.-Г. Гадамер отметил: «Для Хайдеггера дело заключалось в том, чтобы перестать мыслить сущность конечности как стену, о которую разбивается наш порыв к бесконечному, и научиться позитивно понимать конечность как собственную основу всего состава человеческого бытия» [1, с. 22].

Хайдеггер считает, что Гуссерль анализами категориального созерцания высвободил бытие из его сцепки с суждением. Вследствие этого произошла переориентировка исследовательской области вопроса. Вопрос о смысле бытия вне понимания бытия как бытия сущего. Достижение Гуссерля состояло в этом усмотрении бытия, феноменально присутствующего в категории [7, с. 111]. Благодаря этому Хайдеггер обрел

почву: «бытие» – не пустое понятие, не чистая абстракция, образованная путем дедукции. Но после того как Гуссерль достиг бытия в качестве *данного*, далее о нем он не спрашивает, не разворачивает вопрос: «Что значит бытие». Ибо для него само собой разумелось, что «бытие» означает бытие-предметом. Для Хайдеггера предметность есть способ присутствия, точнее предметность – это бытие присутствующим в измерении или «пространстве» субъективности, – идет ли речь о субъективности конечного субъекта (у Канта) или же о субъективности абсолютного субъекта (у Гегеля), который в знании-самого-себя пронизывает как объект, так и субъект, а также их отношение [7, с. 111].

Что понимает Хайдеггер под «фактичностью»? Исходить надо из неокантианского контекста, в котором фактичность образует понятие, противоположное логичности. Логическое ориентируется на всеобщее и вне-временное, фактичность нацелена на временное, случайное, индивидуальное, конкретное, однократное, неповторимое. В это общепонятийное противопоставление встраиваются ранние лекции Хайдеггера, наименованием «фактичность» охватывающие догматическую жизнь, конкретно данную и проживаемую. Но подлинно хайдеггеровского звучания фактичность достигает лишь с тематизацией прежде всего конкретной личной истории человека. В качестве фактичности рассматривается экзистенция как данная, то есть экзистенция, жить и «быть» которой имеет всякий. Фактичность, о которой говорит Хайдеггер, это фактичность данной экзистенции, которая имеет сформировать себя как неизменно собственную. Человеческое вот-бытие характеризуется своим бытием-возможным, то есть тем обстоятельством, что оно имеет быть своей жизнью как всегда его собственной и таким вот образом схваченной. В герменевтике фактичности речь идет, прежде всего, о том, чтобы указать на эту возможность всегда собственной экзистенции. В лекции летнего семестра 1923 г. Хайдеггер определяет: «Фактичность есть обозначение для бытийного характера «нашего» «собственного» вот-бытия. Точнее, выражение означает: каждый раз это вот-бытие..., поскольку оно в меру бытия имеет «место» в своем бытийном характере. Иметь место в меру бытия означает: первоначально, никогда не в качестве предмета созерцания..., но для себя самого вот-бытие имеет место в *как* своего собственнейшего бытия. Будучи всегда собственным, вот-бытие не означает изолирующего ограничения рассматриваемым извне одиночкой и, следовательно, одиночками, но «собственность» – это как бытия, указание пути возможного бодрствования» (цит. по: [3, с. 47]).

Итак, фактичность указывает на данную экзистенцию ввиду ее виртуального, присущего ей возможного бодрствования. Зачем нужна герменевтика этой фактичности? В истолковании нуждается фактичность, поскольку в ней речь идет о колеблемом бодрствовании, которое чаще

всего упускается или скрывается и только в силу герменевтического осмысления способно всплыть на поверхность сознания. Для Хайдеггера герменевтика – само истолкование, а не методология или учение об искусстве истолкования. Кроме того, Хайдеггер выделяет особенный аспект герменевтики – извещение, герменевтическое как «принесение послания и вести». Извещение герменевтики намеревается вскрыть нечто сокрытое. Особенное извещение требуется, только если раскрываемое сокрыто. Цель и необходимость герменевтики состоит в борьбе с самосокрытием фактичности. Хайдеггер исходит из того, что человек хронически не понимает и упускает себя. Человек имеет склонность отдаваться во власть публичной истолкованности «кем-то» («Man») вместо того, чтобы брать на себя свою собственную экзистенцию. Против самоотчуждения вот-бытия мобилизуется герменевтика.

Отдавая себя во власть истолкованности кем-то, вот-бытие становится чуждым себе в той мере, в какой оно себя в качестве вот-бытия как раз таки не осознает, то есть в качестве сущего, которое имеет быть своим собственным *вот*, своей собственной разомкнутостью. Вот-бытие отличается тем, что открыто для своего собственного умения-быть, то есть способно осознать свою свободу. Когда оно некритично отдает себя в руки чужому определению кем-то, оно устраняет диалог с самим собой.

Задача герменевтики фактичности – известить вот-бытие об этом бытии-возможным, то есть обнаружить вот-бытие ему самому как сущее, которое как таковое не может стать «предметом индифферентного теоретического образа мыслей». Заявляется оппозиция теоретическому определению человека. Хайдеггер предостерегает: объективирующий, безразличный, свободный от точек зрения взгляд теоретика «загораживает подступ к решающему в контексте философской проблематики сущему: вот-бытию, из которого и для которого философия есть» [3, с. 48].

Предметом философствования Хайдеггера является существование человека, пласты индивидуализированного бытия, обозначенного экзистенциалами: забота, историчность, страх, смерть. Он внес существенный вклад в антропологию, предприняв попытку описать герменевтическую ситуацию переживания человеком своего жизненного мира. И в духе антропологизма он толкует экзистенциальную сферу бытия человека, осуществляя феноменологическое описание онтологического статуса экзистенциалов с позиций *Dasein*.

Философская антропология Хайдеггера теснее всего связана с Кантом, который описывал ту совокупность условий, находимых на стороне субъекта познания, которые делают возможным превращение природных форм в формы мысли. «Коперниканский поворот Канта к сознанию как горизонту конституирования предметов, заново осмысленный Гуссерлем применительно ко всей сфере возможной

интенциональности, получил новый импульс в тезисе о методологическом примате экзистенции» [8, с. 15]. Кантовский эпистемологический подход был радикально развит, антропологически доработан в вариантах экзистенциальной философии, отталкивающихся от Хайдеггера. Суть преобразований можно выразить так. Кроме чисто познавательного оснащения (априорные формы чувственности, чистые понятия рассудка, идеи разума), субъект обладает также некоторыми предшествующими познанию жизненными установками, которые вырабатываются в процессе жизни индивида. Они определяют жизненную траекторию индивида, а значит и важные аспекты его познавательной деятельности, в том числе и содержание добываемых знаний.

Эти возможные позиции субъекта не являются следствием истории его жизни в среде культурных предметов. Их можно рассматривать как результат свободного выбора, предшествующего всякому, в том числе социальному опыту данного субъекта. По сути, это описание возможных позиций возможного субъекта.

1. Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного.– М.: Искусство, 1991.– 367 с.
2. Гартман Н. Старая и новая онтология // Историко-философский ежегодник-88.– М.: Наука.– С. 320–324.
3. Гронден Ж. Герменевтика фактичности как онтологическая деструкция и критика идеологии. К актуальности герменевтики Хайдеггера // Исследования по феноменологии и философской герменевтике.– Мн.: ЕГУ, 2001.– С. 45–54.
4. Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 годы. Под редакцией М. А. Колерова.– М.: Три квадрата, 2002.– 878 с.
5. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в 6 томах.– Т. 3.– М.: Мысль, 1964.– 799 с.
6. Коплстон Ф. От Фихте до Ницше / Пер. с англ., вступ. ст. и примеч. д. ф. н. В. В. Васильева.– М.: Республика, 2004. – 542 с.
7. Мартин Хайдеггер – Эрнст Кассирер. Давосская дискуссия // Исследования по феноменологии и философской герменевтике.– Мн.: ЕГУ, 2001.– С. 124–135.
8. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию.– М.: РОССПЭН, 2004.– 368 с.
9. Феноменологія буття людини: сучасна західноєвропейська філософська рефлексія.– К.: Український Центр духовної культури, 1999.– 278 с.
10. Хайдеггер М. Бытие и время. Перевод В. В. Бибихина.– М.: Ad Marginem, 1997.– 452 с.
11. Черняков А. Г. Кант и Хайдеггер: метаморфозы философской антропологии // Актуальность Канта: Сб. статей / Отв. ред. Д. Н. Разеев.– СПб.: Изд-во С.-Петербур. Ун-та, 2005.– С. 177–193.