

ЧЕЛОВЕК, СУБЪЕКТ, DASEIN

Андрей Паткуль*

Summary

The correlation of concepts of human being, subject and Dasein in Heidegger's fundamental ontology is analyzed in this article. The analysis is made on two levels: metaphysical (ontical) and transcendental (ontological). The conclusion is the following: the concept of Dasein can not be identified with concepts of human being and subject. But two last concepts are derivative from the concept of Dasein. Human being as a metaphysical essence and subject are misunderstood Dasein. Dasein is adequate ontological, but not subjective-ontical definition of human being.

Keywords: human being, subject, Dasein, Heidegger's fundamental ontology, possible philosophical anthropology, correlation of fundamental ontology and existential analytics of Dasein.

Написание настоящей статьи мотивировано давним и, пожалуй, одним из наиболее часто возникающих в связи с хайдеггеровской фундаментальной онтологией споров о том, как соотносятся понятие *Dasein* в названной онтологии и традиционные философские понятия человека и субъекта. Казалось бы, и сам философ, и проницательные комментаторы его трудов уже давно представили всё множество логически возможных ответов на этот вопрос. Тем не менее, его постановка предполагает скрытый фон, также притягивающий к себе внимание. Стоит он в проблеме того, как и на каком основании философы вообще понимают нечто, выбираемое ими в качестве первого развёртывания философской науки, как определённую содержательность, хотя формально любая из такого рода содержательностей может совпадать с любой другой, равным образом принимаемой в качестве первого философского рассмотрения. Почему, скажем, в одних случаях берётся человек, даже не подозревающий о своей функции субъекта, в других – субъект, опять же трансцендентальный или эмпирический, в третьих – личность, в четвёртых – *Dasein*.

Краткое и, скорее, подводящее скромные итоги давно ведущегося спора рассмотрение того, как и почему понятие *Dasein* вводится Хайдеггером в качестве альтернативы традиционным понятиям человека и субъекта, помогло бы пролить свет и на этот непростой вопрос. Впрочем, прежде чем переходить к по-

* Андрей Борисович Паткуль – кандидат философских наук, ассистент кафедры онтологии и теории познания философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

добному рассмотрению, необходимо выделить те черты *Dasein*, которые являются основополагающими для выбора его в качестве первого философского рассмотрения.

В первую очередь следует указать на хорошо известное обстоятельство: основным определением *Dasein*, ввиду которого оно и вводится в порядок онтологической философии, является понятие *сущего*. То, что *Dasein* есть сущее, и составляет существенное в нём; но вместе с тем в такой существенности должны быть найдены те характерные черты, которые отличают его как некоторое особое сущее в порядке сущего вообще. В контексте рассматриваемого вопроса должны быть выделены следующие из этих черт.

Во-первых, *Dasein* отличается от всех прочих сущих тем, что «для этого сущего в его бытии речь идёт о самом этом бытии»¹. Это означает, согласно Хайдеггеру, что *Dasein* вообще отличается от какого бы ни было иного сущего прежде всего своим *способом быть*. Последний состоит в том, что *быть* такого сущего, как *Dasein*, открыто ему в его понимании этого быть. Названный способ как отличительность некоторого сущего получает у Хайдеггера особое наименование – *экзистенция*. Экзистенцию же он определяет следующим образом: «Само бытие, к которому присутствие может так или иначе относиться и всегда как-то отнеслось, мы именуем *экзистенцией*»². Поэтому, говоря кстати, даже чисто формально *Dasein* и *экзистенция* не могут быть, как это часто происходит, отождествлены друг с другом, но должны быть разведены как *сущее* (*Dasein*) и его *бытие* (экзистенция). Экзистенция принадлежит *Dasein* подобно тому, как наличность принадлежит наличному сущему, жизненность – живой природе, а постоянство – математическим объектам. Каждый из этих родов сущего существует особым способом, нередуцируемым к способу бытия другого рода сущего.³

Во-вторых, *Dasein* открыто не только его собственное бытие, в котором для него самого идёт дело, но через него – и бытие как таковое. «Человек есть сущее, так бытийствующее среди сущего, что при этом сущее, которое не есть он, и также сущее, которое есть он сам, всегда уже открыты. Этот способ бытия человека мы называем *экзистенцией*»⁴ – раскрывает дополнительный смысл понятия *экзистенция* Хайдеггер. Это сущее не просто понимает нечто подобное бытию вообще, но всякий раз понимает бытие того или иного рода сущего, каждый из которых обладает своим собственным нередуцируемым способом *быть*. Так именно и исключительно *Dasein* понимает наличность наличного сущего, жизненность живого, постоянство математического. Но ни наличное сущее не способно открыть экзистенциальность *Dasein*, жизненность живого или постоянство математического, ни живое – понимать экзистенциальность *Dasein*, наличность наличного или постоянство математического и т. д.

В-третьих, особенность *Dasein* как сущего Хайдеггер формулирует следующим образом: «“Сущность” этого сущего лежит в его бытии»⁵. Поскольку же быть для *Dasein* означает экзистировать, философ выражает это ещё и несколько иначе: «“Сущность” присутствия

лежит в его экзистенции»⁶. Однако в обеих формулировках Хайдеггер заключает слово «сущность» в кавычки, поскольку оно не обозначает некоторого предметного «что» в традиционном смысле. Экзистенция на самом деле не отличает *Dasein* по сущности, если под ней разуметь общую сущность, подобно тому как разумная животность отличала бы человеческое существо в порядке прочего сущего. *Dasein* отличается через экзистенцию именно по своему способу *быть* от прочего сущего, у которого способы *быть* другие, неэкзистенциальные. В силу этого и характеристики *Dasein* оказываются не наличными свойствами, подобно свойствам наличных вещей, но его возможностями быть. Важно в этой связи также и то, что Хайдеггер настаивает на отличии термина экзистенция в фундаментально-онтологическом понимании (die Existenz) от традиционного термина существование (existentia), понимаемого как простое наличное существование, существование, которое философ и обозначает термином *наличие* (die Vorhandenheit).

Наконец, *в-четвёртых*, в отношении *Dasein* Хайдеггер утверждает: «Бытие, о котором для этого сущего идёт дело в его бытии, всегда моё»⁷. Быть *Dasein* не может, используя гегелевское слово, отчуждаться от него, без того чтобы *Dasein* перестало быть тем, «что» оно есть, — *Dasein*. В отличие, скажем, от какого-либо сущего, способом бытия которого выступает наличествование, коль скоро его предметное «что» не перестаёт в известном смысле быть, даже если при этом актуально не существовало бы ни одного фактически сущего, обладающего этим «что». Бытие *Dasein* как этого вот *Dasein* не может быть подменено или заменено кем-то другим, передано кому-то другому. Впрочем, вместе с тем, что бытие *Dasein* есть всегда моё, оно может быть им понято двояким образом: *либо собственно, либо не-собственно*, т. е. из своих либо не своих возможностей быть.

Метафизическое истолкование вопроса

Теперь, получив нужные здесь характеристики *Dasein*, можно перейти к метафизическому, или, если использовать терминологию самого учредителя фундаментальной онтологии, онтическому истолкованию вопроса о соотношении этого понятия с понятиями человека и субъекта. *Прежде всего*, надо сказать, что отождествление данных понятий не может быть полностью произведено в силу того, что ни человек как человек, ни субъект как субъект не несут в себе того главного определения, которое первично выявляется в *Dasein как в сущем*. Ни тот, ни другой *как таковые* не определяются через понимание бытия. Относительно понятия субъекта здесь, правда, ситуация несколько более определённая — субъект по существу является позитивно относящимся к позитивному, сущему. Но субъективность как таковая не относится к бытию как таковому, не понимает его. В этом смысле и к себе самому субъект имеет отношение как к сущему, хотя это отношение и является для него фундаментальным в сравнении с отношением к прочему сущему (самосознание). Однако и это отно-

шение является сугубо онтическим, небытийным, поскольку для субъекта, даже соотносящегося с собой как сознание себя, дело не идёт о его собственном бытии. Для субъекта как субъекта и в нём самом существенным остаётся сознательное представление себя в качестве сущего. Сам Хайдеггер высказывается в этой связи следующим образом:

«Понимание бытия относится, согласно вводному изложению, к тому бытию, которое есть само человеческое *Dasein*. Но тем самым также мыслится уже и нечто другое, чем самосознание. Ибо самосознание означает: представлять себя (*das Selbst*) как сущее (экзистентно) (*existenziell*). Напротив того, “*Da-sein*” подразумевает то, что понимает себя в своем *бытии*».⁸

При сопоставлении же понятий *человек* и *Dasein* ввиду такой характеристики, как понимание бытия, возникает несколько двусмысленная ситуация. Совершенно очевидно, Хайдеггер периода создания фундаментальной онтологии ассоциирует *Dasein* как сущее именно с человеком, и никакое другое сущее, кроме человека, не может быть названо *Dasein*. Хайдеггер констатирует:

«Только в области человеческого бытия, хотя и не при всяком человеке и вообще ни при каком, показывает теперь посредством “*Dasein*” сказанное свою сущность. Говоря языком трактата *Бытие и время*, “*Dasein*” всегда подразумевается в качестве человеческого *Dasein*”. Животное есть, правда, также действительно, а именно тем способом, что оно “живёт”. Но животное не определено через “*Dasein*”, столь же мало [определены] растение и камень, и бог».⁹

Вместе с тем было сказано, что *Dasein* не может быть полностью и окончательно отождествлено с человеком как человеком. Косвенным подтверждением этому должно служить уже то, что Хайдеггер вообще вводит особый термин, а не останавливается на обеспеченном традицией понятии человека. Такое обеспечение задаётся сложившимся метафизическим определением человека как *animal rationale*, *разумного живого существа*. На этой метафизической дефиниции основывается эксплицитное понимание человека как единства духа, души и тела, как духовно-душевно-телесного существа. Если, таким образом, человек будет взят именно под названным определением, то он не может быть понят как *Dasein*, соответственно, и *Dasein* — как человек. Можно привести по крайней мере два аргумента подобной невозможности. *С одной стороны*, то, что в человеке, определённом метафизически, как и в случае с субъектом, не учитывается существенное для *Dasein* — понимание бытия. (А лишь животность как вообще нехарактерный для *Dasein* способ быть и разумность как *представляющее* отношение к сущему, имеющее сугубо позитивный характер.) *С другой стороны*, эта самая дефиниция вообще предполагает наличие некоторого предметного «что» у человека. (Которое и подлежит, собственно, экспликации в метафизической дефиниции.) То есть отличие человека как человека от другого сущего мыслится здесь лишь предметно. Но по

своему бытию человек не имеет никакого своеобразия, являясь лишь особым видом в роде живых существ, если даже не видом просто наличного сущего. Особенность человека как человека в этом смысле исключительно логическая. А это, как было показано, отрицается Хайдеггером в отношении *Dasein*.

Действительно, поиск адекватной дефиниции предполагает наличие у человека предметного «что». Собственно говоря, подобные предпосылки содержали не только традиционные попытки определения человеческого существа, но и современная Хайдеггеру и новаторская для его времени философская антропология. Так, и основатель современной философской антропологии Шелер стремился дать универсальную дефиницию человека, разработать идею человека в её полной конкретности. Но трудности, с которыми сталкивается подобная попытка философской антропологии – Шелер заметил, что при попытке дать человеку дефинитивное определение существенные его признаки фактически неисчерпаемы, – обусловлены, если отталкиваться от онтологического рассмотрения, не нашей неспособностью окончательно раскрыть сущность человека, но отсутствием таковой. Человек как человек оказывается неопределим, поскольку он есть всякий раз этот вот.¹⁰ Понимание *Dasein* принципиально сторонится подобного эссенциалистского подхода, избегая предположений об общей сущности человека. В этом смысле *Dasein* не есть какой-либо человек ни как род, ни как экземпляр рода. Сходным образом, *Dasein* не может пониматься и в качестве субъекта, поскольку субъект как субъект предполагает субъективность, т. е. некоторое, пусть и не вполне определённое «что», которое делает его тем, что он есть.

Правда, антиэссенциалистская установка Хайдеггера в понимании человеческого существа привела в итоге к другим крайним выводам, которые не соответствовали его исходной мысли. Речь здесь идёт о трактовке человека в т. н. *экзистенциализме*, поскольку эта трактовка является противоположной установке философской антропологии, ищущей универсальную идею человека. Если судить по примеру Сартра¹¹, экзистенциализм отличает человека от прочих сущих посредством того, что все прочие сущие сначала имеют некоторую общую сущность, а затем актуально существуют как экземпляры этого заранее заданного «что». Человек же никакого заранее данного «что» не имеет. Изначально он есть только *чистое существование*, лишённое сущностного измерения. И в этом смысле в своём бытии человек есть ничто.

Это, казалось бы, весьма похоже на мысль Хайдеггера. Но экзистенциализм в своём антиэссенциализме не учитывает одно важное обстоятельство: экзистирование, даже не предполагающее заранее чёткости человека, рассматривается в традиционном смысле простого наличия, т. е. без учёта экзистенции как особого способа бытия, отличного от наличия. *Dasein* в этом смысле, стало быть, не может быть отождествлено не только с человеком философской традиции или современной философской антропологии, но и с человеком, как его понимает экзистенциализм. Как известно, выяснению отношений

между фундаментальной онтологией и экзистенциализмом посвящена работа Хайдеггера *Письмо о гуманизме*, в которой он с полной определённой заявляет:

«Сартр, напротив, формулирует основной тезис экзистенциализма так: экзистенция предшествует “эссенции”, сущности. *Existentia* и *essentia* берутся им при этом в смысле метафизики, со времен Платона утверждающей: *essentia* идёт впереди *existentia*. Сартр перевертывает это положение. Но перевёрнутый метафизический тезис остаётся метафизическим тезисом. В качестве такого тезиса он погрязает вместе с метафизикой в забвении истины бытия».¹²

Наконец, *третий важный мотив*, принуждающий существенно разводить понятия человека, субъекта и *Dasein*, — это хайдеггеровская критика понятия субъективности в том его виде, который оно приняло в новоевропейской философии и использовалось ещё в дохайдеггеровской феноменологической философии. Задачей философа в этой связи, с одной стороны, выступает чёткое разведение понятия субъекта и понятия *Dasein*, поскольку во втором вполне мог видаться и содержательный, и методический аналог первого. Но, согласно Хайдеггеру, хотя подобная аналогия и имеет определённые основания и субъекта можно трактовать как неверно понятое *Dasein*, как его дериват, эти понятия не должны подменять друг друга. *Субъект — это, можно так сказать, Dasein, бытие которого понято несобственным образом*. Или, обращая, *Dasein* — это правильно понятый «субъект». Различие между ними основывается, прежде всего, на том, что, как об этом уже было сказано ранее, субъект, субъективность представляют собой онтическое отношение к сущему — к внешней для субъекта предметности или самого субъекта как к себе как собственному предмету. В субъективности не учитывается возможность понимания бытия как бытия.

Однако теперь следует развернуть это несколько подробнее. Дело в том, что в некотором смысле определение бытия, конечно же, приводит в определение субъекта. А именно в то определение, благодаря которому известным образом понятый субъект берётся как заранее существующее с абсолютной достоверностью и несомненностью. Причём его быть, а далее и быть всех прочих сущих оказывается напрямую зависимым от самой этой достоверности. Хорошо известно, что такое понимание субъективности Хайдеггер возводит к декартовскому пониманию *ego*, существующего в качестве *cogitans*. *Cogitare* же в смысле Декарта Хайдеггер трактует как представление, а сущность последнего для него составляет пре-до-ставление пред-ставимого как преподнесение чего-то себе. *Sum cogitans* — вот единственное онтологическое определение субъекта, благодаря которому мышление как характеристика *ego* начинает приобретать преимущественное значение, а *ego*, со своей стороны, редуцируется к носителю мышления, к тому, кто обладает когитациями. Однако при рассмотрении субъективности внимание сосредоточивается на сущности *cogitatio*, но не на

том, что заключается в определении *sint*, относящемся к субъекту, а опосредованно через него и ко всякому существующему.

В итоге субъекту как заранее предлежащему может быть приписан тот же способ бытия, что и протяжённым вещам — наличествование. Хайдеггер же показывает, что подобное онтологическое определение оказывается недостаточным. Он прямо проводит критику феноменологических начинаний, исходящих из сопоставимых с подобной трактовкой понятий субъекта понятий сознания (Гуссерль) и личности (Шелер). Поскольку для них способ бытия сознания и личности (а в основе этих понятий лежит понятие субъективности), при всей их радикальной отличённости от наличного сущего, остаётся принципиально вне философского вопрошания. Для этих мыслителей различие проводится, скорее, в сфере субъективного как различие между имманентным сознанию и трансцендентным ему, но не проводится отличие особенности бытия самой субъективности, которая лежит в основании предлагаемого в качестве фундаментального различия. Так, в *Прологоменах к истории понятия времени* Хайдеггер отмечает: «...При вычленении интенциональности как тематического поля феноменологии *вопрос о бытии интенционального не обсуждается*. Он не ставится в рамках выделенного поля — чистого сознания, — более того, он отвергается как бессмысленный». ¹³ То есть ещё в феноменологической философии удерживается различие, идущее от декартовского различия мыслящей и протяжённой субстанций — при том, что онтологический исток этого различия всё ещё остаётся непрояснённым. Между тем именно решение вопроса о специфическом способе бытия субъективного и позволило бы, по мысли Хайдеггера, прийти к обнаружению *Dasein* как особой трансцендентальной структуры, которая заложена даже в основании субъективности как таковой. Именно поэтому философ видит значение своей работы и в том, что он обнаруживает собственный способ бытия интенционального — экзистенциальность.

Экзистенциальность, впрочем, позволяет отличать субъекта от *Dasein* не только формально — как чисто онтическую структуру от онтической структуры, имеющей онтологическое измерение. Она позволяет различить и особенности самих этих структур. Так, *Dasein* как экзистирующее рассматривается Хайдеггером как *экстатически* существующее, как всегда уже находящееся вовне себя. Подтверждающей это характеристикой *Dasein* является то, что оно выступает *бытием-в-мире*. Как бытие-в-мире *Dasein* оказывается всякий раз открытым миру и внутримировому сущему, экстатически выступая к нему. С другой стороны, сам мир присутствует как структурный элемент бытия *Dasein*; он «есть» благодаря этому сущему. В конечном итоге, основанием для этого служит то, что бытие *Dasein* представляет собой *трансценденцию* в подлинном онтологическом смысле слова — как престаупающий выход вовне себя. «Всякое размыкание и раскрытие, как и принадлежащая последнему раскрытость, заранее подвластны предобразованию их самих, которое упреждается трансценденцией как горизонтом», ¹⁴ — пишет в этой связи А. Розалес.

Субъект же, в противоположность *Dasein*, предстаёт как заранее изолированный от всего, что существует несубъективно, замкнутым в себе самом. Причём такого рода изоляция является всецело искусственно образованной. Но в силу того, что подобного рода образованность не замечается в философии, исходящей из первичной достоверности субъективного, возникает не менее искусственная проблема того, как субъект вообще может выходить из своей замкнутости к несубъективно сущему, как он может познавать и действовать в собственном смысле. Мы имеем дело с проблемой трансценденции в традиционном смысле: как имманентное, внутреннее, субъекта вообще способно переходить к трансцендентному, т. е. принципиально «внешнему» для него. В случае *Dasein* подобная проблема, очевидно, не возникает. Хайдеггер говорит:

«Неверно, что *Dasein* есть сначала некоторое Я-Сам, которое потом нечто преступает. В понятии самости лежит “по-направлению-к-себе” и “прочь-из-себя”. То, что экзистует как самость, способно на это только как трансцендентное». ¹⁵

Возможность это заключается в том, что бытие *Dasein* как трансценденцию в конечном итоге составляет *экстатически-горизонтально* *временящаяся* *временность*. Она обуславливает, кроме прочего, возможность той структуры *Dasein*, которая была названа бытием-в-мире, т. е. создаёт возможность всегда уже нахождения в мире этого сущего, отличающегося тем самым от субъекта, изолированного от понятого как совокупность наличных вещей мира. В этой связи достаточно показательным примером может служить сопоставление Хайдеггером понятия *Dasein* с лейбницевским понятием монады:

«Лейбниц ... мог сказать: монады не нуждаются в окнах, так как они всё уже имеют именно в их внутреннем. Мы сказали бы напротив: они не имеют окон не поскольку они всё имеют внутри, но поскольку нет ни внутри, ни снаружи – поскольку временение (порыв (*der Drang*)) означает экстатическое событие вхождения в мир (*des Welteinganges*)...». ¹⁶

С другой стороны, *Dasein* не должно отождествляться и с человеком в силу того, что в Новое время именно человек занимает место субъекта, понятого как заранее предлежащее всякому сущему в его бытии. Человек занимает место единственного и исключительного субъекта со времён Декарта. Если прежде – в античной и средневековой онтологии – субъектом выступало всякое по себе существующее, коль скоро оно подлежало своим собственным определениям, то начиная с Нового времени субъектом становится человек как тот, кто заранее существует, а всякое сущее относится к нему как им представленное. «Если теперь человек становится первым и исключительным субъектом, то это значит: он делается тем сущим, на которое в роде своего бытия и в виде своей истины опирается всё сущее. Человек становится точкой отсчёта для сущего как такового», ¹⁷ – отмечает Хайдеггер в работе *Время картины мира*. А. Г. Черняков следующим образом раскрывает мысль Хайдеггера:

«С одной стороны, формальное понятие субъекта ... интерпретируется в сфере человеческого «Я» (в поле рефлексии) на основании выявленных здесь структур и отношений. С другой стороны, «подлинное или чистое Я» как замысленное онтологическое основание, точнее – основание *достоверности* бытия сущего, отделяется от «полнокровного» самоистолкования человека и выстраивается по образу и подобию метафизического понятия *subjectum, hypokeimenon*».¹⁸

Поскольку же по указанным основаниям понятие *Dasein* и понятие субъекта должны быть разведены и поскольку человек теперь отождествляется с субъектом, между понятиями человека и *Dasein* также должно быть произведено достаточное различие. Правда, человек, который в Новое время становится субъектом, берётся здесь также весьма специфическим образом: не как та или иная эмпирическая индивидуальность, а как представляющее (мыслящее) *я*, которое формально является тождественным для всякого отдельного человека как человека. Именно в силу этой тождественности оно обладает теми чертами, которые позволяют видеть в нём заранее предлежащее всякому сущему, т. е. видеть в нём субъекта. Такой субъект формально остаётся тем же самым, независимо от того, какие именно содержания в той или иной ситуации им представляются, мыслятся. Но подобная общность субъективного в человеке и его индифферентность к какому бы то ни было «вот» не соотносятся с определением *Dasein* как всегда этого вот.

Понимание человека как субъекта вообще оказывается возможным только в том случае, когда изначально упускается экзистенциальность *Dasein* как таковая (т. е. осуществляется несобственное понимание *Dasein* своего бытия). Вместе с тем при негативной характеристике *Dasein* как неопределимого в терминах общей сущности, например, как формального субъекта, тождественного для любых эмпирических индивидов, видеть в *Dasein* эмпирического человека как этого вот либо же индивида как всего лишь экземпляр логического рода было бы также неправомерно. *Dasein* – это трансцендентальная структура, для которой само его «всегда моё» уже является трансцендентальным определением. И как такая структура, оно также не может быть полностью отождествлено с человеком, поскольку человек уже оказывается понятым метафизически как некоторая общая сущность либо, в противоположность этому, как отдельный индивид.

Трансцендентальное истолкование вопроса

Впрочем, повод для того, чтобы отождествлять *Dasein* с субъектом или человеком, дают не только определённые характеристики *Dasein*, но и то место, которое это сущее занимает в порядке осуществления онтологии как науки. *Dasein*, как и субъект, как и понятый в качестве субъекта человек, есть то первое, с чего в разных вариантах начинается философская наука. И всё же это сущее не есть в полном смысле ни субъект, ни человек даже как определённая функция самого научного

устройства. Для того же, чтобы зафиксировать данное различие, потребуется особое трансцендентальное, или, если выразаться словами самого учредителя фундаментальной онтологии, онтологическое истолкование особенностей *Dasein* по отношению к субъекту и человеку.

Дело в том, что *Dasein* не интересует Хайдеггера само по себе, его философия – это вообще не эксплицитная теория *Dasein*. Задача Хайдеггера состоит в построении онтологии, учения о смысле бытия вообще. Но предмет науки о бытии не может быть дан ей иначе, как в понимании бытия определённым сущим, *Dasein*, которое этим пониманием и отличается от прочих сущих. (Названная невозможность проистекает из того, что предмет онтологии не существует, подобно сущему, но лишь дан (*es gibt*) в понимании его определённым сущим.) В силу этого наука о бытии не может пройти мимо понимающего бытие сущего. Это обстоятельство Хайдеггер и обозначает в качестве *онтико-онтологического преимущества Dasein*:

«Присутствие имеет отсюда третье преимущество как онтически-онтологическое условие возможности всех онтологий. Присутствие оказывается так первым, что до всякого другого сущего подлежит онтологическому опросу»¹⁹.

Философ тем самым полагает, что «онтология не позволяет обосновать самое себя чисто онтологически»²⁰, что онтология требует *онтического фундамента*. Этим фундаментом науки о бытии и призвано выступать *Dasein* как *Dasein*. А. В. Ахутин так поясняет указанный научный приоритет этого сущего:

«Хайдеггер приходит к *Dasein* на пути намечаемого им *возвращения* философии к её собственному первоначалу, а именно – к первому вопросу первой философии (конститутивному вопросу философии как таковой), к вопросу о бытии. *Dasein* и отмечает (именует) у Хайдеггера философски искомую точку поворота, – ту “естественную” и ближайшую для нас точку (*Da*), которая лежит в начале пути к началам *самого бытия* (*Sein*)»²¹.

В силу этого оказывается затребуемым исследование онтологического устройства понимающего бытие сущего, получающее у Хайдеггера наименование *экзистенциальной аналитики Dasein*. В ходе её осуществления должны быть обнаружены те экзистенциальные определённости этого сущего, которые делают возможным понимание бытия и обуславливают то, что в таком понимании понимается. Сами же экзистенциальные определённости анализируемого сущего получают название *экзистенциалов*, которые, по мысли Хайдеггера, должны быть отличены от неэкзистенциальных бытийных определённостей сущих, имеющих иные способы бытия, от *категорий*.

Задуманная подобным образом аналитика должна была, согласно замыслу, осуществляться в несколько этапов.

1. Предварительный фундаментальный анализ *Dasein*, который выявляет бытийные черты этого сущего в том, как оно являет себя

ближайшим образом и по большей части (в его повседневности). Пределом выступает фиксация *бытия Dasein*, которое составляет *забота* (die Sorge).

2. Интерпретация всех обнаруженных структур *Dasein* как модусов *временности* (die Zeitlichkeit), которая и составляет смысл бытия *Dasein*, бытия, понятого как забота.

3. Экспликация времени как трансцендентального горизонта вопроса о бытии. Данная экспликация должна показать, как из экстатически-горизонтального временения временности, которое Хайдеггер называет *темпоральностью* (die Temporalität), *Dasein* понимает бытие как таковое – и своё бытие, и бытие другого, несоразмерного *Dasein* сущего.

Предполагаемый ход осуществления науки о бытии также подтверждает преимущественность *Dasein* как сущего для научно-онтологических целей, поскольку горизонт понимания бытия как такового (темпоральность) является осуществляющим себя онтологическим горизонтом бытия *Dasein* (временности). Именно поэтому, как полагает Ф.-В. фон Херрманн, «феноменологическое раскрытие бытийного смысла присутствия как исполняющейся временности составляет “почву для достижения” (SuZ. S. 17) ответа на ведущий вопрос о смысле бытия вообще, а не только бытия присутствия».²²

Вопрос теперь заключается в том, *почему субъект и человек не могут претендовать на то же самое функциональное место, которое в порядке науки о бытии занимает Dasein*. Почему ни субъект, ни человек не способны быть началом пути к научному открытию и постижению смысла бытия? Что касается субъекта, то здесь невозможность использования его в качестве исходного пункта науки обусловлена тем, что анализ субъективности не раскрывает способ бытия субъекта, раскрывая лишь его онтическое конституцию. Соответственно, отсутствие анализа способа бытия понимающего бытие сущего при научно-философском исследовании субъективности не позволило бы перейти от разбора бытийного устройства определённого сущего к прямой и собственной задаче научной онтологии – приведению бытия как такового к понятию. Так, онтическое устройство субъекта как субъекта не позволяет научно открыть темпоральность как горизонт понимания бытия, поскольку субъективность существует в абстракции (в забвении) такового, из чего происходит и забвение экзистенциального смысла. Кроме того, всякая философская работа, ограничивающаяся сферой субъективного, оказывается заранее обречённой на изоляцию в сфере представления (субъектом), которая остаётся индифферентной к собственному измерению понятности бытия как бытия. В этом смысле философские начинания, выбирающие своим исходным пунктом субъективность, заранее ориентированы на установление и подтверждение онтического отношения между субъектом как таковым и им представляемым. В отличие от этого *Dasein* как исходный пункт науки вообще позволяет таковой заранее выходить из искусственной изолированности субъекта в сфере представления и рассматривать бытийное измерение как принадлежащее самому

Dasein. При этом снимается и само требование достоверности, которое заложено в основании любой научности, поскольку это требование заведомо предполагает разделённость знающего и знаемого, их онтологическую разнородность. Достоверность вообще заложена в основании самой идеи онтической науки, вместе с тем она не может выступать критерием науки о бытии, не подлежащим определению в терминах достоверности/недостоверности. Поэтому и исходящее из *Dasein* построение науки о бытии оказывается избавленным и от стремления к окончательному обоснованию адекватности представления и представленного в знании, т. е. от того, к чему как своему телосу устремлены все те науки, которые видят свою задачу в получении знания о положении дел в сущем.

Всё это позволяет снять и требование *беспредпосылочности* науки в традиционном смысле. Наука в хайдеггеровской онтологии начинает ориентироваться на «естественность» понятого самим *Dasein* бытия (донаучное понимания бытия *Dasein*, согласно Хайдеггеру, есть *факт*), а не отказываться от того, что принадлежит осуществляющему науку *Dasein* в качестве неустранимых предпосылок. (Поскольку это сущее по одному из моментов своего бытия характеризуется как *всегда-уже-бытие* (в мире), как трансценденция в раскрытом выше смысле слова.) Ещё у Гуссерля подобная ситуация оказалась бы невозможной, поскольку, опираясь на субъективность как абсолютное начало науки, он требовал исключения всего постороннего субъективности как недопустимых предпосылок. Так, Е. В. Борисов отмечает:

«Если для Хайдеггера “естественное” и “беспредпосылочное” – синонимы, то для Гуссерля именно “естественный” опыт (“естественная установка” сознания) является источником наиболее опасных предпосылок (прежде всего натуралистического характера), а беспредпосылочность исследования достигается посредством весьма “искусственных” и трудоёмких манипуляций феноменолога с собственным сознанием».²³

Понятие человека также остаётся недостаточным для того, чтобы занимать такое же место в порядке развёртывания науки, которое занимает понятие *Dasein*. Основания для этого, с одной стороны, сходные: человек, понимаемый как только человек, как только один из родов сущего, является всецело онтическим определением. Как «только человек в традиционном смысле», это понятие смогло бы привести онтологию к искомому ею предмету не более, чем любой другой род сущего. То есть если бы такой переход от неонтологической онтики к онтологии был бы возможен – безразлично, с чего начинать философию: с исследования природы (натурфилософии), с исследования живого (философии жизни), с исследования человека (философской антропологии). Это основание усиливается ещё и тем, что место субъекта в ходе историко-философского процесса оказывается занятым человеком, и достоверность бытия любого другого сущего меряется теперь человеком, понятым в качестве общей и формальной сущности.

Но для Хайдеггера есть ещё один аргумент, почему человек не может быть фундаментальным понятием философской науки о бытии, а стало быть, не может полностью совпадать в этом отношении с *Dasein*. Этот аргумент связан с критикой фундаментальных философских притязаний современной Хайдеггеру философской антропологии, основные тенденции которой в такого рода притязаниях восходят ещё к фундаментальному вопросу философии во всемирно-гражданском плане, как его формулировал Кант. Этот вопрос звучит так: «Что есть человек?» И этот вопрос философская антропология пытается поставить на первое место в порядке обсуждаемых в философии проблем, предполагая при этом, что к названному вопросу можно редуцировать все прочие философские вопросы как зависимые. Соответственно, по мысли представителей этого философского течения, только ответ на него способен открыть возможность для постановки и решения всех прочих философских вопросов, так как в конечном итоге все они сводятся к первому философскому вопросу о сущности человека или восходят к нему.

Философская наука в данном случае начинает с понятия человека, но от такого начала Хайдеггер последовательно дистанцируется. Понятие человека не может, согласно Хайдеггеру, выступать первым понятием философской науки, поскольку оно не может быть прояснено без предварительного прояснения смысла бытия вообще. Не человек как человек определяет смысл бытия, стало быть, субъективизирует и релятивизирует его; наоборот, смысл бытия человека определён смыслом бытия вообще, возможностями модификации такового. (Не смотря на то что сам смысл бытия может быть раскрыт исключительно через способность человека к пониманию бытия.) Понятие человека как такового выступает поэтому у Хайдеггера одним из частных понятий, раскрытие которых в порядке науки лишь следует за концептуализацией смысла бытия. Тогда как экзистенциальная аналитика *Dasein* имеет совсем иное положение в порядке науки: она сама является условием возможности подобного рода концептуализации. *То есть понятие человека в порядке науки оказывается производным понятием, тогда как понятие Dasein – фундаментальным.* Это происходит как раз потому, что *Dasein* само по себе не обозначает определённый онтический регион, в отличие от понятия человека. Вместе с тем, как отмечалось ранее, оно не отделимо от человека и встречается только в сфере человеческого. Но понятие *Dasein* отражает то в человеке, что необходимо для осуществления философской онтологии как науки о бытии, а именно – факт понимания этим сущим бытия. А это отражение вновь оказывается возможным именно потому, что в рассмотрение берутся не онтические особенности некоторого рода сущего, такого, как человек, особенности, отличающие его предметно от других родов сущего, а экзистенциально-онтологические особенности, отличающие его не по сущности, а по способу быть, который состоит в конечном понимании бытия. Поэтому если для Хайдеггера и оказывается возможной философская антропология как учение о бытии человека, то она будет исключительно региональной философ-

ской дисциплиной, *региональной онтологией человека*, а не фундаментальной философской наукой, обосновывающей все прочие философские рубрики. Хайдеггер утверждает:

«Какие бы разнообразные и существенные знания о человеке ни представляла “философская антропология”, она никогда не сможет вступить в права основной философской дисциплины лишь потому, что является антропологией».²⁴

(То есть потому, что она есть всего лишь учение о человеке, а не о бытии как таковом и даже не о тотальности универсума сущего.)

И всё же стоит обратить внимание, что *философская антропология оказывается по крайней мере возможной в качестве философской дисциплины*, но уже на фундаменте онтологии как учения о смысле бытия вообще. Как уже было сказано, в качестве региональной онтологии человека. В этом смысле хотя понятие *Dasein* не совпадает с понятием человека, оно, несомненно, является намёком, указывающим путь для полного и адекватного определения человека как особого рода сущего, но уже не исходя из предметной дефиниции, а из экзистенциально-онтологической характеристики, учитывающей способ бытия человека. Впрочем, это обстоятельство редко учитывается, когда говорится о критике антропологизма у Хайдеггера, ибо зачастую вопрос ставится так, как если бы мыслитель вообще отрицал возможность философского учения о человеке.

Подводя итог всему рассуждению, можно утверждать, что понятия *Dasein*, *человек* и *субъект* в хайдеггеровской фундаментальной онтологии не могут и не должны отождествляться. Вместе с тем эти понятия не могут рассматриваться и как не имеющие вообще ничего общего между собой. Их соотношение в целом можно выразить следующим образом: *Dasein* – это экзистенциально-онтологическое, а человек и субъект – онтическое определения одного и того же сущего. Понятия *человек* и *субъект* – это неадекватно, неполно понимаемое *Dasein*. Но вместе с тем *Dasein* имеет место только в сфере человеческого. И потому служит путём и указанием к собственному и полному определению такого сущего, как человек.

Примечания

¹ Хайдеггер М. *Бытие и время* / Пер. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 12.

² Там же. С. 7.

³ К проблеме различия способов бытия см.: Хайдеггер М. *Основные проблемы феноменологии* / Пер. А. Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. §§ 4, 21, 22.

⁴ Хайдеггер М. *Кант и проблема метафизики* / Пер. О. В. Никифорова. М.: Гнозис, 1997. С. 132.

⁵ Хайдеггер М. *Бытие и время...* С. 42.

- ⁶ Там же.
- ⁷ Там же.
- ⁸ Heidegger M. *Gesamtausgabe*. В. 49: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991. S. 42.
- ⁹ Ibid. S. 36–37.
- ¹⁰ См.: Хайдеггер М. *Кант и проблема метафизики...* С. 122.
- ¹¹ См.: Сартр Ж.-П. *Экзистенциализм – это гуманизм* // В кн.: *Сумерки богов*. М.: Политиздат, 1989.
- ¹² Хайдеггер М. *Письмо о гуманизме* // Хайдеггер М. *Время и бытие. Статьи и выступления*. М.: Республика, 1993. С. 200.
- ¹³ Хайдеггер М. *Прологомены к истории понятия времени* / Пер. Е. В. Борисова. Томск: Водолей, 1998. С. 122.
- ¹⁴ Rosales A. *Transzendenz und Differenz*. Köln, 1966. S. 149.
- ¹⁵ Хайдеггер М. *Основные проблемы феноменологии...* С. 398.
- ¹⁶ Heidegger M. *Gesamtausgabe*. В. 26: *Metaphysische Anfangsgruende der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. S. 271.
- ¹⁷ Хайдеггер М. *Время картины мира* // Хайдеггер М. *Время и бытие...* С. 48.
- ¹⁸ Черняков А. Г. *В поисках утраченного субъекта* // *Метафизические исследования*. Вып. 6. *Сознание*. Альманах лаборатории метафизических исследований при философском факультете СПбГУ, 1998. С. 19.
- ¹⁹ Хайдеггер М. *Бытие и время...* С. 13.
- ²⁰ Хайдеггер М. *Основные проблемы феноменологии...* С. 23.
- ²¹ Ахутин А. В. *Dasein*. (Материалы к толкованию) // *Логос*. 2000. № 5–6(26). С. 90.
- ²² Херрманн Фр.-В. фон. «*Бытие и время*» и «*Основные проблемы феноменологии*» // *Философия Мартина Хайдеггера и современность* / Ред. Н. В. Мотрошилова. М.: Наука, 1991. С. 66.
- ²³ Борисов Е. В. *Феноменологический метод М. Хайдеггера* // Хайдеггер М. *Прологомены к истории понятия времени*. Томск, 1998. С. 347–348.
- ²⁴ Хайдеггер М. *Кант и проблема метафизики...* С. 127.