



Н. А. Артеменко

«КТО» И «ЧТО» ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В статье рассматриваются фундаментальная онтология в контексте трансцендентальной философии с точки зрения ее отношения к проблеме субъективности. После явных отказов от опоры на субъективность в обосновании знания и его рациональности так и не была преодолена трансценденталистская установка, исходящая из субъективных достоверностей жизни сознания. Феноменологическая философия открыла не-эпистемологические измерения субъективности, что привело в фундаментальной онтологии Хайдеггера к принципиально новому переосмыслению понятия субъективности.

Так мне открылось то, что писатели знали всегда и всегда твердили нам: что во всех книгах говорится о других книгах, что всякая история пересказывает историю, уже рассказанную.

У. Эко

Замысел предлагаемого исследования состоит в том, чтобы рассмотреть фундаментальную онтологию в контексте трансцендентальной философии с точки зрения ее отношения к проблеме субъективности проблеме, которая начиная с Декарта становится «неизбежностью» философской мысли. Претерпевает ли у Хайдеггера существенные изменения однажды найденный алгоритм поиска субъекта и соответствующего ему предметного сущего?

Хайдеггеровские высказывания, касающиеся субъективности, определяются тем, что методическое истолкование бытия присутствия в качестве заботы следует понимать в связи с онтологической интерпретацией субъективности субъекта, т. е. как попытку разрешения той постановки вопроса, которая со времен Декарта сохраняет известную методическо-антропологическую двусмысленность. Тезис о бытии присутствия в качестве заботы может быть адекватно подвергнут обсуждению только тогда, когда он будет истолкован как попытка разрешения трансцендентально-методической апории понятия субъективности субъекта.

Как известно, Хайдеггер противопоставляет классической и феноменологической теории субъективности тезис о бытии присутствия в качестве заботы. Пожалуй, ни одно понятие фи-

лософии Хайдеггера не интерпретировалось столь часто в антропологическом ключе, как понятие заботы (и ему со-подчиненное понятие ужаса). Психологически-антропологическое истолкование понятия заботы напрашивается прежде всего потому, что структура заботы интерпретируется с помощью понятия ужаса как размыкающей расположенности. Однако основное методическое положение фундаментальной онтологии не допускает конструкции понятий без экзистенциального основания.

Тезис о бытии присутствия в качестве заботы поначалу выдвигается как методически необходимый, поскольку множественность структурных моментов бытия-в-мире требует структурной целостности. Эта целостность должна совпасть с представленной посредством фундаментально-онтологической постановки вопроса экспликацией бытийнопонимающего сущего. Стало быть, вопрос о бытии присутствия ставится методически как вопрос об априорном условии возможности бытия-в-мире. Шаг от бытия-в-мире к бытию этого бытия-в-мире (востребованный самой трансцендентальной подготовкой бытийного вопроса) имеет вполне трансцендентально-методический характер.

Здесь полезно сделать одно отступление. Напомним, что подготовительный анализ присутствия был связан прежде всего с экспликацией того, что означает быть в мире. Бытие-в-мире есть одно из определений самой экзистенции, т. е. способ бытия присутствия, который указывает на то обстоятельство, что в качестве присутствия самость и мир находятся в единстве. На этом этапе бытие-в-мире предстает как «исходно и постоянно целая структура», которая, однако, обнаруживает феноменальную многосложность устройства [12. С. 180]. Экзистенциалы представляют собой отдельные аспекты этой многосложности, заслоняющие единый феноменологический взгляд на целое как таковое, относительно которого Хайдеггер формулирует вопрос: «Как экзистенциально-онтологически определить целостность выявленного структурного целого?» [12. С. 181]. Далее Хайдеггер пишет: «Бытие присутствия, онтологически опорное структурное целое как таковое, делается доступно в некоем полном просмотре через это целое, глядя на один исходно единый феномен, уже лежащий в целом, так что он онтологически фундирует каждый структурный момент в его структуральной возможности» [12. С. 181]. Этот исходно единый феномен, единящий в себе экзистенциальное «многое», Хайдеггер и называет заботой, которой очерчивается не какой-то отдельный аспект присутствия, но оно во всей своей полноте. Здесь следует указать по крайней мере на один важный момент. Забота имеет априорно-онтологический смысл, что означает превращение ее в нечто всеобщее. Онтологический смысл имеет характер «трансцендентальной всеобщности», каковым «задается почва, по которой движется любое онтически-мировоззренческое толкование присутствия» [12. С. 199], априорность заботы становится очевидной, если иметь в виду, что она возникает из вопроса о целостности бытия в мире как формальном основании. Такое онтологическое структурное (забота есть общий корень трех бытийных структур Dasein: экзистенциальности, фактичности и падения) понятие заботы получается путем формализации онтического смысла заботы. Хайдеггер пишет: «Титул “озаботиться” имеет ближайшим образом свое донаучное значение и мо-

жет значить: что-то исполнять, устраивать, “доводить до ума”. Выражение может также подразумевать: чем-то озаботиться в смысле “что-то себе раздобыть”. Далее, мы употребляем его в характерном обороте: я озабочен, что предприятие не удастся. “Озабоченность” значит здесь что-то вроде опасения» [12. С. 57]. Слово «озаботиться», утверждает далее Хайдеггер, напротив, как онтологический термин необходим для обозначения бытия возможного бытия в мире. Различие между онтологическим и онтическим смыслами термина «забота» состоит в том, что первый является априорным, а второй апостериорным. Процедуру «восхождения» от онтического понятия к онтологическому Хайдеггер именует априорно-онтологическим обобщением [12. С. 199]. Таким образом, априорно-онтологическое понятие заботы выражает «лежащее в основе» экзистенциального «многого» устройства бытия присутствия. И здесь нельзя не согласиться с А. Г. Черняковым, что забота «играет по отношению к системе экзистенциалов ту же роль, что трансцендентальное единство апперцепции к системе категорий в “Критике чистого разума”» [15. С. 296].

Но прежде чем начать субъект-теоретическую дискуссию о понятии забота, следует уточнить методическое значение понятий заботы и ужаса в рамках фундаментальной онтологии. Прделанный фундаментально-онтологический анализ позволяет конкретизировать вопрос: «Есть ли в присутствии понимающее расположение, в каком оно особым образом разомкнуто себе самому?» [12. С. 182]. Анализ должен искать «одну из *обширнейших* и *исходнейших* возможностей размыкания», чтобы «структурная целость искомого бытия» вышла «на свет» [12. С. 182]. Ужас оказывается удовлетворяющим всем «методическим требованиям» расположением. Перед-чем ужаса — не единичное сущее, а само бытие-в-мире как таковое. Ужас удерживает присутствие в тревожности и неуютности, размыкая тем самым для присутствия его возможности: «Ужас обнажает в присутствии бытие к наиболее своей способности быть, т.е. *освобожденность* для свободы избрания и выбора себя самого <...>. Ужас <...> извлекает присутствие назад из его падающего растворения в “мире”» [12. С. 188]. Ужас является отличительной расположенностью присутствия, поскольку в нем «лежит возможность отличительного размыкания» [12. С. 190], он «возвращает присутствие из его падения и показывает ему собственность и несобственность как возможности его бытия» [12. С. 191].

Выставление ужаса в качестве решающей основной расположенности склоняет к экзистенциально-психологической интерпретации фундаментальной онтологии, поэтому следует еще раз подчеркнуть его чисто методический характер. Хайдеггер вводит это понятие исходя из «методических требований», подчеркивая, что ужас *методически* служит в качестве «размыкающего расположения» [12. С. 185]. В книге «Кант и проблема метафизики» Хайдеггер добавляет: «Ужас обозначается как решающая основная расположенность <...> *исключительно из перспективы проблемы бытия как таковой*» [13. С. 138].

Ужас оказывается методическим подступом к вопросу о бытии. Однако в чем состоит методическая роль ужаса? Пояснение этого появляется в § 41 «Бытия и времени»: намереваясь «онтологически схватить целость структурного целого»,

Хайдеггер задается вопросом: «Способен ли феномен ужаса и разомкнутое в нем феноменально равноисходно дать целое присутствия так, чтобы взгляд, ищущий целое, мог этой данностью удовлетвориться?» [12. С. 191]. Стало быть, ужас представляет собой в качестве единого основного феномена отправную точку для вопроса о целостности структурного целого. Примечательным оказывается то, что вопрос об этом начинается с экзистенциального устройства присутствия, тогда как в последующих размышлениях ужас не играет никакой роли в отношении структурной целостности. Он снова упоминается лишь в связи с феноменом смерти. Таким образом, ужас выполняет не только методическую функцию, подготавливая вопрос о бытии присутствия; к его интерпретации как основной расположенности Хайдеггер намерен «привязать» единый фундамент вопроса о бытии присутствия к экзистенциальной ситуации человека в его конечности, чтобы тем самым еще раз напомнить о том, что вопрос о бытии *не является только теоретическим вопросом*: «<...> фундаментально-онтологически понятый “ужас” лишает интерпретацию “заботы” безобидной категориальной структуры. Он дает ей необходимо присущую основному экзистенциалу остроту и, таким образом, определяет конечность в Dasein не как наличное свойство, но как постоянный, хотя как правило и сокрытый трепет (Erzittern) всего экзистирующего» [13. С. 138].

Как известно, основная проблема трансцендентально-философской теории субъективности более отчетливо обнаруживается у Канта.¹ Обратимся к лекциям «Основные проблемы феноменологии», в которых Хайдеггер вступает в обстоятельную дискуссию с предшествующей метафизикой.

Хайдеггер начинает с того, что оспаривает точку зрения неокантианства, согласно которой с Декарта началась совершенно новая эпоха философии. Напротив, это мнимо критическое начало философии лишь способствовало превращению античной метафизики в догматизм. Действительно, именно философия Нового времени «произвела тотальный поворот в способе спрашивать [о сущем] и стала исходить из субъекта или Я» [14. С. 162]. Такая ориентация на проблему субъекта должна была, по мысли Хайдеггера, привести к тому, что это сущее (Я), помещенное в центр философской проблематики, «в своем специфическом способе быть станет служить мерилом» [14. С. 163], что онтология станет интерпретировать понятие бытия исходя из способа бытия субъекта. Но этого не произошло: «Мотивы изначальной ориентации новой философии на субъект не фундаментально-онтологические, т. е. не знание о том, *что* именно из самого вот-бытия (Dasein) можно прояснить бытие и бытийные структуры и *как* это можно сделать» [14. С. 163].

1 Известно, что Хайдеггер неоднократно обращался к Канту. Среди ранних работ, посвященных Канту, следует в первую очередь указать на курс «Логики», прочитанный в зимнем семестре 1925/26 (Logik. Die Frage nach der Wahrheit, GA 21. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1976), который лег в основу более поздней работы «Кант и проблема метафизики»; а также лекции «Феноменологическая интерпретация “Критики чистого разума”» зимнего семестра 1927/28 (Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, GA 25. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1977), и работу «О существе основания» (Vom Wesen des Grundes. Frankfurt a. M.: Wegmarken, 1976) 1929 г.

Так, Декарт не только не ставит вопрос о бытии субъекта, но интерпретирует бытие субъекта, руководствуясь категориями, перенятыми у Суареса, Дунса Скота и Фомы Аквинского.

В результате различения субъекта и объекта установилась «смысловая пропасть» между сознанием (*res cogitans*) и реальностью (*res extensa*). Если бытие субъекта должно открыться как нечто отличное от наличного бытия, то тем самым «положены пределы предшествующего отождествления бытия и действительности» [14. С. 165], а значит, настоящим оказывается вопрос о едином понятии бытия. Но, согласно Хайдеггеру, эта проблема — проблема смысла бытия — так и не была сформулирована адекватным образом.

Кант, как отмечает дальше Хайдеггер, придерживается декартовского различения Я и природы: «При том что исследования Канта были и навсегда останутся чрезвычайно существенными для онтологической интерпретации субъективности, для него, как и для Декарта, Я, его есть *res cogitans*, *res*, нечто такое, что думает, т. е. представляет, воспринимает, судит, подтверждает, отвергает, но также любит, ненавидит, желает и т. д. Все эти отношения Декарт называет *cogitationes*. Я есть нечто такое, что эти *cogitationes* имеет» [14. С. 166]. Стало быть, всякое представление есть «я представляю», всякое высказывание «я сужу», всякое воление «я хочу». Таким образом, «Я мыслю» всегда сопутствует всем актам мышления, хотя и не тематизируется. Одним словом, Я есть такая вещь, которая обладает всеми этими определениями, которые в традиционной онтологии называются предикатами вещей: «Представления суть определения Я, его предикаты. То, что имеет предикаты, называется в грамматике и общей логике субъектом. Я как *res cogitans* есть субъект в смысле грамматики и логики» [14. С. 166]. Итак, Я есть *subjectum*, который имеет предикаты. Обладание предикатами является знанием о них: «Я знаю себя». Это отличительное свойство обладания предикатами в смысле знания о них превращает Я в субъект, основным признаком которого является самосознание. «Этот субъект не просто отличен от своих предикатов, но он *имеет* их как сознаваемые, т. е. как *объекты*» [14. С. 167]. Специфика кантовского понимания субъекта заключается, таким образом, в том, что субъект выступает как обладающий знанием о своих предикатах, т.е. о самом себе: «Субъективность субъекта тогда равносильна самосознанию. Самосознание представляет собой действительность, бытие этого сущего. <...> Из этой точки, из декартова начала, развивалась вся проблематика философии» [14. С. 202].

Действительно, Кант идентифицирует самость с саморефлексивностью, считая, что ни одно представление невозможно без того, чтобы активная деятельность рассудка, подводящего множественность под принцип единства, не сталкивалась бы с представлением «я мыслю», которое должно постоянно сопровождать все наши предметные представления. В «Трансцендентальной дедукции чистых понятий рассудка» Кант пишет: «Должна существовать возможность того, чтобы “я мыслю” сопровождало все мои представления; в противном случае во мне представлялось бы нечто такое, что вовсе не может быть мыслимым. <...> Все многообразие наглядного представления имеет, следовательно, необходимое отношение к представлению “я мыслю” того самого субъекта, в котором это многообразие

находится» [II. В 132]. И далее Кант называет это представление «я мыслю» чистой апперцепцией или самосознанием деятельностью, «производящей представление “я мыслю”, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть тождественным во всяком сознании» [II. В 132]. Таким образом, сознание представляет собой и объединяющую, синтезирующую спонтанность, и самовосприятие этой спонтанности. Так проясняется, почему «я мыслю» может одновременно пониматься и как саморефлексия сознания, и как предметное представление о чем-то (предметное сознание).

По сути проблематика субъективности у Канта начинается с вопроса: как должно предстать сущее, чтобы мочь быть предметом нашего знания, объектом познания? Таким образом, речь идет о законности установления корреляции между Я и объектами. В «Опровержении идеализма» Кант пишет: «Простое, но эмпирически определенное сознание моего собственного существования служит уже доказательством существования предметов вне меня» [II. В 275]. Фактически корреляция между «Я есть» и «нечто есть» является интенциональностью в собственном смысле этого слова. Стало быть, первой формальной чертой понятия субъекта является то, что субъект определен по отношению к объекту как условие возможности последнего. Далее, чтобы предмет мог предстать как объект для сознания, он должен, во-первых, представлять собой синтетическое единство, одно. Во-вторых, Кант различает Я апперцепции («сознание вообще») и Я аппрегензии («мое сознание»), иными словами, объективное единство самосознания и субъективное, или эмпирическое, единство самосознания. Первое есть то, посредством чего «все данное в наглядном представлении многообразии объединяется в понятие объекта» [II. В 139], второе же представляет собой сцепление моих конкретных состояний посредством ассоциации, или «определение внутреннего чувства» [II. В 139]. Я апперцепции (собственно трансцендентальный субъект) никогда не может стать наличным (предметом) для внутреннего чувства, оно есть необходимое условие присутствия предмета, необходимое условие связности многообразия. «Я мыслю», стало быть, означает в первую очередь «Я связываю» и в таком значении (сознание отождествляется с синтезом, с требованием единства) Я есть субъект возможного объекта. При этом, являясь предельным условием всякого объекта,² трансцендентальный субъект сам никогда не может стать объектом опыта, ибо никогда не может быть положен в качестве предмета созерцания. Таким образом, в сфере теоретической нам недоступно познание нашего Я, нам известна только его функция в суждении в качестве «предельного подлежащего». Когда же речь идет об объективности знания, то «Я мыслю» является еще эпистемологической гарантией единства опыта.

На это указывает и Хайдеггер: «Я не есть нечто отдельное, некая точка, но всегда — “Я-мыслю”, т. е. “Я-связываю”. <...> “Я как Я-мыслю” это формальная структура личности как *personalitas transcendentalis*» [14. С. 170]. Однако этим понятие субъективности не определено исчерпывающим образом, поскольку Кант

2 Мышление не определяет вещь с точки зрения ее бытия, т. е. не имеет характера абсолютного полагания, обусловлено пред-данностью сущего.

отличает от *personalitas transcendentalis*, т. е. от онтологического понятия самости, *personalitas psychologica* (эмпирическое Я) (там же). Эмпирическое Я существует лишь при условии наличия «чистого Я», от интеллигибельности которого оно и получает свою определенность. Сам Кант разъясняет эту мысль так: «Таким образом, я существую, как интеллигенция, которая сознает только способность соединения, но в отношении многообразия, которое она должна соединять, она подчинена ограничивающему условию, называемому внутренним чувством и состоящему в том, что это соединение она может делать наглядным только согласно отношениям времени, которые находятся вне собственно так называемых понятий рассудка <...>» [II. В 159].

Итак, «чистая апперцепция», Я как субъект мышления и условие возможности объективности не может быть предметом психологии, поскольку не может быть предметным сущим, наряду с «внутримирным» сущим, как сказал бы Хайдеггер. Но тогда возникает проблема с тем, чтобы указать самосознанию, связанному с понятием самости (в кантовском смысле), на такой способ познания, который был бы принципиально отличен от способа познания предметного представления. У Канта же мы имеем только понятие предметного представления и его саморефлексивности, определяемой как *представление представления*. Получается, что сознание мыслит себя как «чистый субъект», но дано себе в представлении только как объект. «Благодаря такому разворачиванию интерпретации субъективности из самосознания, — замечает Хайдеггер, — возможность фундаментальной онтологической интерпретации того сущего, которое есть мы сами, была <...> оттеснена на задний план» [14. С. 202].

Примечательно, что в книге «Кант и проблема метафизики» Хайдеггер делает Канта своим «сообщником», несколько иначе перетолковывая кантовскую проблематику субъективности. Отметим, что такая интерпретация Канта во многом позволит подойти к пониманию целей и задач собственно хайдеггеровской фундаментальной онтологии.

Хайдеггер вполне определенно отстаивает здесь тезис о том, что в кантовском обосновании метафизики совершается «раскрытие трансценденции, т. е. субъективности человеческого субъекта» [13. С. 119]. С точки зрения Хайдеггера, всегда можно сказать, что, поскольку Кант так и не предпринял проведение субъективной дедукции (которая только и может быть трансцендентальным раскрытием сущности субъективности), то он тем самым не позволил субъективности предстать в новом свете. Вместе с тем, принимая во внимание то, что имплицитно содержится в кантовском обосновании, то, что Кант «хотел сказать», Хайдеггер может обозначить кантовское обоснование метафизики как раскрытие субъективности человеческого субъекта, несмотря на то, что у самого Канта не идет речь о прояснении «сущности трансценденции человеческого субъекта».³ Но всякая интерпретация нуждается в насилии, «чтобы из того, что говорят слова, извлечь то, что они хотят сказать»,

3 См. критику в рецензиях: *Cassirer E. Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretationen // Kant-Studien 36 (1931), Berlin. Levy H. Heideggers Kantinterpretation. Zu Heideggers Buch "Kant und das Problem der Metaphysik" // Logos 31 (1932).*

однако это насилие не является стихийным произволом, ибо не-сказанное не есть намеренно сокрытое или утаиваемое, и нужно лишь, считает Хайдеггер, доверить себя «внутренней страсти произведения» [13. С. 117].

Проблема обоснования метафизики через Канта разворачивается для Хайдеггера в целый ряд эквивалентных формул, одна из которых в ходе исследования очевидным образом выдвигается на передний план: обоснование как вопрос о внутренней возможности онтологии есть вопрос о возможности, т. е. о сущности трансценденции разума бытия (К 9); цель трансцендентальной дедукции — раскрытие трансценденции [13. С. 95]. Хотя Хайдеггер, что вполне понятно и ожидаемо, проводит понятие трансценденции в связи с кантовским понятием «трансцендентального», трансцендентальное познание, по его мнению, занимается исследованием не самого сущего, но возможности предварительного понимания бытия, а значит, «оно имеет дело с перешагиванием (трансценденцией) чистого разума к сущему» [13. С. 9], и это понятие не так просто легитимировать исходя из кантовского словоупотребления⁴.

Мы не будем подробно останавливаться на анализе хайдеггеровской интерпретации Канта — это дело самостоятельного исследования. Отметим лишь, что основополагающих «сдвигов» в этой интерпретации немало, при этом, считая Канта метафизиком, Хайдеггер не уделяет внимания такому разделу «Критики чистого разума», как «Трансцендентальная диалектика», которая собственно и имеет дело с «неизбежными» метафизическими вопросами.

Понятно, что Хайдеггер стремится уйти от эпистемологизированного понятия субъекта, которое приводит к известным теоретико-познавательным проблемам. По мнению Хайдеггера, в рамках феноменологии была предпринята попытка выйти за границы теоретико-познавательной установки при разработке понятия субъективности. Еще на этапе создания «Бытия и времени» Хайдеггер предполагал опираться на трансцендентальную феноменологию Гуссерля, но при этом намеревался ее радикализировать или фундировать. В «Картезианских размышлениях» Гуссерль подводит итог проблеме теории субъективности: «Предметы существуют для меня и есть для меня то, что они есть, только как предметы

4 См.: *Levy H. Heideggers Kantinterpretation. S. 6ff.* Хайнрих Леви, в частности, отмечает: «Следуя за истолкованием Хайдеггера, мы наталкиваемся постоянно на наиопаснейшие апории. Они сконцентрированы в первую очередь в сильном терминологическом расхождении между кантовским текстом и хайдеггеровской интерпретацией <...>. Терминологическое содержание хайдеггеровской интерпретации есть проявление как раз того, что он стремится привести кантовский ход мыслей и формулировки, которые с его собственными не совпадают, в соответствие со своими и постепенно шаг за шагом спроецировать их на уровень экзистенциальной философии». Леви считает, что подобные усилия способствуют лишь возникновению всевозможных скрытых подтекстов и разночтений. Поскольку же структура значений хайдеггеровских терминов так или иначе связана с центральным для его философии понятием *Dasein*, которое само по себе является весьма динамичным и отсылает к целому гнезду родственных слов, приобретающих в процессе феноменологической герменевтики все новые и новые перспективы, то это затрудняет возможность рассмотреть за многими хайдеггеровскими терминами кантовские понятия, а также найти всем хайдеггеровским терминам соответствия в кантовской понятийной системе. Одним из таких терминов, считает Леви, является термин «трансценденция» — центральный для хайдеггеровской философии, но употребляющийся Хайдеггером в его книге о Канте вовсе не в кантовском смысле.

действительного и возможного осознания», из чего следует основное положение теории субъективности: «<...> трансцендентальное *ego* <...> есть то, что оно есть, только в своей связи с интенциональными предметностями» [9. С. 144]. В соответствии с обоими этими полюсами следует различать два вида трансцендентального конституирования: с одной стороны, конституирование предмета как тождественного самому себе, с другой — конституирование Я, тождественного самому себе во всех переживаниях. «*Ego* само есть сущее для самого себя в непрерывной очевидности и, следовательно, непрерывно конституирующее себя в себе самом как сущее» [9. С. 145]. Однако такая концепция приводит к очевидному затруднению. К. Ф. Гетман так комментирует это затруднение: «Если трансцендентальный субъект как конституирующий, так и конституированный, то во избежание бесконечного регресса должно быть возможно помыслить чисто конституирующее Я прежде всякой конституированности. Такое Я было бы свободно от всякой определенности, было бы “пустым полюсом тождественности” <...>. Гуссерль отвергает такое допущение, ибо, согласно его концепции, совершенно неопределенный субъект был бы вообще несуществующим, так как ему не соответствует никакой способ данности» [3. С. 135]. Но у Гуссерля не идет речь о неопределенном Я, напротив, учением о хабитуальных особенностях, которые должны представлять определенность трансцендентального эго, определяющей конституирование, Гуссерль пытается представить решение этой проблемы. Однако здесь возникает вполне закономерный вопрос: чем является трансцендентальное Я до приобретения хабитуальностей?

Полемика Хайдеггера с Гуссерлем в отношении теории субъективности накаляется в период подготовки Гуссерлем статьи «Идея феноменологии» для «Британской энциклопедии» в 1927 г. Трансцендентальная онтология для Гуссерля это априорная наука о положенном (конституированном), восходящая в процессе обоснования к полагающему (конституирующему). Однако она уже не занимается бытием самой трансцендентальной (конституирующей) субъективности. «Бытие» у Гуссерля тождественно «позитивному полаганию бытия», вопрос о бытии, таким образом, подчинен «различению трансцендентального и позитивного» и представляет собой проблему конституирования субъективности с различением конституирующего и конституируемого. На это Хайдеггер замечает: «Каков характер того полагания, в котором положено абсолютное эго? В каком смысле здесь отсутствует позитивность (положенность)?» [7. С. 296 ff, 604 ff]. Вопрос показывает, что Хайдеггер фиксирует известную уже проблему теории субъективности: если субъективность субъекта состоит в полагании, то нельзя объяснить, как возможна теория этой субъективности.

Таким образом, феноменология оказывается также в трудном положении: именно с этим утверждением бытия субъективности как конституированного самой трансцендентальной субъективностью и не может согласиться Хайдеггер. Для него проблема бытия оказывается значительно более универсальной, поэтому должен быть поставлен вопрос не только о способе конституирования предметного, но — в первую очередь — о способе бытия самой конституирующей

инстанции: «Ясная и прозрачная постановка вопроса о смысле бытия требует соответствующего выявления сущего в отношении его бытия» [12. С. 7].

Хайдеггер полагает, что только из-за нераскрытости проблемы бытия Гуссерль мог оказаться перед вопросом, который он в работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» [10. §§ 53, 54] описывает как «парадоксальность человеческой субъективности». Эта парадоксальность состоит в том, что в трансцендентальной установке мир должен рассматриваться как коррелят субъективной деятельности, и при этом реалистическая установка так называемого здравого смысла, в соответствии с которой субъект сам по себе есть только «составная часть мира», также оставаться возможной. Эта проблема возникает только потому, что Я как конституированное («конкретное») Я есть лишь предмет среди предметов. По Хайдеггеру же субъект (в фундаментально-онтологической транскрипции — *Dasein*) не есть способ бытия внутримирного сущего.

Некоторые из тех трудностей, от которых уклоняется трансцендентальная теория субъекта, по мнению Хайдеггера, можно было бы преодолеть, если бы она была развита как *онтологическая теория субъекта*. Вопрос о бытии субъективности Гуссерлем более не поднимается, поскольку бытие уже с самого начала истолковано как позитивность позитивного. Для Хайдеггера вопрос о бытии универсальным образом относится как к проблематике конституирующего, так и к проблематике конституированного. Бытие сущего не может иметь характер положенного бытия, так как конституирующий субъект сам является сущим, иными словами, конституцию исполняющим. Субъект, таким образом, должен быть сущим в некоем ином смысле, нежели сущие предметы. Стало быть, основное заблуждение обнаруживается в том, что *Dasein* интерпретируется согласно понятию бытия наличного. Аналитическое представление этого заблуждения дано в высказываниях о человеке как субъекте «повседневности» [12. С. 114]. «Так выявление позитивного феномена ближайше-повседневного бытия-в-мире позволяет заглянуть в корни промаха онтологической интерпретации этого бытийного устройства. *Это оно само в своем повседневном способе бытия прежде всего упускает и скрывает себя*» [12. С. 130]. Таким образом, фундаментально-онтологическая аналитика в «Бытии и времени» решающим образом определена проблематикой субъективности субъекта и в первую очередь намечена вопросом о «кто» бытия-в-мире.

Имеет смысл показать, считает Хайдеггер, что «способ бытия человеческого присутствия совершенно отличается от способа бытия любого другого сущего, и что этот способ, как именно то, что он есть, обнаруживает в себе возможность трансцендентального конституирования. Трансцендентальное конституирование, таким образом, есть центральная способность экзистенции фактической самости. Таковая, вот этот конкретный человек как таковой, как сущее, ни в коем случае не есть “реальный факт в мире”, поскольку человек никогда не может выступать как наличное, ибо он экзистирует. И “нечто чудесное” состоит в том, что экзистенциальное устройство присутствия делает возможным трансцендентальное конституирование всего позитивного» [7. S. 60iff].

Однако то сущее, которое по своему бытийному устройству совершенно отличается от любого присутствиеразмерного сущего, может быть названо конституированным только в принципиально ином смысле, нежели в рамках трансцендентальной феноменологии. Конституированным через присутствие оказывается только его открытость, но не его сущность.

Соответственно, присутствие для другого сущего конституирующее постольку, поскольку является позволяющим-открыться. По мнению Гуссерля, «Хайдеггер транспонирует или переносит конститутивно феноменологическое прояснение всех регионов сущего и универсального, тотального региона мира в антропологическое. Вся проблематика лишь перенос: эго соответствует Dasein и т. д.» [2. С. 29]. При этом все «глубокомысленно неясно», а потому утрачивает свою философскую ценность. Для Гуссерля любая речь о субъективности, которая не придерживается абсолютного трансцендентально-философского смысла, также является антропологией, как для строгого критицизма аналитика присутствия, отделившаяся от проблематики значимости, была «психологией».

Итак, онтический вопрос заключается в том, *кто* должен оставаться отправной точкой, чтобы исследование могло иметь какое-то «руководство» [12. С. 117]. Это вопрос о том, *кто* должен иметь, однако, только функцию «формального указания» [12. С. 116]. Эту формальность следует рассматривать как методическую конструкцию, так как *кто* себя уже всегда в своем бытии каким-то образом понял, истолковал (соразмерно или несоразмерно). Данная конструкция формального указания оказывается важной, потому что она делает более ясной хайдеггеровскую позицию в отношении трансцендентального метода.

Различение между субъектом как конституирующим и конституируемым есть основание дифференции между эмпирической и трансцендентальной субъективностью. Но трансцендентальная субъективность в отличие от эмпирической остается в трансцендентальной философии не поддающимся доказательству постулатом методической конструкции. Поскольку для Хайдеггера конституирующий субъект в качестве заботы не является способом бытия позитивного сущего, то нет никакого противоречия, если в нем «совпадает» фактическая и трансцендентальная субъективность. Забота есть при этом место, в котором обнаруживается, что фактическая субъективность в самом деле также есть и трансцендентальная (исполняющая конституирование в априорном горизонте смысла бытия). Фактический субъект — это такой субъект, который исполняет конституирование в своей «чудесной возможности экзистирования». Тем, что забота как бытие фактического Dasein показывает свою трансцендентальность, достигается феноменологическое доказательство тезиса, что Dasein — конституирование исполняющее, а не конституирующее сущее. В сопоставлении с традиционной трансцендентальной философией это означает: трансцендентальное изначальное действие субъекта есть не полагание-себя-как-полагающего, а полагание-себя-как-положенного бытия.

Полагание-себя-как-положенного бытия обсуждается Хайдеггером вместе с понятием «расположенного понимания» и «брошенного наброска». Через набросок бытия сущего присутствие есть основание сущего; но так как присутствие само положено посредством основания, оно само этим основанием не «владеет». Данное положение дел совершенно ясно представлено в § 27 «Бытия и времени». Присутствие в качестве субъективности («самости») есть основание всего сущего (полагание, понимание, набросок), но оно не владеет этим основанием (положенное бытие, расположенность, брошенность). Присутствие экзистирует одновременно как основание и из основания. «Самость, которая как таковая должна положить основание самой себя, не способна никогда им владеть и все же, экзистируя, имеет взять на себя бытие-основанием. Быть своим брошенным основанием есть способность быть, о которой идет дело для заботы» [12. С. 284].

Итог этого сопоставления субъективности с трансцендентальной проблематикой таков, что субъективность еще раз определяется через двойное отношение. «Субъективность есть бытие основания в двояком смысле генетива: она представляет основание для всякого сущего (полагание), и сама основана посредством этого основания (бытие положенным), основание имеет характер полагания, но при этом не может быть дано [себе] в распоряжение» [3, S. 141].

Итак, Хайдеггер критически подходит ко всей философской традиции, упрекая ее в непродуманности вопроса о бытии, и выдвигает в качестве довода против теоретико-познавательного, прежде всего критического и гуссерлевского способа обоснования познания, то, что в нем «бытие» субъекта или сознания, его специфическое бытийное устройство так и осталось неопределенным. Безусловно, сам Хайдеггер не только фиксирует, но во многом и преодолевает немало уязвимых мест в трансцендентально-философской теории субъективности субъекта. Однако и хайдеггеровская попытка построения некой метатеории познания во многом осуществляется в рамках трансцендентально-феноменологической традиции.

Литература

1. Cassirer E. Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretationen. In: Kant-Studien 36 (1931), Berlin.
2. Diemer A. Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie. Meisenheim am Glan, 1956.
3. Gethmann C. F. Verstehen und Auslegung das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers. Bonn, 1974.
4. Heidegger M. Logik. Die Frage nach der Wahrheit, GA 21. Frankfurt a. M., 1976.
5. Heidegger M. Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft // Heidegger M. GA Bd. 25. Frankfurt a. M., 1977.
6. Heidegger M. Vom Wesen des Grundes. Frankfurt a. M.: Wegmarken, 1976.
7. Husserl E. Phänomenologische Psychologie // Husserliana. Bd. 9. Den Haag, 1968.
8. Levy H. Heideggers Kantinterpretation. Zu Heideggers Buch "Kant und das Problem der Metaphysik" // Logos № 31 (1932).
9. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Пер. Д. В. Складнева. СПб., 1998.
10. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Пер. Д. В. Складнева. СПб., 2004.
11. Кант И. Критика чистого разума / Пер. Н. О. Лосского. СПб., 1993.
12. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В. В. Бибихина. М., 1997.
13. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / Пер. О. В. Никифорова. М., 1997.
14. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. А. Г. Чернякова. СПб., 2001.
15. Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб., 2001.