## ПАНОРАМА МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

## Год Германии в России

# ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ДЕДУКЦИЯ ПРОСТРАНСТВА В «ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ» ХАЙДЕГГЕРА

*Е.В. ФАЛЁВ*

Впервые то, что мы называем «дедукцией пространства», у Хайдеггера появляется в лекциях «Герменевтика фактичности» (Hermeneutik der Faktizität (далее HdF), летний семестр 1923 г.), в последних параграфах (§ 18 – 26)[1]. Очевидно, что в ходе подготовки этого марбургского курса лекций Хайдеггер только открыл для себя эту область аналитики Dasein и успел лишь начать ее разработку. Она была продолжена затем в «Пролегоменах к истории понятия времени» (зимний семестр 1923 – 1924 гг.), где ей посвящена обширная третья глава Основной части[2] и закончена в основном в «Бытии и времени» (1927), где ее объем сокращается почти в два раза[3].

В контексте экзистенциальной аналитики Dasein Хайдеггеру не требуется особого обоснования для того, чтобы приступить к рассмотрению пространственных характеристик Присутствия, так как это самое первое, что «бросается в глаза» при взгляде на «фактическую жизнь». Вот то место из HdF, где Хайдеггер впервые переходит к такому рассмотрению: «В направленности взгляда на обыденное (Jeweiliges) Dasein в его усредненной повседневности уже заключено формальное изъявление намерения развернуто продемонстрировать следующее: “Фактическая жизнь (Dasein) означает: жизнь в [некоем] мире”»[4]. Та же непринужденность в постановке задачи анализа пространственности сохраняется и в «Бытии и времени». Это не очень характерно для Хайдеггера, который обычно сопровождает другие свои вопросы и темы детальной рефлексией предпосылок, метода, обоснованности вопроса, отведению различных недоразумений и т.п. Но для Da-sein (здесь- или вот-бытия) пространственность, пожалуй, одна из исходных очевидностей, пригодная для того, чтобы именно с ее рассмотрения начинать «беспредпосылочный» экзистенциальный анализ. Впрочем, в «Пролегоменах» есть некое подобие обоснования, на грани игры слов: предметом беспредпосылочного анализа должно быть Dasein, свободное от всех научных и философских категорий – *Jeweiliges* Dasein, повседневная, обыденная жизнь, в которой Dasein должно «*jeweilig es* zu sein» – быть всякий раз соответствующим

«этим», т.е. самим собой. Для Dasein быть всякий раз чем-то означает «ситуативное бытие»[5], а «ситуация» по определению предполагает диспозицию вещей в некоем мире – отсюда «бытие-в-мире» как «фундаментальная конституция» Dasein. Впрочем, в «Бытии и времени» сам Хайдеггер отказывается от этого псевдообоснования, так как оно и сомнительно, и не необходимо.

Поскольку мы имеем как минимум три различающихся варианта анализа пространственности Dasein (в HdF, «Пролегоменах» и «Бытии и времени»), нашей задачей здесь будет не просто сравнительное описание этих вариантов, но некая *теоретическая реконструкция*. В HdF Хайдеггер говорит о том, что анализ мировости мира должен проходить через несколько «остановок» (Stationen). Эти остановки суть не что иное, как ступени анализа, посвященные определенным характеристикам Dasein, связанным между собой, как говорит Хайдеггер, «отношениями фундирования». Все эти отношения фундирования, обосновывания образуют целостную систему экзистенциальных характеристик бытия-в-мире Dasein, но у Хайдеггера последовательность анализа нигде не совпадает с последовательностью отношений фундирования. Так, свой анализ он начинает, согласно требованию беспредпосылочности, с бытия-в-мире, в котором сразу выделяет три взаимосвязанные составляющие: «мировость мира», «Кто» существования и «бытие-в». К анализу пространственных характеристик Dasein его приводит первая составляющая – «мировость». Но от нее анализ идет в двух направлениях – во-первых, это выявление фундирующих конститутивных структур мировости, возводящее в конечном счете к Заботе как последнему экзистенциальному основанию, и во-вторых, выявление производных модусов мировости, производящих категории субъективного, повседневного («трудового») и научного пространств. В нашей реконструкции мы будем следовать единому логическому порядку от основания к обосновываемому, так что «мир» окажется в центре всей схемы обоснования. Общая итоговая схема всех конститутивных структур экзистенциального анализа пространственности дана в приложении, но читателю будет полезно обращаться к ней и по ходу чтения.

Сам Хайдеггер начинает исследование мировости с традиционного отграничения «онтических» значений основных терминов. Поскольку, как он сам признает, для онтологического анализа имеющиеся средства языка недостаточны, «для последней задачи – постигнуть сущее в его бытии – зачастую недостает не только слов, но даже и грамматики, так как первоначально – в силу причин, которые станут понятны ниже, – наш язык естественным образом обращен к сущему в качестве мира и высказывает именно это сущее... так что по своему первоначальному смыслу слова и выражения, которыми мы располагаем, ориентированы на сущее, которое сейчас как раз-таки не явля-

ется нашей темой»[6]. Также и при исследовании пространственности мы вынуждены пользоваться терминами, которые предназначены для описания пространственных характеристик и отношений сущего посреди других сущих. Но мы должны с самого начала научиться мыслить и говорить в *онтологической* плоскости. Применительно к пространству это значит, что мы должны различать, с одной стороны, онтическое пространство, с другой – «экзистенциальную пространственность» (*existenziale Räumlichkeit* – этот термин Хайдеггер вводит только в «Бытии и времени»[7]). Онтическая пространственность – характеристика существования вещей, и человека как вещи, а экзистенциальная – характеристика «способа бытия Присутствия». Напомним, что все такие характеристики Хайдеггер называет «экзистенциалами». На итоговой схеме область онтических модусов пространственности отделена чертой в нижней части.

Параллельно с парой «онтическое» – «онтологическое» Хайдеггер говорит о различии «познавательной» и «до-познавательной» установок:

«Всякое познание представляет собой лишь усвоение и способ исполнения того, что уже открыто посредством других, первичных форм деятельности. Скорее, познание обладает только возможностью сокрытия того, что изначально открыто в непознавательной деятельности»[8].

Познавательное отношение к сущему является производным от до-познавательной установки «деятельно-озабоченного ориентирования» в мире. Хайдеггер даже набрасывает краткий очерк дедукции познавательной установки из Заботы, или, если следовать способу выражения Хайдеггера, взаимосвязь ступеней, в которой вызревает познание как способ существования Dasein[9]:

1) с самого начала Забота порождает *направленность-на* предмет Заботы; дериватом этого акта является познавательная «точка зрения» – очевидно, это аналог гуссерлевской интенциональности;
2) *пребывание-при* предмете заботы; думаю, на этой ступени предмет «конституируется» в терминах феноменологии как предмет;
3) *внятие и истолкование* – аналог феноменологического «усмотрения сущности»;
4) *обладание воспринятым* и его сохранение, т.е. овладение сущим как реальная цель и движущий мотив всего познания.

Напрашивается вопрос: совпадает ли «познавательный подход» с онтической установкой? Несмотря на ряд сходных характеристик, чисто логически, думаю, онтический подход – более широкое понятие, потому что он включает в себя, кроме познавательного, также другие модусы отношения к сущему – подход искусства, религии, да и чисто

утилитарный потребительский подход к сущему – также относятся к сфере онтического. Напротив, онтологический подход – понятие более узкое, чем до-познавательный. Так, любовь и ненависть, как признает Хайдеггер (см. ниже) предшествуют познанию, но их обеих недостаточно, чтобы перейти в онтологическую плоскость.

Итак, начинаем изложение дедукции пространства с последнего экзистенциального фундамента Присутствия – Заботы. Именно Забота, как мы уже говорили выше, делает Присутствие Присутствием. Заботу в понимании Хайдеггера можно охарактеризовать как «экзистенциальную включенность». В «Пролегоменах», где Хайдеггер, по-видимому, более свободно излагает свои размышления, чем в «Бытии и времени», он отождествляет эту включенность с «любовью» в понимании Августина и Паскаля, т.е. с истинной христианской любовью, которая любит сущее не ради сущего, но ради Бога, чью Любовь видит во всем:

«То, что мы представили и охарактеризовали здесь как *бытие-в* вот-бытия [In-Sein des Daseins], составляет онтологический базис того, что было известно Августину, а затем, прежде всего Паскалю. То, что собственно познает, они называли не познанием, но любовью и ненавистью... То, что Августин в отдельных контекстах определяет как любовь и ненависть в смысле собственно познавательного способа бытия вот-бытия, мы должны будем в дальнейшем постигнуть в качестве изначального феномена вот-бытия, конечно, не ограничиваясь только названными формами деятельности»[10].

Хайдеггер и христианство – отдельная тема, которая подробно рассмотрена в докторской диссертации Н.З. Бросовой («Теологические аспекты философии истории М. Хайдеггера»). Но и здесь можно сказать несколько слов об этой христианской «подоплеке» Заботы у Хайдеггера, чтобы лучше понять основание всей системы дедукции. Ведь сам Хайдеггер, говоря о Заботе, развивает по большей части житейско-практические ассоциации. Тем не менее христианский смысл Заботы-Любви может скрыто направлять все эти ходы мысли.

Какие места у Августина и Паскаля, где Любовь раскрывается как суть и основа познания, мог иметь в виду Хайдеггер в вышеприведенной фразе? Возможно, и это место в «Исповеди»: «Кто узнал истину, узнал и этот Свет, а кто узнал Его, узнал вечность. Любовь знает Его. О, Вечная Истина, Истинная Любовь, Любимая Вечность!»[11] А у Паскаля? «У сердца свой рассудок [свои доводы], который рассудку недоступен; это видно по множеству вещей. Я говорю, что сердце от природы любит и бесконечное существо, и самого себя, в зависимости от собственной прихоти, и ожесточается против того или другого по своему выбору. Вы отбросили одно и сохранили другое; по рассудку

ли вы любите самого себя? Бога познают сердцем, а не рассудком. Вот что такое вера. Бог является сердцу, а не рассудку»[12]. Или «Мы творим себе кумира из самой истины; ведь *истина вне любви – не Бог*, она Его образ и кумир, который не заслуживает любви и поклонения, а еще меньше заслуживает любви и поклонения ее противоположность – ложь»[13]. Также известно разделение у Паскаля трех порядков: тела, ума и любви-мудрости-сердца. Любовь может обходиться без доводов ума, а вот истины ума без любви неполноценны и безосновны. Подобным образом у Хайдеггера онтические дисциплины неполноценны и безосновны без онтологического фундамента. Хайдеггеровская «онтическая установка» объединяет в себе паскалевские порядки тела и ума, а фундирующая их «онтологическая установка» Хайдеггера будет тогда соответствовать у Паскаля и Августина любви, вере и сердечной мудрости.

Это позволяет поместить весь экзистенциальный анализ Хайдеггера в контекст великой христианской традиции понимания человека и его места в мире. Однако нужно четко понимать, что христианство Хайдеггера не церковное и не догматическое. Его можно сравнить с христианством гуманистов Возрождения, для которых Церковь была скорее препятствием на пути души к Богу. А его опыт постижения бытия (или «бытийного расположения сущего») оказывается тогда близким к мистическому опыту немецких мистиков-пантеистов. По Паскалю, «Все, что не говорит о любви, есть иносказание»[14]. Тогда в хайдеггеровской экзистенциальной дедукции можно видеть расшифровку всего человеческого опыта как иносказания, раскрывающую Любовь-Заботу как его скрытый смысл и основу.

В HdF Хайдеггер использует в дедукции один любопытный языковой прием: глагол «быть», являющийся в обычной речи во всех языках непереходным, Хайдеггер использует как переходный, причем не косвенно-переходный, а прямо: «быть кого-то или что-то» (в винительном падеже). Ближайшие параллели в русском: «жить (проживать) жизнь», или же «отбывать срок». Аналогичным образом Хайдеггер в HdF строит фразу: «Dasein *ist* sein faktisches Leben» – Присутствие есть (позволяет сбыться, осуществляет) свою фактическую жизнь. Понятие Заботы вводится с использованием этой языковой уловки: Dasein как бытие-в-мире раскрывается как «озабочение (Sorgen), основная черта бытия, состоящая в том, что оно свой встречный мир сам(о) есть»[15]. Двусмысленность этого предложения умышленна и обусловлена двумя значениями слова «есть»: как непереходный глагол, оно означает простое тождество озабоченного Присутствия со своим «встречным миром»; однако Хайдеггеру явно недостаточно здесь простого тождества; Забота как составляющая Присутствие «проживает» встречный мир и тем самым позволяет ему сбыться. Забота, в терминологии Хайдеггера, является «фундирующей», а «мир» –

фундируемым. «Мир» в исходном экзистенциальном значении – это и есть мир Заботы, мир озабоченной жизни и всего того, что для нее значимо (если понимать под «жизнью», конечно, не биологический, а экзистенциальный феномен). Русское слово «мир» прекрасно раскрывает здесь новые оттенки в мысли Хайдеггера: «мир» как противоположность войне и «мир» как дружное сообщество живущих вместе людей объединяются общим смыслом заботливого, сберегающего отношения человека и к другому человеку, и к вещи.

Эта экзистенциальная включенность производит сразу два экзистенциала – «бытие-в» (in-sein) и «бытие-при» (bei-sein). Оба эти экзистенциала Хайдеггер интерпретирует с использованием якобы этимологических параллелей. Так, предлог *in* он возводит к древнему глаголу *innan*, от которого происходит современный глагол *wohnen*, обитать. В глаголе innan Хайдеггер усматривает также корень *ann*, который он трактует в значении «привыкать». Отсюда он делает вывод, что *in* первоначально означает не какое-либо пространственное отношение, но *освоенность*, наполнение заботой и тем самым сотворение вмещающего пространства. Кстати, русское слово «пространство», возможно, говорит о том же: исходный глагол «простирать» означает «стелить», прежде всего «постель» (ср. укр. «простирадло» – простыня). Таким образом, пространство – это защищенное со всех сторон место, пригодное для ночлега, следовательно, для жизни.

Предлог *bei* (при) Хайдеггер возводит к глаголу *bin* (есмь). Отсюда аналогичный вывод: «быть» для Присутствия всегда означает «быть при чем-то», устанавливать смысловые, и на их основе – пространственные отношения с чем-то. Также ср. в русском языке «быть ни при чем» – значит, не участвовать в ситуации, не нести бремени ответственности и заботы. По Хайдеггеру же получается, что «быть абсолютно ни при чем» – противоречие в определении, так как это означало бы просто «не быть».

Эти хайдеггеровские этимологии, насколько я могу судить, совершенно ненаучны и в качестве оснований для дедукции ненадежны. Понимал это и сам Хайдеггер, и в «Бытие и время» он эти параллели не включает, хотя и не отказывается от них при просмотре верстки перед изданием «Пролегомен». Предлог *in* встречается во многих языках, в которых не могло быть слова *innan*. А предлог *bei* в словаре Клугеса возводится через готтское bi- к греческому *αμφι* и латинскому *ambi*[16]. Хотя «вслушивание в звучание корней», составляющее для позднего Хайдеггера суть «вдумчивого использования языка», может давать очень интересные плоды для философской рефлексии, возможно, научную этимологию все же стоит принимать в расчет, чтобы не попадать в ловушку случайных внешних созвучий (типа «быть» и «бить», отсюда «битие определяет сознание»).

Тем не менее даже без этой этимологической подпорки дедукция Хайдеггера не рушится. Положение о том, что именно Забота впервые конституирует Присутствие как бытие-в и бытие-при, сохраняет свою силу и убедительность. Анализ пространственных выражений естественного языка, по крайней мере, отчасти подтверждает вторичность пространственных характеристик по отношению к смысловым («экзистенциальным»): «погрузиться во что-то с головой», «в работе», «в разговоре» и т.п. Даже просто «учиться в университете» не означает ведь просто сидеть в здании университета и учиться, но – посвящать университету время своей жизни. С другой стороны, можно, как говорится, «присутствуя, отсутствовать», если внимание рассеяно или направлено на нечто невидимое окружающим.

В то же время различение этих двух исходных модусов экзистенциальной пространственности – «бытие-в» и «бытие-при» – дает начало двум путям дедукции, которые различными способами приводят Хайдеггера к «миру» как встречному (begegnende) и к «мировому пространству» (Weltraum).

Из *in-sein* как обитаемости и обжитости выводится *Verweilen* – длящееся пребывание, остановка. Далее, эта остановка производит *Lage* – Место. «Место» не больше и не меньше, чем «пространство», но если «пространство» означает лишь возможность для жизни, то «Место» уже предполагает некую степень обжитости, теплоты и устроенности (если «пространство» – это возможность постелить *простирадло*, то *Lage* в русском языке соответствует «лежать»). Это Место несет в себе судьбоносную потенцию – *Begegnenlassen,* позволение-встретиться: Место становится ареной для явления выступающего сущего. Но, чтобы это явление произошло, нужно участие второго исходного модуса экзистенциальной пространственности – «бытия-при».

Из *bei-sein* выводится ближайшим образом *Erschlossenheit* – освоенность сущего, его разомкнутость, окрытость, ожидающая использования. Со стороны Присутствия этому соответствует *Entschlossenheit* – решимость выйти навстречу этой открытости. То, что освоено, во что вложено внимание, силы, жизнь, то обретает для Заботы *Bedeutsamkeit* – значимость. Присутствие проецирует вовне эту значимость, порождая *Verweisung* – отсылку, указание, знак. Поначалу эти отсылки не отделены друг от друга и плавно перетекают друг в друга, составляя «взаимосвязь отсылок» – *Verweisungszusammenhang.* Так мы вплотную подошли к явлению «мира». В основе «мира» лежит покой, слаженное течение смысловых связей, наполняющих теплотой и многозначительностью обжитое Место. «Присутствие» же пока – лишь особая часть этой обжитой области, где «вихри смысла» настолько плотные и быстрые, что между ними невозможно провести никакого различия.

Но сам Мир является лишь тогда, когда происходит Встреча, *Begegnis.* Мир есть встречное, встречающееся, *Begegnende*. Когда идиллия

гармоничного течения «мира» распадается вследствие поломки, разрыва, угасания и т.д., тогда бескрайняя сеть *Verweisungszusammenhang* распадается на отдельные *Verweisung*, отсылки-указания, и то, на что они указывают, «встречается» Присутствию или «в Присутствии». Как у Плотина «из созерцания природы выпадают линии тел», так здесь из разрыва мировой взаимосвязи «выпадают встречающиеся вещи». «Реальность не образуется как сумма реальных вещей, но наоборот: именно мир аппрезентирует вещи мира [позволяет вещам явиться]»[17].

Именно из «мировости» мира, т.е. из его характера «встречающегося», выводится его пространственность. С этим этапом дедукции мы вступаем в область онтической установки.

Встреченное в некоторой «местности» сущее становится предметом для рассмотрения, и в этом рассмотрении впервые конституируется *точка зрения* (*Blickstand*), происходит *Blicknahme* – принятие некоторого привычного «затвердевшего способа направленности»[18], по отношению к которому нечто вообще только и может быть «близким» и «далеким». Но из этих двух характеристик первичной является «отдаленность». Правда, Хайдеггер и здесь идет на языковую хитрость: ent-fernen, от-далять, он понимает по аналогии с другими глаголами на ent, в которых обозначается отрицание или противодействие корневому значению: entgehen – уходить, entleiben – лишать жизни и т.д. Получается: *entfernen* = преодолевать даль, значит, сближать. В поздних автокомментариях к «Бытию и времени» Хайдеггер замечает: «Откуда “даль”, которая от-даляется?»

«Даль» и производная от нее «близость», хотя и являются онтическими характеристиками, все же еще полностью укоренены в Присутствии. Вещь не может быть «удаленной» от другой вещи, тем более «близкой». Лишь Присутствие «размещает» вещи в своей Заботе. В некотором смысле «даль» – это знак, напоминающий сущему о его бытийной основе и происхождении, и возможно, именно поэтому даль становится главным врагом усредненного Присутствия и его порождений: метафизики и техники.

«Все способы наращивания скорости движения, которому мы сегодня более или менее добровольно и вынужденно содействуем, заключают в себе преодоление отдаления. По своей структуре эта своеобразная битва с отдалением (покорнейше прошу не усмотреть в этом какой-либо оценки!) представляет собой помешательство на близости, которое имеет бытийное основание в самом вот-бытии. Эта форма помешательства есть не что иное, как сокращение потерь времени; последнее же представляет собой бегство времени от самого себя – способ бытия, возможный только для чего-то такого, как время; бегство от самого себя – это не перемещение времени в какое-то новое место, но одна из его собственных возможностей – настоящее. Убегая от самого себя, время остается временем»[19].

Отношения удаленности и близости конституируют то, что можно назвать «человеческим» пространством. Можно было бы назвать его «субъективным», если бы Хайдеггер в своих рассуждениях не отвергал само понятие «субъект». Следуя хайдеггеровскому словоупотреблению, назовем его «пространством Присутствия». Это уже не экзистенциальная (смысловая) пространственность как таковая, но пространство как результат «размещения» вещей заботящимся ориентированием Присутствия. По-видимому, дети живут по большей части именно в таком пространстве, пока у них нет давящих забот и научного взгляда на мир.

Но именно в этом модусе пространственности укоренен один важнейший феномен – «направленность», *Ausrichtung*, а в этой направленности – различие «правого» и «левого». То, что эта казалось бы чисто человеческая противоположность оказывается имеющей фундаментальное значение и для мира предметов (например, в виде левой и правой спиралей в кристаллических и органических структурах), – лишнее косвенное подтверждение порядка фундирования пространственных характеристик, выстраиваемого Хайдеггером.

Следующие шаги дедукции связаны с двумя модусами встречного сущего – *подручным* (*Zuhanden*) и *наличным* (*Vorhanden*). Подручное – это все то, что лежит «под рукой» для заботливого «от-даляющего», т.е. приближающего, взгляда. «Конститутивное для бытия-в-мире допущение встречи внутримирного сущего есть “простирание” [Raum-geben, предоставление пространства], которое мы именуем также *размещением* [Einräumen, вмещением], есть отпускание подручного в его пространственность»[20]. Эта *способность к вмещению* (*Einräumen*) есть экзистенциал Dasein, благодаря которому и открывается пространство для всех вещей нашего повседневного круга забот. Собственно, само явление «вещи» конституируется в таком вмещении. Тип пространственности, который конституируется таким вмещением подручного, можно назвать «пространством мира труда». Это взрослый мир забот и ответственности, но все еще ничего не знающий об абстрактном гомогенном геометрическом пространстве.

*Наличное* сущее – это то, которое из средства заботливой деятельности само становится предметом «всматривающегося усмотрения». Первоначально подручное становится наличным, когда оно «ломается», выходит из строя, требует отдельного внимания, изучения, исправления. Сами пространственные отношения подручного в мире труда тоже могут становиться предметом усмотрения, например, в строительстве или землемерии. «Неусматривающее, просто всматривающееся открытие пространства нейтрализует области окружающего мира до чистых измерений... Мир утрачивает специфичность *среды*, окружающий мир становится *природным миром*»[21]. «Природный мир» (Naturwelt) здесь – «мир тела» Паскаля, т.е. мир, рассматриваемый как нечто «в себе» сущее, открывающееся в усмотрении. Природный

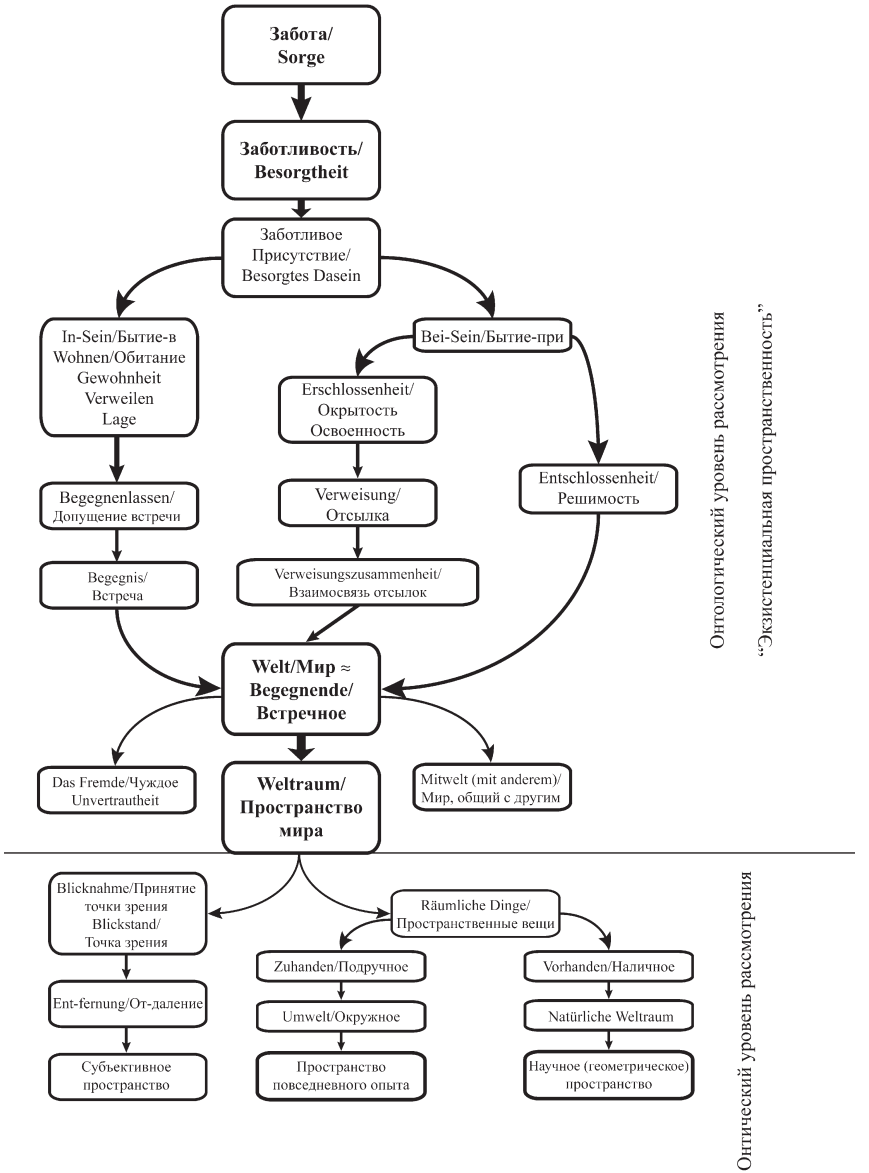
мир конституируется только в рамках *познавательной* установки Присутствия, которая, как мы уже говорили, является последней производной среди всех экзистенциалов Dasein. Также лишь в рамках этой установки имеет значение понятие «предмет» (Sache), который, в отличие от «вещи» (Ding), совершенно безразличен к занимаемому им месту и к созерцающему его субъекту.

С этим природным миром со-конституируется также абстрактное гомогенное пространство геометрии и естественных наук. В «Бытии и времени» не рассматриваются уже существовавшие в то время неевклидовы геометрии, но само их появление лежит в том же русле развития европейской мысли, в котором движется и Хайдеггер, – критика старых научных идеализаций, принимавшихся за нерушимые законы разума и действительности. Движение этой критики также было инициировано в основном Кантом, который показал, что базовые категории и формы суждений рассудка, в том числе научного, не выводятся из природы, а «предписываются» ей. Однако Кант не ставил задачи объяснить *происхождение* этих априорных принципов познания. Это «упущение» впоследствии многие философы пытались восполнить, предлагая различные этиологии, и хайдеггеровскую дедукцию можно рассматривать как один из вариантов такого объяснения.

Итак, в результате дедукции из мира как «встречного» мы получили три разновидности пространственности: 1) субъективное пространство смысловой «близости» и «отдаленности»; 2) объективное пространство мира труда; 3) абстрактное пространство геометрии и естествознания (см. итоговую схему).

Ближайшим предшественником Хайдеггера в дедукции пространства был Гуссерль. Еще в 1907 г., в рамках своего большого проекта «критики разума», вполне в русле Канта (как, по крайней мере, был уверен сам Гуссерль), он прочитал курс лекций под названием «Вещь и пространство»[22]. Несмотря на название, собственно о пространстве здесь говорится не так много и нет развернутой «дедукции» пространства, однако есть попытка поставить эту задачу и сделаны несколько шагов в этом направлении.

В этот период перехода от дескриптивной феноменологии к трансцендентальной Гуссерль еще находится во власти двоякого стремления: с одной стороны, «назад, к самим вещам», к очевидностям «естественной духовной установки», с другой – к чистому сознанию как последнему итогу феноменологической редукции, которая как раз незадолго до этого была открыта (1905) и в это время осмыслялась им. В гуссерлевском анализе пространства здесь борются две противоположные тенденции: с одной стороны, стремление возвести все имеющиеся у нас представления к исходным очевидностям *восприятия*, с другой стороны — искать трансцендентальное обоснование тех же представлений в *чистом трансцендентальном сознании*, которое в этих ранних лекциях пока именуется им «сознание единства».




С одной стороны, он считает, что «пространство есть форма вещественности (*Form der Dinglichkeit*), а не форма переживаний, будь они даже чувственными переживаниями»[23]; с другой стороны, «телесная

протяженность вещи "материализуется" через известные определенности, комплекс которых именуется у Гуссерля "materia prima"»[24], но эти определенности даны лишь в восприятии, а их единство имеет опору лишь в единстве синтезирующего их сознания: «Единство первично и более реально, чем расчлененность на фазы, которая существует, так сказать, в абстрактной возможности»[25]. «Чем же обеспечивается такое единство? С точки зрения Гуссерля, решающую роль опять играют не сами чувственные стороны восприятия, а понимания (*Auffassungen*). Можно говорить о постоянно идентифицирующем наложении (*Deckung*), а именно "о совмещении смысла"»[26]. Но это «постоянно идентифицирующее наложение» есть не что иное, как функция здесь пока еще не названного трансцендентального Эго.

Это порождает неопределенность, или двусмысленность в вопросе, что является обосновывающим (фундирующим), а что обосновываемым. Или, говоря точнее, Гуссерль не совсем различает два смысла «исходности»: исходное как отправная точка анализа – это естественная установка, все очевидности которой, сколь бы «абсолютными» они ни казались в рамках самой этой установки, оказываются проблематичными уже при самом начале анализа; и исходное в ряду отношений фундирования, где предельным основанием является чистое сознание. Как в метафизике не может быть двух абсолютов, так в гносеологии не может быть двух «абсолютных очевидностей», а у Гуссерля в этих лекциях их даже более чем две.

Несмотря на то, что Хайдеггер приложил много усилий, чтобы выпутаться из противоречий гуссерлевского варианта феноменологии, его экзистенциальный анализ периода «Бытия и времени» все же отчасти унаследовал подобную двойственность как «врожденную болезнь». С одной стороны, исходной и фундирующей очевидностью для Хайдеггера является «конкретное существование» (*Jeweiliges Dasein*), откуда он постоянно черпает аргументы в ходе своего анализа. С другой стороны, последним фундирующим основанием, которое обнаруживается в ходе этого анализа, оказывается Забота. Хайдеггер, в отличие от Гуссерля, осознавал эту двойственность и предложил для ее снятия фигуру *герменевтического круга* обоснования (которую, правда, не он изобрел – ее можно встретить уже у Гегеля): начальная точка анализа оправдывается (фундируется) теми «плодами», которые порождает исходящий из нее анализ, а эти плоды, в свою очередь, обосновываются и начальной, и всеми промежуточными точками анализа. И все же именно пространственный аспект существования позволяет поставить вопрос, на который довольно трудно ответить, даже используя прием герменевтического круга: возможно ли Присутствие (Dasein, существование) *без тела*? Очевидно, Хайдеггер ответил бы отрицательно. Но тогда возможно ли существование тела *без пространства* (как бы мы его ни понимали)? И на этот вопрос тоже

нужно ответить отрицательно. Но тогда пространство необходимо должно предшествовать Присутствию – конечно, не хронологически, а именно онтологически-экзистенциально. И тогда все выведение пространственности из озабоченности как модуса существования Присутствия оказывается противосмысленным. Логичным ответом из оснований самого Хайдеггера было бы признание того, что Присутствие само по себе не- или до-пространственно, и что оно обретает пространственные определения, «врастая» в мир. Это не обязательно отменяло бы дедукцию пространственности из Заботы, однако требовало бы введения понятия некоего высшего Присутствия, которое конституировало бы до всякого человеческого Dasein (также и хронологически) пространственность мира, в телесность которой человек «забрасывается». Понятно, однако, что это привело бы Хайдеггера на очень рискованный путь теологической спекуляции, чего он как здравомыслящий человек очень опасался.

Допущение бестелесности изначального Присутствия согласовывалось бы и с хайдеггеровским описанием Присутствия как «заброшенного» (*Geworfen*). Если оно «заброшено» в мир, с его пространственными ограничениями, то само по себе, «до» этого забрасывания (опять же, не хронологически) оно должно было быть непространственно, соответственно, бестелесно. И хотя в «Бытии и времени» Хайдеггер запрещает задавать вопрос о каком-либо «до» заброшенности, все же этот вопрос можно рассматривать, если не как скрытую интенцию, то как нереализованную потенцию хайдеггеровской мысли, сближающую его с платоновско-христианской традицией, в которой бестелесная душа лишь принимает на себя пространственные ограничения тела. Так, гностические христианские секты, которые осмеливались философски осмыслять догматы и символы веры, рассматривали символ Креста как изображение Духа, распятого в пространстве, с его четырьмя сторонами. Кажется, хайдеггеровскую «заброшенность» можно сравнить с таким «распятием Духа в пространстве».

**Перейдем к выводам**

Дедукция пространства, прежде всего, показывает производный, вторичный характер этой категории, а следовательно, и все науки математического естествознания оказываются вновь в зависимом, даже подчиненном положении по отношению к философии, и во всяком случае должны прекратить все попытки «научного» изучения духовной реальности (Против «натурализма», в смысле Гуссерля).

Доказательство производного, вторичного характера базовых категорий нашего опыта важно также само по себе, поскольку позволяет Присутствию освободиться от ложного давления «объективности» и осознать сразу несколько новых измерений свободы. Аналогичная дедукция в платоновско-христианской традиции имела целью по-

казать, что человек не зависит полностью от ограничений, накладываемых телом, а значит, он есть нечто большее, чем тело, – душа и дух. В этом отношении Хайдеггер в своей дедукции объективно ближе к буддизму, где тоже доказывается условный, относительный и производный характер действительности опыта, но не признается никакого чистого и вечного субъекта (Атман). Но в другом отношении Хайдеггер все-таки ближе к платоновско-христианской традиции: он расшифровывает хитросплетение связей опыта, чтобы показать, что все они суть производные формы Заботы-Любви.

Если же говорить, в частности, о дедукции пространства, то здесь главный вывод состоит в том, что Присутствие не находится «в» пространстве, а значит, к нему неприменимо требование многих религиозно-этических учений: «быть *здесь* (и сейчас)». Присутствие просто не может не быть «здесь», потому что «здесь» – не что иное как выражение одного из экзистенциалов Присутствия, «бытия-в».

В этой дедукции есть и некоторый нравственный аспект. Императив, который может быть построен на ее основе, можно сформулировать в типичных для «Бытия и времени» терминах как осознание «собственного» и «несобственных» модусов пространственности[27]. Присутствие должно осознать себя прежде всего в «собственной», экзистенциальной пространственности, и не сбегать из нее – и от себя – в пространство онтическое (мир подручного) или тем более природно-научное. Для этого необходимо, чтобы Присутствие имело силу устанавливать и поддерживать «от-даление» и не погружаться в иллюзию всепоглощающей «близости». Но это, в свою очередь, возможно лишь тогда, когда Присутствие наполняет свой мир энергией Заботы-Любви, постоянно расширяя круг своего заботливого любящего внимания.

*ПРИМЕЧАНИЯ*

[1] См.: *Heidegger M.* Gesamtausgabe. II Abt.: Vorlesungen. Bd. 63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). – Fr.a.M., 1995. S. 85 – 104.

[2] См.: *Heidegger M.* Gesamtausgabe. II Abt.: Vorlesungen. Bd. 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. – Fr.a.M., 1979. S. 203 – 345.

[3] См.: *Heidegger M.* Sein und Zeit. – Tübingen, 1979. S. 52 – 113.

[4] *Heidegger M.* Gesamtausgabe. II Abt.: Vorlesungen. Bd. 63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). S. 85.

[5] *Хайдеггер М.* Пролегомены к истории понятия времени. – Томск, 1998. С. 159 – 160.

[6] Там же. С. 157.

[7] См.: *Heidegger M.* Sein und Zeit. S. 56.

[8] *Heidegger M.* Gesamtausgabe. II Abt.: Vorlesungen. Bd. 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. S. 222; *Хайдеггер М.* Пролегомены к истории понятия времени. С. 172.

[9] См.: *Heidegger M.* Gesamtausgabe. II Abt.: Vorlesungen. Bd. 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. S. 220; *Хайдеггер М.* Пролегомены к истории понятия времени. С. 170.

[10] *Heidegger M.* Gesamtausgabe. II Abt.: Vorlesungen. Bd. 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. S. 222; *Хайдеггер М.* Пролегомены к истории понятия времени. С. 172.

[11] *Августин Аврелий.* Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского. – М., 2003. С. 108.

[12] *Паскаль Б.* Мысли / пер. Ю. Гинзбург. – М., 1995. С. 189 – 190.

[13] Там же. С. 336.

[14] Там же. С. 152.

[15] *Heidegger M.* Gesamtausgabe. II Abt.: Vorlesungen. Bd. 63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). S. 86.

[16] См.: *Kluge F.* Etymologisches Woerterbuch der Deutschen Sprache. – Straßburg, 1899. S. 36.

[17] *Хайдеггер М.* Пролегомены к истории понятия времени. С. 198 – 199.

[18] *Heidegger M.* Gesamtausgabe. II Abt.: Vorlesungen. Bd. 63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). S. 87.

[19] *Хайдеггер М.* Пролегомены к истории понятия времени. С. 238.

[20] *Heidegger M.* Sein und Zeit. S. 111; *Хайдеггер М.* Бытие и время. – М., 1997. С. 111.

[21] Ibid. C. 112.

[22] См.: Husserliana. – Den Haag, 1973. Bd. XVI.

[23] *Мотрошилова Н.В.* Учение Гуссерля о вещи, восприятии и пространстве (по лекциям «О вещи и пространстве» 1907 г.) // Историко-философский ежегодник 98. – М.: Наука, 2000. С. 312.

[24] Там же. С. 318.

[25] Husserliana. – Den Haag, 1973. Bd. XVI. S. 68.

[26] *Мотрошилова Н.В.* Учение Гуссерля о вещи, восприятии и пространстве. С. 323.

[27] «Собственный» модус один, несобственных же много.

**Аннотация**

В статье рассматривается выведение Хайдеггером пространственных определений предметов нашего опыта, мира в целом и человеческого существования из экзистенциалов Dasein, в конечном счете, из Заботы. Анализируется также феноменологическая концепция пространства у Гуссерля, ее противоречия и их трансформация в хайдеггеровской дедукции пространства.

**Ключевые слова:** Хайдеггер, экзистенциальная дедукция, фундаментальная онтология, Забота, Присутствие, пространство, время, мировость, бытие-в-мире.

**Summary**

The article treats on Heidegger's deduction of spatial definitions of objects we experience, world as such and human existence from Dasein's existentials, ultimately, from Care. Husserl's phenomenological concept of space is also considered, with its contradictions pointed out, which Heidegger tried to eliminate but in fact just transformed.

**Keywords:** Heidegger, existential deduction, fundamental ontology, care, presence, space, time, worldness, being-in-the-world.