

О.А. Краевская

ВРЕМЯ И ОНТОЛОГИЯ: ДВЕ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ ПРОГРАММЫ ХАЙДЕГГЕРА

Новосибирская государственная консерватория

Можно выделить две перспективы, два основных стратегических хода Хайдеггера относительно темы времени, которые кристаллизовались в различные исследовательские программы. Первый – вопрос о бытии и времени как горизонте экспликации смысла бытия. Хайдеггер ставит двойной вопрос о связи времени и онтологии: «Почему время делает понимание бытия вообще возможным?» и о релевантности времени тому онтологическому статусу, которое оно занимает: «Как время приходит к этой отличительной онтологической функции?» [1, с. 18–19; 2, S. 323]. Ему соответствуют программа реформирования онтологии и основной программный метод – деструкция истории онтологии. Его модификация относительно концепта времени – деструкция истории понятия времени.

Второй ход ставит вопрос о времени и бытии в границах событийного подхода и выдвигает новый программный тезис о европейской традиции как традиции забвения бытийного вопроса. Вторая исследовательская программа – поиск следов «другого пути» онтологического мышления вследствие необходимости преодоления европейской метафизики. Метод деструкции истории онтологии трансформируется поэтому в метод генеалогического прослеживания истории европейской метафизики и «косвенной» интерпретации философских текстов, в которых хранятся «сказания бытия».

Разворачивание второй программы связано со сменой методологических предпочтений, вместе с изменением метода происходит трансформация постановок вопросов о времени. Радикализация, или трансформация метода деструкции меняет горизонт вопроса о времени. Из более раннего «Ведет ли изначально время к смыслу бытия?» он трансформируется в вопрос: «Каким образом исходная формулировка соотношения времени и бытия задает характерное для истории европейской метафизики понятийное конструирование?» Проанализируем содержание этих двух стратегических ходов.

I

Хайдеггер разворачивает деструкцию истории онтологии как философскую программу теории и критического разбора образования основных понятий онтологии. В соответствии с этой программой каждая значимая онтологическая позиция (Хайдеггер выделяет три: Кант, Декарт, Аристотель) должна

быть проверена на соответствующую понятийность. Поскольку содержание понятий исторически трансформируется в продолжающемся философском дискурсе, а на отдельное понятие накладывается исторически различное содержание, требуется критический демонтаж, разбор перешедших к нам основных философских понятий. Деструкция, понимаемая Хайдеггером как программный философский метод, включает в себя и рассмотрение проблемных мотиваций, которые исторически влияют друг на друга, образуя продолжительную традицию взаимного воздействия и проникновения, преграждающую путь к первоначальной и подлинной постановке вопроса о бытии. При этом Хайдеггер многократно подчеркивает, что деструкция не имеет негативно-критического намерения, а как раз только положительное: он намерен не подвергать критике европейскую онтологию, а возобновить онтологическое расследование на ее узловых моментах, вновь поставив бытийный вопрос. Выражаясь словами Рикера, деструкция не так далека от психотерапии.

Догматический результат, к которому сначала приходит деструкция в поле истории онтологии, фиксирует следующее положение дел: бытие означает «присутствие». Проект традиционной онтологии, которая именуется «онтологией субстанции», гласит: бытие сущего значит «постоянство в присутствии», сущность сущего – постоянная во времени («субстанция»). Характерными чертами онтологии субстанции являются «трансцендентальная всеобщность бытия», понимание бытия как тождества, понятийная пара «субстанция-атрибут» и представление о субстанции как отдельно существующей вещи. Онтология отдельной, тождественной самой себе, постоянной во времени сущности-субстанции была эрзацем «метафизики времени-вечности». Вещь есть субстанция, мыслимая и воспринимаемая отдельно от всего остального; бытие вещи – это бытие отдельного, сохраняющего свою сущность неизменной и постоянно присутствующего для восприятия «in actu» (для актуального восприятия) объекта.

Это понимание восходит к Аристотелю и его трактовке бытия сущего (ousia) как актуального и постоянного во времени присутствия сущего (parusia). Деструкция истории понятия времени демонстрирует, как определенный концепт времени, а именно концепт «настоящего», получил решающую роль в формировании образа европейской онтологии от ее греческого истока. Границы классической онтологии

в целом и границы каждого изложения бытия в истории европейской онтологии – это аристотелевские концепты «присутствия» и «настоящего», «присутствия в настоящем времени». «Присутствие» фактически означает «настоящее», «присутствие в настоящем времени». Присутствие и «настоящее» как характеры «*Präsenz*» есть модусы времени. Понимание времени из «теперь», из модуса «настоящего» отсылает к аристотелевскому концепту времени (см. статью: *Время и онтология. Онтологический статус времени* // Вестник ТГПУ. 2002. № 4 (32). С. 3–6). Как показывает деструкция, аристотелевская онтология присутствия лежит в основании средневековой онтологии субстанции и в основании онтологии субъекта Нового времени.

К существу онтологии Нового времени принадлежит проведенное Декартом разделение на вещь мыслящую и вещь протяженную, *res cogitans* и *res extensa*. Хайдеггер показывает, что в основании этого Декартова разделения лежит онтологический фундамент субстанции. Хайдеггер говорит: «Идея бытия, к которой восходит онтологическая характеристика *res extensa*, есть субстанциальность» [1, с. 92]. Встает вопрос, не является ли натяжкой хайдеггеровское обвинение Декарта в субстанциализме? В известном смысле нельзя считать Декарта субстанциалистом, поскольку у него свое последнее обоснование возможности существования «я мыслю» и его положение «протяженных вещей» получают в 3-м размышлении о Боге, а не из самих себя. Но, говорит Хайдеггер, «бог есть чисто онтологический титул... как *ens perfectissimum*» [1, с. 92] в противоположность всему остальному сущему, которое изготовлено, и есть *ens creatum*. Это сущее нуждается в изготовлении и поддержании существования Богом. Однако, несмотря на это, внутри области сотворенного сущего, «мира» это сущее «не нуждается в другом сущем» и потому его бытие субстанциально. В определении Декарта, «субстанция – это вещь, существующая посредством себя» [3, с. 334.], причем это понимание субстанции у него «удивительным образом уживается с схоластической концепцией субстанции как “отдельно существующей вещи”» [4, с. 163]. Так что следует признать Декарта субстанциалистом в критикуемом Хайдеггером смысле (субстанциализм в смысле самостоятельности-«ненуждаемости», характеризуемости посредством атрибутов и «постоянства пребывания», «присутствия»).

Понятие субъекта у Декарта также является субстанциалистским: субъект есть вещь, существующая посредством Бога, но отдельно от мира остального сущего, действующая и сохраняющая себя посредством самой себя. Отсюда, из субстанциального представления о субъекте, рождается нововременное понятие субъекта, *ego cogito*, которое Декарт вводит «вследствие принятия догматико-аксиоматической предпосылки о невозможности наличия у одной суб-

станции (субъекта) столь совершенно разных атрибутов (протяжения и мышления)». Но, как показал М. Мамардашвили [5, с. 368–369], субъект понимается Декартом субстанциально, но все же не в смысле материальной, физической субстанции, натурально сохраняющейся во времени. В отличие от материальной субстанции – пространственной вещи, *res extensa* – самой по себе длящейся субстанции (для такого случая схоласты ввели в обращение понятие «*causa sui*»), субъект, *ego cogito*, существует, сохраняя и поддерживая себя через постоянное усилие синтеза сознания. «Я мыслю, следовательно, существую» дается Декартом в темпоральных определениях, поскольку мышление существует, постоянно преодолевая усилием «я мыслю» факт дискретности сознания во времени, в силу которого нет гарантий существования «Я» в следующий момент времени.

Картезианская стратегия доказательства посредством методологической редукции (радикальное сомнение, «эпохе» Декарта в поиске последнего основания) закладывает трансцендентальный образ первой философии с ее все более растущей претензией абсолютного обоснования. Эта стратегия способствует рождению и утверждению парадигмы рефлексивной философии *cogito*, философии рефлектирующего мир субъекта, противостоящего миру отдельных вещей. Концепт субъекта должен был объяснить и обосновать возможность схватывания в целое, а субъект – осуществлять процедуру схватывания в целое, понимания себя и мира. Но до этой процедуры он обнаруживает отдельное, или сам осуществляет дифференциацию. Поэтому «я мыслю» становится у Декарта, а также и в последующей философии у Канта гарантом бытия.

Новая онтология субъекта тянет за собой также и давнюю проблему восприятия. Хайдеггер говорит, что необходимо пересмотреть основания традиционной теории восприятия, поскольку последняя тесно связана с догмой имманентности и догматом внутреннего мира, повторяемыми и отягчаемыми Декартом. Согласно им внешние отдельные, изолированные вещи воздействует на органы чувств и порождают представления, многообразие которых упорядочивается благодаря внутренней деятельности сознания, и уже потом постигается их смысл и взаимосвязь. Бытие не аффицирует нас и не может восприниматься как изолированная вещь, потому оно не может быть воспринятым. Поэтому становится возможным тезис «бытие не есть реальный предикат» Канта, лишь воспроизводящий положение Декарта. Возможные кандидаты для такой развернутой исторической и систематической критики традиционной теории восприятия – Парменид, Платон, Авенариус, Декарт, Лейбниц, эмпирики, Кант и далее.

Следует отметить и существенный формализм новой онтологии, следствием которого является последующее структурно-функциональное разделение

форм внешнего и внутреннего опыта, дуализм рассудка и тела, интеллекта и созерцания. Категориальное закрепление онтологии субъекта в оппозициях «субстанция–атрибут», «имманентное–трансцендентное», «внутреннее–внешнее», «субъективное–объективное», «априорное–опытное» определяют последующие понятийные решения Канта.

Проблематизированная Кантом классическая метафизика и ее центр, средоточие – онтология субстанции – лишается своего статуса «первой» науки. У Канта субстанция становится одной из категорий рассудка субъекта [6, с. 109], а вещь – доступной познанию всегда в форме явления, которое устанавливается в результате познавательной деятельности субъекта как синтеза созерцания и понятия. Согласно традиции немецкого классического идеализма (Фихте и Шеллинг), реформа онтологии субстанции у Канта оказалась существенно ограниченной введением в философский дискурс проблемы субстанциальности на новом уровне. Введя разделение «вещей самих по себе» и трансцендентального субъекта «самого по себе», Кант вынужден придать им субстанциальный статус (как ранее и Декарт): «материя есть *substantia phaenomenon* (субстанция в явлении)» [7, с. 274]. Однако у Канта, как показали уже Гердер и Якоби, первые интерпретаторы и последователи Канта, феномены и вещи-сами-по-себе отнюдь не образуют два друг от друга онтологически независимых предмета параллельных миров (*mundus sensibilis* и *mundus intelligibilis*), а образуют необходимые, с трансцендентальной точки зрения, аспекты одного и того же объекта, означающие конечность и границу человеческого познания. Концепт «вещи-самой-по-себе» – пограничное понятие, нечто наподобие регулятивной идеи. На этой же точке зрения настаивает впоследствии и Хайдеггер. Кроме того, Кант избегает при этом использовать категории «реальность» и «каузальность». Как известно, традиция немецкого идеализма данное обстоятельство упустила и подвергла критике учение о вещи-в-себе как некритическое, догматическое и метафизическое учение.

«Старая» догматическая метафизика уступает место теоретико-познавательной дисциплине, обсуждающей вопрос о предельных основаниях и границах познания. Так сформулированный проект философии определяет путь «трансценденталистского приключения идеи времени» в учении Канта. Прежде всего, следует признать, что между постановкой вопроса о времени у Канта и Аристотеля есть существенная разница, несмотря на тезис Хайдеггера о том, что все дефиниции времени в истории философии в принципе придерживаются аристотелевской. Эта разница есть уже в мотивах и адресатах, партнерах по разговору в традиции: Аристотель начинает рассмотрение времени в связи с апориями движения и числа Зенона; направление полемики Канта – учение о пространстве и времени Ньютона и Лейбница.

Трансцендентальная постановка вопроса о времени у Канта находится в систематической взаимосвязи с вопросом о познавательной способности субъекта и ее границах. Кант определяет время функционально – по той роли, которую оно играет в познавательной способности. Трансцендентальное разъяснение понятия времени в «Критике чистого разума» таково: 1) априорная, данная до опыта внутренняя форма чувственности и 2) трансцендентальная схема синтеза. Разработка Кантом роли времени в созерцании и понятийном мышлении выявляет конститутивную функцию времени: во-первых, время есть «формальное априорное условие возможности всех явлений вообще»; во-вторых, «чистая форма внутреннего чувства» – таков вердикт Канта. При этом он категорически выступает против субстанциализации и интеллектуализации времени (как это происходит в теориях Ньютона и Лейбница): «...время не есть что-либо такое, что существовало бы само по себе или принадлежало бы вещам как объективное определение» [7, с. 273]. Время «не есть эмпирическое понятие» и время «есть не дискурсивное, или, как его называют, общее понятие, а чистая форма чувственного наглядного представления» [7, с. 84–86]. Время не является «субстанцией» метафизики, неким общим понятием в смысле универсалий схоластики, но участвует в образовании понятий, выполняя конституирующую функцию в процессах схематизации рассудка, в подведении многообразия данных созерцания под понятия, в приведении-в-форму и «помещении-в-форму» («*in-Form-bringen*») данных чувственности, где форма есть само время.

Кантовский способ обсуждать бытие и время на онтологическом уровне – схематизм как приведение в связь чистых категорий рассудка и несубстанциально понимаемого времени. Понятие субстанции есть результат схематизма рассудка на основе представления о времени и воображения. Внимание Хайдеггера к загадочному темпоральному статусу способности воображения, лежащего в основе схематизма, становится понятным, поскольку он обнаруживает, что кантовское понятие трансцендентального воображения отсылает к третьей книге Аристотеля «О душе» (на этот факт прежде уже указывал Корнелиус Кастириадис, один из первых критиков Канта; об этом свидетельствует С. Жижек в «Коварстве субъекта» [8]). Но оно, мыслимое Кантом более радикально, уже не является ни пассивно-рецептивным, ни понятийным. В силу того, что его невозможно онтологически точно определить, «оно указывает возможность и открывает просвет (Lьске) в онтологической структуре бытия» [8, S. 37].

Функция времени в схематизме Канта – посредническая, время – посредник между чистым рассудком и чистым созерцанием. Время есть схема порядка и упорядочивающее определение, приведение в форму посредством представлений последователь-

ности и одновременности. В этом смысле кантовское понимание времени принадлежит традиции Лейбница–Ньютона – время есть *ordo* (порядок), «*Ordnungsschema der Natur*» (схема упорядочения сущего) [9, S. 202–204]. В § 6 «Критики чистого разума» Кант пишет: «...время есть не что иное, как внутренняя форма восприятия, т.е. созерцания нас самих и наших внутренних состояний. И поскольку это внутреннее состояние не имеет образа, мы ищем аналогий за отсутствием образа и представляем последовательность времени как бесконечно протяженную линию, в которой многообразное образует последовательность, и умозаключаем из характеристик этой линии, временной последовательности ко всем характеристикам времени как последовательность идущих, следующих друг за другом моментов» [7, с. 86]. Здесь в понимании времени Кант действительно следует Аристотелю, и, кроме того, в принадлежности времени субъекту («местообитание», «нахождение времени в душе» у Аристотеля) и в понимании его как формы представления последовательности и одновременности наших ощущений (время как число – то, посредством чего оцениваются наблюдаемые движения и изменения вещей у Аристотеля). Понимание времени как принадлежащей субъекту форме представления бытия, как истинного *a priori* с точки зрения значимости и происхождения, априорной формы познания мира (постижения смысла бытия) побуждает Хайдеггера к анализу кантовского учения о темпоральности схематизма и трансцендентальной способности воображения как трансцендентальной постановке вопроса о времени и бытии. Темпоральная описание трансцендентальной силы воображения должно решить задачу десубстанциализации бытия и выявить «первичное» время – лежащую в основе трансцендентальной способности воображения «изначальную временность».

При рассмотрении хайдеггеровской интерпретации Канта следует иметь в виду, что позиция Хайдеггера в извлечении онтологического проекта из философии Канта прямо противоположна более привычной, закрепившейся в традиции точке зрения неокантианства. Неокантианцы (В. Виндельбанд и Г. Риккерт, у последнего Хайдеггер габилитировался) склонны были видеть философию Канта исключительно как теорию познания и полагали, что определения трансцендентальной эстетики и трансцендентальной логики не есть определения сущего и трансцендентальная логика не есть онтология. У Хайдеггера трансцендентальная логика «Критики чистого разума» понимается не как теория познания, а как «априорная предметная логика бытийного региона природы»; трансцендентальная постановка вопроса получает онтологический смысл.

Итак, Кант придает времени ключевые функции в познавательной способности. Из концепции времени Канта следует четыре идеи, важные для последующей

философии. Первая – это идея об априорности времени, сохраняющая свое значение вне зависимости от вариантов трактовки происхождения априорности. Время есть условие появления сущего в конечном опыте, «априорное формальное условие всех явлений вообще». Вторая идея о том, что время есть необходимое представление, лежащее в основе познания (и понимания) вообще. Время есть форма данности смысла на основе схематизма и первичная темпоральная организация воображения, синтеза и рефлексии. То, что во всей структуре познания, познавательной деятельности, а равно и любой деятельности человека, представления о времени присутствуют *a priori* – это безусловно фундаментальнейшее свойство самого человеческого познания, понимания и деятельности, что находит отражение в ином, неотологическом опыте осмысления времени. Далее, введение важнейшей методологической особенности исследования, направленной против атемпоральности познания и гносеологии в целом. Концепт времени становится в кантовском трансцендентализме предметом и средством исследования и описания деятельности субъекта. Сегодня методология, заботящаяся о своих темпоральных импликациях, претендует на то, чтобы стать нормой исследования. И последнее, фундаментальная идея Канта о соотношении субъекта (как онтологического фундамента) и времени. Концепт времени становится средством описания и одновременно границей онтологии субъекта, сменившей онтологию субстанции. Предельным определением бытия в трансцендентальной философии является субъектность, рефлексивность, выраженная формулой «я мыслю». Значение кантовского подхода к проблеме времени заключается в том, что благодаря его усилиям время и «я мыслю» больше не противопоставляются друг другу как несравнимые, неоднородные и несовместимые, напротив, «время и “я мыслю”... тождественны, суть одно и то же» [10, с. 185]. Для трансцендентальной философии время есть тот же самый принцип, как Я, «Я чистого самосознания» для последующей.

Обобщая компоненты первого программного метода Хайдеггера, метода деструкции, его можно охарактеризовать следующим образом:

1. Деструкция – это демонтаж исторически сложившегося самопонимания и самоинтерпретации философии.
2. Ревизия основных понятий, обратный путь к основам схем истолкования, седиментировавшимся в традиции, с тем чтобы сделать их прозрачными.
3. Помещение имеющихся в наличии философских положений и до сих пор привычных содержаний понятий на новый фундамент (конструкция).
4. Возвращение к истоку, процедура выпрямления и высвобождения упущенного и сокрытого, генеалогия и археология предпосылок иного пути мышления.
5. Приведение целого метафизической системы к прозрачности истолкования ее оснований.

6. Выведение настоящей традиции, продуктивно-го и жизнеспособного в ней из тени ненастоящего, отвердевшего и застывшего.

Таковы прорывы метода. А каковы ограничения? Деррида, критически разбирая программу деструкции, настаивает на ее аксиоматичности, поскольку окончательный результат анализа повторяет, часто не меняя формулировки, предварительный результат, по принципу: «получили то, что ожидали». Аналитика имеет целью аргументацию способа прочтения истории понятий. По мнению Хайдеггера, подобные формальные упреки в ошибках аргументации – «круге в доказательстве» – «при выверке конкретных путей исследования всегда стерильны» и «мешают прорыву в поле разыскания» [11, с. 7]. Этот тезис согласуется с тем фактом, что метод деструкции Хайдеггера действительно является по преимуществу герменевтическим интерпретативным движением, выявляющим не только предпосылки чуждой позиции, но и собственные предпосылки интерпретатора, а не аргументирующим и обосновывающим предварительно сформулированную гипотезу (в духе гипотетико-дедуктивного способа порождения нового знания в науке). Связь герменевтики, онтологии и деструкции является важнейшей для понимания метода Хайдеггера. Впрочем, критика аксиоматичности деструкции как метода важна для Деррида, поскольку он вводит свой вариант метода – деконструкцию; для нашего же исследования более интересны последующие пункты критики.

Второе существенное ограничение метода деструкции, на которое обращает внимание Деррида, – категориальные оппозиции, которыми оказался ограничен Хайдеггер в исследовании вопроса о времени. С этой точки зрения к основополагающим оппозициям Хайдеггера можно отнести: «изначальное» – «производное», «первичное» – «фундированное», «подлинное» – «неподлинное». Деррида демонстрирует ангажированность самого Хайдеггера, его вовлеченность, принадлежность к подвергаемому деструкции и критикуемому способу мышления, вскрывая укорененность понятийных оппозиций философского языка Хайдеггера в теле традиции на примере оппозиции «изначальная временность – фундированное, производное от нее время» [12, S. 82]. Происхождение оппозиции «примордиальное–фундированное» («primordiale–fundierende») и терминов «изначальное» («ursprüngliche»), «прежде всего и чаще всего» («zundchst und zumeist») – аристотелевское, исходящее из его оппозиции $\rho\sigma\phi\epsilon\sigma\pi$ / $\epsilon\upsilon\phi\epsilon\sigma\pi$. Отсюда же происходит кантовский концепт *a priori*. В этой критике слабым звеном является то, что в любой позитивной попытке, в том числе и в том, что предлагает взамен метафизики сам Деррида, можно усмотреть скрытые метафизические предпосылки.

Кроме того, Деррида выглядит разочарованным несостоятельностью, неспособностью хайдеггеров-

ского метода дать другое понятие времени. Он пишет: «Сверх метафизической концепции времени можно дать только еще одну метафизическую концепцию времени» [12, S. 83]. Последний вывод производит впечатление плохо выученного Деррида урока по истории философии в изложении Хайдеггера, поскольку для последнего философские понятия вообще всегда укоренены в понятийном языке метафизики.

Четвертое ограничение метода деструкции вызвано принятием трансцендентальной установки. Принятие трансцендентальной установки, невозможность предложить другое, неметафизическое понятие времени, скрытый метафизический язык понятийных оппозиций хайдеггеровского подхода к проблеме времени, аксиоматичность деструкции – таковы существенные ограничения и, как следствие, сворачивание программы деструкции истории онтологии и деструкции истории понятия времени. Поэтому в дальнейшем термин «деструкция» Хайдеггером не используется. Следует сказать, что для Деррида «деструкция метафизики» – это название для метода Хайдеггера в целом, он не делает различий на периоды и программы. И если у Хайдеггера термин «деструкция» действительно в дальнейшем не используется, то сам метод получает дальнейшее развитие, при этом он существенно трансформируется, видоизменяется и обозначается по-новому, потому как в нем преобладают новые черты – генеалогический и археологический аспекты.

II

Вторая исследовательская стратегия Хайдеггера относительно темы времени – критика европейской метафизики. Поэтому второй исследовательский шаг Хайдеггера – в разворачивании программы поиска следов «другого пути» онтологического мышления вследствие необходимости преодоления европейской метафизики.

Стратегия критики метафизики характеризует исследовательскую стратегию Хайдеггера относительно темы времени через актуализацию предшествующей традиции, которая определяется им через длительную историю происхождения концепта времени и его связи с онтологическим ядром европейской метафизики. Критика метафизики – это стратегия критического анализа понятийного ядра философии, в соответствии с которой каждое понятие проходит соответствующий тест на способ укорененности в системе понятий европейской метафизики. Тезис Хайдеггера о конце метафизики не следует рассматривать негативно, как отрицание или завершение метафизики. Конец метафизики означает не прекращение метафизики, а расщепление, разложение ее основных догматов. Так же как метафизика в понимании Хайдеггера – это не определенное учение, которое может

быть локализовано в истории мысли, и не некое ошибочное мнение, которое следует преодолеть. Это – способ мышления, и как способ мышления он требует пересмотра, ревизии оснований.

Прежде всего следует «подвергать негации» онтологическую картину мира метафизики, производя радикальную критику основания классической философии – некритическую онтологию наличного и онтологию присутствия. Но это уже скорее проследивание, чем деструкция истории метафизики, проследивание за историей мышления о бытии по краю метафизики присутствия. *Метод деструкции истории онтологии трансформируется поэтому в метод генеалогического проследивания истории европейской метафизики* и «косвенной» интерпретации философских текстов, в которых хранятся «сказания бытия». Это и есть попытка неметафизического способа мышления – задача, исторически необходимая и принимаемая Хайдеггером как предельная задача.

Просмотреть все основные этапы проследивания истории европейской метафизики, которое проводит в своих многочисленных текстах (в едва ли обозримом количестве) Хайдеггер, вряд ли представляется возможным в рамках одной статьи. Список партнеров по разговору в традиции Хайдеггера, «персонажей» лекций Хайдеггера весьма обширен, ведь он до конца жизни оставался верен выбранному пути мышления над вопросом «Что значит вообще бытие?», пророчески назвав его своим *terminus ad quem* [11, с. 131]. Но одно остается несомненным: история метафизики всюду демонстрирует границы постановки онтологической проблемы и темпоральной проблемы в их теснейшей связи. Взаимосвязь вопроса о бытии и вопроса о времени в философских проектах Анаксимандра, Гераклита, Парменида, Платона, Аристотеля, Декарта, Лейбница, Канта, Гуссерля, Гегеля уже не подлежит сомнению, а подлежит демонстрации, возобновляющемуся и настойчиво повторяющемуся показу. Остается выяснить, говорит Хайдеггер, как так сложилось, что исходная формулировка соотношения времени и бытия задает характерное для истории европейской метафизики понятийное конструирование, и могло ли сложиться иначе?

В силу необходимости осуществлять выбор наиболее важных, узловых фигур для раскрытия заявленной темы, мы остановимся на именах Лейбница и Гуссерля, один из которых находится в начале, а другой олицетворяет венец эпохи господства концепции репрезентации, важной для установления способа мышления, который с начала эпохи Нового времени являет собой противоположность предпочитаемому Хайдеггером греческому мышлению и вместе с тем оказывается связанным с ним и им порожденным.

Метафизика репрезентации Лейбница. Известный вопрос Лейбница «Почему есть нечто, а не вообще ничто?» («Why there is something rather than nothing?»)

становится ведущим вопросом Хайдеггера для размышления о сущности метафизики. Ответ Лейбница на этот вопрос – мир невозможен без человеческой монады, олицетворяющей интеллигибельный принцип связи мира благодаря эпохальному открытию Лейбницем представления, «репрезентации», которая раскрывает бытие субъекта как простое объединяющее единство восприятия (*perceptio*) и внимания (*appetitus*). Хайдеггер подвергает критическому анализу тезис Лейбница о репрезентации, чтобы достичь его фундаментального слоя и раскрыть временность репрезентации (представления) в метафизике Лейбница, основной тезис которой полагает начало эпохе субъективности. С тех пор сущее является для мышления так, что оно как постоянный предмет противостоит субъекту в его представлении и дается посредством восприятия, направляемого волей. Бытие сущего в форме представленности для волящего субъекта означает, по мысли Хайдеггера, сведение бытия к артикуляции этого восприятия – репрезентации [13, S. 135]. Лейбниц решительнее, чем в прежней традиции, начинает мыслить действительность и существование, эксплицируя сущность репрезентации из действительности и действия как действительность представляюще-направленного внимания (*appetitus*). Посредством этого изменяется общепринятое разделение сущности (*essentia*) и существования (*existentia*). Сущность должна теперь пониматься как стремление к осуществлению в действительности; единственный характер действительности заключается в осуществлении, становлении реального. Новая игра, новый расклад сущности и существования не проясняет область происхождения этого различия, а осуществление воли приводит к тому, что сущее абсолютно полагается и просчитывается из себя самого. Понимание Бытия представленным и тотально исчисляемым в качестве предмета для «рацио» маркируется Хайдеггером как усиление основной тенденции европейской метафизики – забвения бытия.

Для Лейбница время тематизируется во взаимосвязи с длительностью и движением в рамках философии природы, противопоставленной рацио. Вопрос Хайдеггера о временности репрезентации звучит так: с какого момента Бытие излагается как постоянство присутствия в настоящем времени протекания репрезентации, представления? Ответ Хайдеггера возвращает к моменту в истории метафизики, когда Платоном было осуществлено гипотезирование чисто логического в метафизическое, в силу чего стало возможным превращение бытия в идею. С момента превращения логического в метафизическое, по выражению Хайдеггера, «бытие попадает под ярмо идеи». А концепция репрезентации ложится в основание традиционной теории восприятия, тесно связанной с догмой имманентности и догматом внутреннего мира, о которых мы уже говорили выше.

Феноменологическая онтология Гуссерля. Если в европейской традиции онтологического мышления Хайдеггер заимствует задачу исследования – вопрос о бытии, то феноменология дает ему метод онтологического исследования. Феноменология и идентифицируется им как *метод* исследования, а не как новейшее философское направление. Радикализуя понятие феномена, Хайдеггер определяет единственный феномен, который должен быть предметом феноменологии, – бытие. Феноменология поэтому возможна исключительно как онтология. Методический смысл феноменологии как чистого созерцания сущностей превращается в экзистенциально-герменевтическую противоположность: на место чистого непосредственного феноменологического описания сущностей философом вступает интерпретация смысла, которую имеет каждое событие для самой экзистенции. Созерцание и описание уступают место пониманию и интерпретации смысла бытия.

Центральным пунктом Гуссерлева мышления для Хайдеггера является концепт *категориального созерцания*, который по сути означает «созерцание, позволяющее усматривать категорию, направленное на категорию» [6, с. 110], что говорит о том, что категория – это больше чем форма. Достижение Гуссерля состояло именно в «усмотрении бытия, феноменально присутствующего в категории», высвобождении «бытия из его сцепки с суждением». Однако это бытие остается имманентным сознанию, что находит выражение в концепте интенциональности. Гуссерль спасает бытие, однако ценой того, что вкладывает его в имманентность сознания.

Кроме того, феноменология впервые предложила философии новую, уникальную онтологическую модель – модель онтологических слоев («ontologische Schichtenmodell»), где региональные онтологии объединяются в универсальную онтологию. Основанием этой онтологической модели, созданной Гуссерлем в 20-х гг. (проект феноменологии как онтологии), должен был стать регион сознания как наиболее фундаментальный, согласно мысли Гуссерля. В качестве фундаментальнейшего основания было выделено сознание-время – самоконституирующийся абсолютно темпоральный поток сознания. Однако концепция построения «формальной дисциплины онтологии» как «общей теории объектов» мыслилась Гуссерлем аналогично «формальной логике» [14, р. 28]. Проект феноменологической онтологии также не удовлетворяет Хайдеггера. Радикальная реформа феноменологической онтологии, предложенная Хайдеггером, состоит в ее более фундаментальном обосновании: по мнению Хайдеггера, сознание не может быть предельным основанием онтологии, поскольку само еще нуждается в обосновании. Следует поставить вопрос не только о сфере сознания, но и о сознании в его бытии, вопрос о бытии самого сознания. Жизнь шире региона сознания, претендующего быть фун-

даментом онтологии. Жизнь шире любых попыток ее категориальной экспликации.

То новое, что Гуссерль внес в обсуждение проблематики времени, касается исследования конститутивной функции времени в синтезах сознания – время служит оператором процессов конституирования объектов опыта. Там, где останавливается Кант, Гуссерль идет дальше, используя временной язык для описания уже самих последовательности и одновременности. Любая деятельность сознания (синтезы и различения) описывается им в темпоральных понятиях, в конституции мира выделяются различные уровни темпоральности. Время перестает иметь вид линейной последовательности, как это было в традиции мышления о времени (например абстрактный образ линии-последовательности у Канта), а различные временные фазы восприятия имеют частные горизонты-шлейфы и общий, объединяющий их горизонт. Первичный источник времени, по Гуссерлю, – живое настоящее, образующее временную схему бытия, благодаря тому, что «“бытие” и “бытие настоящим” эквивалентны».

Последнее Хайдеггер подвергает критике, так же как и основную интенцию, которую Хайдеггер также воспринял из феноменологии Гуссерля – непосредственное отношение, подход к предмету согласно известной максиме, ставшей паролем феноменологии: «Назад, к самим вещам!» Для Гуссерля максима «к самим вещам» означает требование воздержания, «эпохе» от любых теоретических конструкций, от теоретических суждений, ценностных и онтологических предпосылок исследования. Другими словами, направлена против онтологического элементаризма, конструктивизма и наивности натурализма. Хайдеггер говорит: неверно думать, что допонятийное мышление (естественная установка в терминах Гуссерля) неверно или наивно и требует коррекции и исправления, и это есть задача философии. По Хайдеггеру, мы всегда уже живем в «эпохе» от мира и от осознания фактичности жизни, в забвении бытийного вопроса (знаменитое хайдеггеровское «Wir sind immer drauЯen!», «Мы всегда уже “вне”!»). Бытие, смысл которого понимается как связанность обстоятельств и событий озабоченного своим бытием Dasein. Dasein понимает себя из возможности, временного модуса будущего. Забота о собственной экзистенции имеет темпоральный характер. «Эпохе» и редукция требуется только от некритического принятия теорий и догматов.

Если ограничения раннего метода Хайдеггера (деструкции) вызваны принятием трансцендентальной установки, то существенные ограничения хайдеггеровской исследовательской стратегии второго этапа – метафорика иного пути онтологии, поиска истинного греческого начала, заслоненного латинским переводом.

Обсуждая валидность исследовательских стратегий Хайдеггера, прежде всего следует сказать, что в

интерпретативной традиции преобладающее количество голосов отдано вкладу Хайдеггера в дело критики философии субъекта. Х.-Г. Гадамер подчеркивает значение тезиса Хайдеггера «само бытие есть время» для критики субъективизма и дискредитации фундаментализма. С. Жижек обсуждает тему «“коварства” призрака картезианского субъекта», рассматривая хайдеггеровский подход как «особую и редкую критику субъективности» [8, S. 8]. П. Рикер созерцает образ «раненого cogito», который порожден систематическим подозрением Хайдеггера к «понятию субъекта, экзальтированного традицией». Ю. Хабермас считает, что критика трансцендентальной субъективности Хайдеггера является наиболее ценной и одержала победу против субъективной философии: онтология, познание и деятельность «больше не нуждаются в модели субъект-объектных отношений» [15, S. 175].

На втором месте – валидность идеи критики метафизики. К примеру, Гадамер отмечает: «Тезис Хайдеггера гласил: само бытие есть время. Тем самым был взорван весь субъективизм новейшей философии – и даже... проблемный горизонт – горизонт метафизики, замороженной бытием как наличием» [16, с. 306]. Благодаря критическому потенциалу идеи конца и преодоления метафизики становятся возможны проекты Гадамера, Деррида, Рорти, Хабермаса и многих других.

Удивляет невнимание исследователей к другим достижениям и прорывам Хайдеггера, например к критике метафизики субстанции, присутствия и репрезентации. На наш взгляд, можно дать следующую оценку валидности исследовательских стратегий и методов Хайдеггера:

1. Большим достижением Хайдеггера для философии стала критика метафизики присутствия и метафизики субстанции и пересмотр аристотелевского онтологического проекта. В связи с этим философию Хайдеггера справедливо называть неоаристотелизмом.

2. Несомненно ценным явилось обнаружение нового основания онтологического мышления – Dasein,

важнейшими характеристиками которого становятся временность, конечность и историчность, проектный способ бытия в ориентации на будущее время.

3. Своеобразие подхода Хайдеггера к проблеме субъективности заключается в радикальной постановке вопроса об онтологических и метафизических основаниях и предпосылках философии субъективности.

4. Большим его достижением явилось новое понятие мира как «in-der-Welt-Sein» (бытия-в-мире). Это понятие мира как «взаимосвязи отношений» («Ganzheit von Bedeutsamkeit») и обстоятельств «в-имении-дела-с» он противопоставил нововременному понятию мира как совокупности объективированных представлений субъекта и представленных, репрезентированных вещей, которые он воспринимает и которыми он манипулирует.

5. Понятия представления, репрезентации были заменены на понятия бытия-в-мире («in-der-Welt-Sein»), жизненно-практического, не-объективирующего обхождение с вещами жизненного мира.

6. Благодаря этому стало возможным преодоление догмы имманентности и репрезентации и догмата «внутреннего мира» как следствия декартовского разделения на мыслящую и протяженную субстанцию и введения субъект-объектной схемы немецкой классической философией.

7. Впервые было показано, что бытие не должно пониматься исходя из мира наличных, подручных, репрезентированных вещей, а время – из ориентированного на модальность «настоящего» присутствия. Бытие должно пониматься из модуса будущего как проект-к-будущим возможностям.

8. Было показано, что время и бытие связаны на онтологическом и концептуальном уровнях. Этот вывод согласуется с результатами работы метода деструкции истории онтологии и истории понятия времени.

9. Благодаря критическому потенциалу идеи конца метафизики было проведено прослеживание истории метафизики в единстве ее концептуальных и онтологических оснований.

Литература

1. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
2. Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. GA. Bd. 24. Frankfurt a. M., 1997.
3. Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989.
4. Майданский А.Д. Категория существования в этике Спинозы // Вopr. философии. 2001. № 1.
5. Мамардашвили М.К. Лекция 4 (из курса лекций по Декарту, 1978 г.) // Встреча с Декартом. М., 1996.
6. Хайдеггер М. Семинар в Церингене 1973 г. // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Минск, 2001.
7. Кант И. Критика чистого разума. М., 1998.
8. Žižek, Slavoj. Die Tücke des Subjekts. Frankfurt a. M., 2001.
9. Heidegger M. Logik. Die Frage nach der Wahrheit. GA. Bd. 21. Frankfurt a. M., 1976.
10. Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. GA. Bd. 3. Frankfurt a. M., 1991.
11. Давосская дискуссия между Э. Кассирером и М. Хайдеггером // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Минск, 2001.
12. Derrida J. Ousia und gramme // Derrida J. Randgänge der Philosophie. Frankfurt a. M., 1984.
13. Heidegger M. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. GA. Bd. 26. Frankfurt a. M., 1978.

14. The Cambridge Companion to Husserl / Ed. by B. Smith, D.W. Smith. VIII. Cambridge, 1998.
15. Habermas J. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M., 1985.
16. Гадамер Х.-Г. *Истина и метод: основы философской герменевтики*. М., 1988.

О.Т. Лойко

ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ПАМЯТИ: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Томский политехнический университет

Онтологический разрыв, достаточно отчетливо проявившийся в настоящее время, привел к отчетливому противопоставлению традиционной культуры и культуры модерна. Наиболее остро это повлияло на бытие социальной памяти, в рамках которой существенным образом изменились как способы существования социальной памяти, так и формы трансляции ее содержания. В традиционной культуре процесс передачи ценностно-смысловых характеристик осуществлялся непосредственно от поколения к поколению в рамках семьи, системы образования, профессиональной подготовки, включая выбор профессии, и в конечном счете определял жизненный путь индивида.

Соответственно, социальная память формировалась как память коллективная, представляющая собой совокупность действий, предпринимаемых социумом по ценностно-символической реконструкции прошлого в настоящем. Сохранение прошлого как коллективной памяти в традиционном обществе задавалось самим его укладом. В обществе модерна и постмодерна коллективная память именно в силу своей аксиологической нагруженности часто становится источником легитимизации тех социальных групп, которые посредством манипуляции ценностно-смысловым содержанием исторического прошлого, составляющим значительный раздел социальной памяти, пытаются создать в массовом сознании тот или иной довольно часто фальсифицированный образ прошлого.

Расширение ментальной вместимости социальной памяти позволяет глубже понять ценность прошлого, смысл настоящего и гипотетическую значимость будущего, что в определенной мере способно предотвратить манипуляционные процессы. Чем богаче память, тем богаче историческое и актуальное бытие человека и общества. Так, память в античности – это способ самоидентификации человека и социума, наиболее полно раскрывающийся в памяти устной. В платоновском диалоге «Федр» Сократ предлагает своему собеседнику парадоксальный вывод о вреде письменной памяти. Общество, основанное на письменности, представляется Сократу беспамятным и аномальным, а бесписьменное общество – нормальной структурой с твердой коллективной памятью.

Устная память позволяет каждому новому поколению как бы «прожить», проговорить то, что было с их предками, и тем преобразовать представление о прошлом в свое актуальное настоящее в рамках коллективной социальной памяти.

Именно сущностная, бытийственная значимость социальной памяти в современном обществе в период переоценки ценностно-смыслового бытия общества особо значима, так как именно она может, с одной стороны, наиболее адекватно выявить процесс самоидентификации общества, а с другой – раскрыть возможные вариативно-модальные характеристики его будущего.

Бытие социальной памяти в различных ее формах одновременно выступает и предметом теоретического дискурса в рамках современного гуманитарного знания. Для выявления особенностей гносеологического подхода к анализу социальной памяти отметим основные концепции памяти. Наиболее продуктивными из них в контексте настоящего исследования являются: ассоционистская, когнитивная, культурно-историческая и семиотическая.

Возникновение ассоционистской концепции относится к периоду античности. Свидетельством тому является сочинение Цицерона «Об ораторе», в котором рассказывается об искусстве памяти мнемонической способности запоминания «мест» и «образов». Но, как отмечает современная английская исследовательница памяти Френсис Йейтс [1], Цицерон касается проблем запоминания лишь в связи с ораторским искусством. Около 86–82 гг. до Р. Х. неизвестный римский учитель риторики составил пособие для обучающихся, обессмертив не собственное имя, а имя человека, которому оно было посвящено. «Ad Herennium» содержит сведения не только об уровне развития исследований памяти, но и способах улучшения памяти. Автор послания к Герению отмечает, что существует естественная память, данная нам от рождения, и память искусная – развитая и укрепляемая упражнениями. В соответствии с этой концепцией механизм запоминания сводится к образованию ассоциаций между впечатлениями, непосредственно следующих друг за другом. Экспериментальные исследования ассоционистов выявили некоторые важные закономерности взаимосвязи ко-