

УДК: 141: 37.022

Наталья ИЩЕНКО

АНАЛИТИКА DASEIN М. ХАЙДЕГГЕРА В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Рассмотренная в перспективе образовательной тематики, хайдеггеровская аналитика Dasein свидетельствует о том, что в онтологии М. Хайдеггера эпистемологическая проблема объясняющего познания сменяется экзистенциальной проблемой познания понимающего. Так, под «образованием» как бытийным отношением Хайдеггер подразумевает возможность достижения Dasein собственного бытия в его подлинности и целостности, которое Dasein всегда уже превосхищает в понимании. На этом основании Хайдеггер трактует «образование» как трансцендирующую онтологическую структуру, которую он, подобно Шелеру, именует «открытостью».

Ключевые слова: Dasein, бытие, экзистенция, трансценденция, образование, познание, понимание, онтология, трансцендентализм, герменевтика, Хайдеггер, Шелер.



В первой трети 20 века классическая концепция образования, согласно которой образование рассматривалось как «процесс усвоения знаний, обучение и просвещение», а также как «совокупность знаний, полученных в результате систематического обучения», претерпевает существенные изменения (Ушаков, 1938: т. 2: 695). Так, основоположник немецкой философской антропологии М. Шелер определяет образование как индивидуально самобытную форму, в границах которой «происходит вся свободная духовная деятельность человека» (Шелер, 1994: 20-21). Данная форма понимается философом «не как знание и переживание», а как «категория бытия» (Там же: 21). Шелер пишет: «*Что есть знание?* Ведь познание само по себе... — совпадение некоего данного в созерцании содержания с *независимым* от него значением... Знание как таковое должно быть определено так, чтобы никакой его особый род или нечто, что уже само по себе включает в себя знание... не были бы использованы в дефиниции, т. е. знание должно быть определено в чисто онтологических понятиях. Мы говорим, что *знание есть бытийное отношение*... которое предполагает бытийные формы “целого” и “части”. Это отношение *участия* одного сущего в так-бытии другого сущего... Эта бытийное, а не пространственное, временное, каузальное отноше-

ние. “Mens”, или “дух”, означает для нас некий X, или совокупность актов в “знающем” сущем, посредством которых такое участие возможно; посредством которых вещь... становится “мыслимым бытием” в отличие от простого *наличного бытия*... Корнем этого X... может быть только трансцендирующее само себя и свое собственное бытие *при-частие*, которое мы называем “любовью”... Без тенденции сущего, которое “умеет” *выходить и исходить* из себя для у-частия в другом сущем, не существует вообще никакого возможного “знания”. Я не вижу другого названия для этой тенденции, кроме “*любви*”, самоотдачи — готовности отдаться, как бы взрывания любовью границ собственного бытия и так-бытия» (Там же: 39-40). Таким образом, образование описывается Шелером не с классической точки зрения на познание, то есть с точки зрения применяемых методов и предметов как таковых, а как бытийное отношение, трансцендирование — как выход человека за пределы своего наличного бытия, экстазис, а сама способность человека к познанию определяется им отныне как сущностная открытость человека миру в Духе, объективной целью которого, то есть «тем, “для чего” знание существует», является не «само знание, но... некое *становление, становление иным*» (Там же: 375).

У М. Хайдеггера в его аналитике Dasein («вот-бытия») воспроизводятся те же определения, что и у Шелера. Образование, согласно Хайдеггеру, цитирующему графа Йорка фон Вартенбурга, «поощряя... индивидуальный взгляд и воззрение», усиливает «индивидуальную совесть, т. е. совесть», которая рассматривается Хайдеггером уже не как этическое, а как *онтологическое* определение человеческого существования (Хайдеггер, 1997: 403). При этом Хайдеггер так же, как и Шелер, описывает познание как *трансцендирующую* структуру бытия, которую он, подобно Шелеру, именует «открытостью». Однако онтологическое обоснование данной структуры у Хайдеггера принципиально иное. Так, следуя Шелеру в сущностном определении человека как существа «открытого», Хайдеггер понимает эту открытость иначе: не как духовные акты, а как явленность, открытость Dasein («вот-бытию») сущего. При чем, как справедливо отмечает П.П. Гайденко: «Здесь нет двух открытостей: открытость тут-бытия и открытость (ему) сущего одно и то же» (Гайденко, 1997: 375). Каковы же причины специфически хайдеггеровского подхода к проблеме трансценденции, и в чем заключается особенность его трактовки традиционных понятий познания и образования?

Приступая к рассмотрению экзистенциальной аналитики М. Хайдеггера, которая была предпринята им прежде всего в его первой главной работе *Бытие и Время* (1927), необходимо сделать три предварительных замечания. Во-первых, Хайдеггер понимал свою экзистенциальную

аналитику только как *один из возможных* путей поставить вопрос о бытии (Heidegger, 2006: 436–437). Во-вторых, свою аналитику Dasein он не рассматривал как некий метод, прибегая к которому, можно бы было получить ответ на вопрос о бытии. Для него речь шла скорее о том, чтобы прежде всего научиться этот вопрос *ставить* (Ibid.: 4). И, в-третьих, Хайдеггер обозначил свой анализ как только «*предварительный*»: «Анализ Dasein... выставляет лишь бытие этого сущего без интерпретации его смысла» (Хайдеггер, 1997).

Эта предварительность порождается так называемой «герменевтической ситуацией» мышления (Heidegger, 2006: 232–235, 397). Как полагает австрийский исследователь философии Хайдеггера Г. Шмидингер, на работу которого мы будем опираться в данной статье, эта ситуация заключается в том, что мышлению всегда уже известно о его основе — самом бытии (в виде глагола-связки «есть»), но ему все снова и снова приходится снимать покровы с этого знания и извлекать его из забвения: мышление должно уже как-то знать бытие, так как иначе не было бы ни вопроса о самом бытии, ни понятности мышления самому себе, ведь изначально оно может понимать себя лишь в своем *бытии* (Heidegger, 2006: 5, 35, 222, 311; Schmidinger, 1985: 166). И если мышление хочет обратиться к своему бытию, познать себя в своем бытии и через это выйти к самому бытию, то в таком случае оно должно сначала себя во что-то *гипотетически* включить, во что-то, о чем оно ничего не знает. Это «что-то» есть само бытие. Но мышление не выходит за рамки этого предваряющего включения (Ibid.; Heidegger, 2006: 312–315). Такое положение дел, в свою очередь, обусловлено диалектикой между допонятийностью самого бытия, с одной стороны, и необходимостью, с другой, того, что это бытие должно неким образом стать доступным мышлению. Мышление не пришло бы к бытию, не будь оно всегда уже с ним связанным, поскольку и его основа, и основа всего сущего «*есть*» само бытие; однако, будучи связанным с бытием, мышление остается бытием *сущего*. Поэтому если мышление хочет истинно понять свой опыт с бытием как таковым, которым оно всегда уже обладает, то это не может произойти иначе, как с помощью *кругового* движения, в котором то, что должно быть достигнуто прежде всего, уже как-то предполагается с самого начала: истолковывая бытие как таковое, мышление должно исходить из сущего, бытием которого оно является; а интерпретируя сущее, оно должно рассматривать его, исходя из того, что, соответственно, уже составляет это сущее как сущее, а именно, из его бытия. Таким образом, в отношении бытия мышление уже всегда себя *предвосхищает* (Ibid.: 314; Schmidinger, 1985: 167).

Тезис о том, что познание допонятийного есть самопознание мышления, означает следующее: мышление познает не только самое себя, но также и свою *основу*. Возможность для этого заложена в собственном бытии мышления, которое представляет собой не простую наличность или «голое» экзистирование, а есть *последний горизонт* для понимания любого сущего, включая саму возможность понимания собственной основы. Стало быть, бытие мышления, показывающее самое себя в самом себе, одновременно предоставляет возможность познавать и само *бытие* — как *источник* любого образа бытия. Следовательно, чем изначальнонее может быть определено бытие мышления, тем изначальнонее можно прояснить и само бытие (Heidegger, 2006: 7, 12-14, 17-19; Heidegger, 1979: 198f.). Однако бытие мышления отличается от любого другого сущего тем, что оно это сущее всегда уже *понимает* (Heidegger, 2006: 5-8, 12-13; Heidegger, 1979: 197-202). То есть понимание бытия, обеспечивающее возможность понимания всего существующего, составляет мышление именно в его *бытии*. Таким образом, не существует другого исходного пункта для вопроса о бытии, кроме мышления в его бытии, а вопрос о бытии, в свой черед, выражает фундаментальное осуществление самого процесса мышления: «Коренная затронутость спрашивания его спрошенным принадлежит к самому смыслу бытийного вопроса» (Heidegger, 2006: 7-8; Heidegger, 1975: 21, 106, 318f.).

Итак, учитывая изложенные выше основные хайдеггеровские выводы о том, что, во-первых, мышление свое бытие всегда уже понимает и, что, во-вторых, это понимание составляет бытие мышления, мы приходим к третьему, решающему шагу нашего исследования, согласно которому опыт мышления, исходящего из него же самого, представляет собой, с точки зрения его основы, не случайный способ познания, которым человек обладает как и многими другими качествами, а есть само *бытие* этого сущего (Schmidinger, 1985: 168, 164-177, 188-197). Так, существуя, мышление понимает бытие — и наоборот: понимая бытие, оно существует. При этом, находясь в отношении к своему бытию, оно относится и к самому бытию (Ibid.: 168). Если же теперь мы вместо «мышления» скажем «Dasein» (что будет разъяснено ниже), то следующие предложения из *Бытия и Времени* станут понятны во всей их полноте: «Присутствие *есть* таким способом, чтобы, существуя, понимать нечто подобное бытию» (Хайдеггер, 1997: 17). «К этому бытийному устройству Dasein однако тогда принадлежит, что в своем бытии оно имеет бытийное отношение к этому бытию ... Этому сущему свойственно, что с его бытием и через него это бытие ему самому открыто. *Понимание бытия само есть бытийная определенность Dasein*» (Heidegger, 2006: 12).

Очевидно, что данными предложениями Хайдеггер вступает в полемику как с Шелером, так и со всеми теми философами, которые рассматривали подход к изначальному самопоказыванию действительности как привилегию одного из способов познания. При этом несущественно, каким образом сей привилегированный способ познания понимался — практически или теоретически. В обоих случаях это понимание было одинаково неглубоким, поскольку всякий раз понимание бытия считалось некой способностью, которой человек *обладал*, но не самим его *бытием* (Schmidinger, 1985: 169). Классическим примером в этой связи является Гуссерль. У него существовал лишь один подход к изначально показывающей себя действительности. Это — феноменологическое созерцание, которое он открыл, руководствуясь идеалом предметно-научного познания, порожденным философией Нового времени. Но тем самым все остальные измерения действительности остались для Гуссерля закрытыми. Хайдеггер продемонстрировал такое положение вещей прежде всего на примере бытия человека. Что будет с человеком, спрашивает Хайдеггер, если мы сможем «вывести его за скобки» так же, как и бытие любого другого предмета? И в чем будет заключаться тогда своеобразие человеческого самосознания? Что сможем мы обнаружить в человеческом бытии, если будем освещать его в контексте тех понятий, которые были сформированы в совершенно других областях действительности? К чему мы придем, если *один из* способов человеческого бытия, а именно — способ научного развития, возведем в критерий оценки любого вида антропологии? Что касается позиции Хайдеггера, то его ответ на данный вопрос сомнений не оставляет. Для него подобный способ рассмотрения человека является ярким примером одностороннего подхода, который ни в коем случае не может претендовать даже на то, чтобы полностью познать человека лишь с какой-то определенной точки зрения: «...Слишком *мало* для онтологии присутствия «предпосылают», когда «исходят» из внемирного Я, чтобы «обеспечить» ему потом объект и онтологически безосновное отношение к нему. ... *Искусственно догматически обстрижен* тематический предмет, когда «ближайшим образом» ограничиваются «теоретическим субъектом», чтобы потом восполнить его с «практической стороны» в добавочной «этике»» (Хайдеггер, 1997: 316).

Но почему же тогда Хайдеггер, подобно Шелеру, не говорит о «человеческом» бытии? Почему он говорит о «Da-sein» — «вот»-бытии или, иными словами, о «чистой» фактичности («вот»-бытии)? К чему сводится его далеко идущее отождествление мышления и «Da-sein»? Не угрожает ли нашему исследованию та же самая критика, что была обращена в адрес Гуссерля? Не выделяется ли с помощью этого отождествления опять лишь

отдельная сторона человеческого бытия? И не возвращает ли оно мышление снова в один ряд с множеством других измерений человеческого бытия? Ни в коем случае. Это, как отмечает Шмидингер, невозможно уже хотя бы потому, что «Da-sein» по отношению к любого рода человеческому подходу к действительности *полностью индифферентно* (Schmidinger, 1985: 170). Данное обстоятельство усиливается еще и тем фактом, что «Dasein» (что будет объяснено в дальнейшем) существенным образом затрагивает человеческое бытие в *его целостности*. И, наконец, человеческое бытие *есть* как «Da-sein». Следовательно, возможность сведения понимания бытия к какой-то одной способности сознания на фоне всех остальных для Хайдеггера полностью исключается.

Что же означает «Da-sein»? С точки зрения *понимания* бытия как способа бытия человека это значит, что объектом подобного понимания выступает само *бытие*, поскольку сущее показывается «само по себе, из себя самого» (Хайдеггер, 1997: 16). Так, сущее, по мысли Хайдеггера, может быть прежде всего двояко: существовать человеческим способом бытия и иным, не таковым, способом. Но «самопоказывание» (выказывание в своем *бытии*) сущего происходит всегда, так сказать, «по человеку»: сущее показывает себя «само по себе через самое же себя» *человеку* (Heidegger, 1975: 78-94). В человеке же уже должны быть заложены *условия* возможности того, чтобы сущее (любого рода) уже *как-то* могло ему показаться. На этом основании и возникает необходимость в исходном законе *интенциональности*, которого Хайдеггер неукоснительно придерживается. При этом важно отметить, что, согласно Хайдеггеру, условия самопоказывания человеку сущего отличаются от тех условий, которые обычно характеризуют процесс понятийного познания и определяют познаваемое сущее в конкретном модусе бытия именно как «познанное». Последние не могут быть условием самопоказывания сущего, ибо не могут «претендовать» на исходность (Schmidinger, 1985: 171). Они, по Хайдеггеру, *уже* подчиняются условию интенциональности: ведь прежде чем познанное может быть в его бытийном модусе «с помощью» познания «модифицировано», познание *уже* должно иметь к познанному *какое-то* отношение, иметь представление о познаваемом сущем как таковом. Хайдеггер выражает эту мысль следующим образом: познающее сознание должно быть всегда уже «*при* познанном» (Heidegger, 1979: 346f.; Heidegger, 2006: 89-101, 200-211). Однако для того чтобы человек обладал возможностью такой связи, или чтобы познание всегда уже было «*при*» познанном, и, следовательно, для того чтобы вообще могла существовать интенциональность, необходимо, с точки зрения Хайдеггера, некое условие. Это условие он именует «*открытостью*»

(Erschlossenheit) (Ibid.: 130-166; Heidegger, 1979: 348-376; Heidegger, 1976: 169f.; Heidegger, 1975: 94-107, 304-320).

«Открытость», опять-таки, обозначает, согласно Хайдеггеру, именно то, что выражается термином «Da-sein» («вот-бытие», «присутствие»), поскольку «выражение «вот» имеет в виду сущностную разомкнутость. Через нее это сущее (присутствие) в одном целом с бытием-вот мира есть «вот» для самого себя» (Хайдеггер, 1997: 132). Свою трактовку значения частицы «вот» в термине «вот-бытие» Хайдеггер излагает на примере мышления о пространственных отношениях, представление о которых становится возможным только на основании интенциональности. Но ввиду того что она, по Хайдеггеру, также предполагает открытость — в качестве условия *и ее* возможности, то именно открытость обеспечивает ту пространственность, которая вообще делает возможным раскрытие пространственных определений «там» и «здесь» (Heidegger, 1979: 348-350; Heidegger, 1991: 44f.). Однако, считает Хайдеггер, для понимания значения выражения «Dasein» начинать с пространственных категорий ошибочно. Ведь если открытость как «Da» является условием как для того, чтобы сущее могло явиться «само по себе через себя самое», так и для того, чтобы смогла осуществиться интенциональность, то из этого следует, что сущее, характеризующееся свойством быть открытым, может быть не только внутримировым или наличным, но также и *бытийным* отношением человека к самому себе. Вот почему Хайдеггер при употреблении понятия «Da» меньше всего думает о пространственных категориях. Источником его размышлений в данной связи является скорее понятие «lumen naturale», которое он переводит как «освещенность» (Gelichtetheit) или «просвет» (Lichtung) (Heidegger, 2006: 133, 170, 147, 350, 408). Просвет — это основание для того, чтобы «intentio» могло ориентироваться на свое «intentim». Он предшествует обоим и потому не может быть распознаваем как то, что является конечной целью исследования (das Intendiertes), так как любая форма выбора исследуемого объекта (das Intendierens) уже в любое время его *a priori* предполагает.

Итак, просвет для Хайдеггера есть не подлежащее доказательству условие для всего, что себя показывает. Иными словами, философ рассматривает интенциональность как исходную структуру человеческого подхода к действительности. Но поскольку именно в качестве таковой интенциональность *всегда уже* предполагает открытость, то возникает противоречие: будучи рассматриваемой с традиционных позиций трансцендентальной философии, открытость никогда не может «настигнуть» интенциональность, потому как это соответствовало бы попытке опередить условия собственной возможности. Таким образом, открытость более никак не может быть способностью человеческой

суб'єктивності, а суще, відповідно, більше не може бути «открытым» или «обнаруженным» — будучи, якoby, конструйовано трансцендентальною суб'єктивністю. Наоборот, событие конституирования скорее предполагает открытость, поскольку она всегда уже любому его способу предшествует (Schmidinger, 1985: 173). Поэтому открытость может быть предъявлена лишь как некий *изначальный* факт. Здесь, однако, важно подчеркнуть именно процедуру простого *предъявления*, потому что любое выведение или дедуцирование всегда уже должно исходить из представления о некоей изначальной открытости. Вот к этому «предъявлению» и пытается «подобраться» феноменологический метод М. Хайдеггера.

Стало быть, если открытость является условием возможности интенциональности вообще, то она не может быть иной, чем та, которая дана равнозначально с человеческим бытием как носителем интенциональности (Ibid.: 174). Ведь если бы она была иной, то в силу этого отличия оказалась бы тождественной любому сущему и потому не имела бы ничего общего с той открытостью, которая как раз и описана как условие возможности интенциональности, ибо любое суще уже представляет собой «внутриинтенциональный акт» (Ibid.). Поэтому Хайдеггер подчеркивает, что онтически образная речь о *lumen naturale* в человеке подразумевает не что иное, как онтологическую структуру самого *Dasein*, которая в качестве просвета, или открытости, бытия описывается философom уже как бытие истины — то есть как условие возможности интенциональности вообще: «Истина «имеется» лишь поскольку и пока есть *Dasein*», — пишет он (Heidegger, 2006: 226). Всякая истина как открытость бытия «отнесена», согласно Хайдеггеру, к бытию *Dasein*, так как оно «конституировано открытостью» — «*Dasein есть своя открытость*» (Ibid.: 226, 133). В *Письме о гуманизме* Хайдеггер поясняет свою мысль: «Так в каком же отношении к теоретическому и практическому поведению стоит бытийная мысль? Она переходит за всякое теоретическое рассмотрение, потому что заботится о свете, в котором только и может иметь место и разворачиваться теоретическое видение» (Хайдеггер, 1993: 219). Но как же в таком случае выявляется истина? Хайдеггер пишет: «Истинное может быть также понято в смысле самого существующего объекта, который, рассматриваемый как первоначальный, дает указание, обосновывает и уполномочивает идентификацию. Истинный означает, таким образом, то же, что и *делающий* познание *истинным*. А истина означает здесь то же, что и *бытие...*» (Heidegger 1979: 71). Она определяется Хайдеггером как очевидность, несокрытость и неискаженность бытия (алетейя — ἀλήθεια), и потому мышление только тогда истинно,

когда оно «открывает» или «выказывает» бытие (Heidegger 1976: 134f., 180-182; Heidegger 2006: 28, 33).

Между тем в контексте рассуждений об истинном мышлении как о «виде раскрытия потаенности» и «выведении к явленности» проблема значения традиционного понятия «образование» также предстает в новом свете (Хайдеггер, 1993: 225, 224). Под данным понятием Хайдеггер прежде всего подразумевает возможность истинного раскрытия именно *собственного* (eigentliches) бытия Dasein — в его неискаженности и целостности, а именно способность Dasein быть «самим собой», «удовлетворять своему существу» и осуществлять «свой проект» (набросок — Entwurf) (Хайдеггер, 1993: 217; Heidegger, 2006: 12, 42, 145). И хотя в своей аналитике Хайдеггер практически не использует термин «образование», предпочитая употреблять вместо него такие выражения, как «бытие подлинным», «слышание зова совести», «решимость вызвать-себя» или «набросок себя», все же содержание, которое он вкладывает в этот термин, очень близко шелеровской интерпретации и так же заключается в характеристике человеческого существования как трансцендирующего и непредрежденного (Ibid.: 279, 299). Так, бытие Dasein описывается Хайдеггером как «вперёд-себя-бытие», «бытие-возможным» и «освобожденность для свободы избрания и выбора самого себя» (Ibid.: 192, 143, 188). При этом отношение Dasein к своему собственному бытию становится в хайдеггеровской аналитике фундаментальным онтологическим определением: вот-бытие, согласно знаменитому определению Хайдеггера, есть такое сущее, для которого «в его бытии речь идет о самом этом бытии» (Ibid.: 12).

Так понимаемое отношение к собственному бытию Хайдеггер называет «заботой» (Sorge) — забота есть бытие Dasein (Ibid.: 182f., 192; Heidegger 1979: 404-420; Heidegger 1976: 220-234). По Хайдеггеру, понятие заботы содержательно раскрывает описанное выше свойство транзитивности Dasein и означает экзистенциальную самореализацию конечно экзистирующего сущего (Heidegger 2006: 192-193). В качестве таковой забота показывает себя как тот фундамент, на котором держится вся структурная целостность Dasein. Данная целостность впервые выявляется в решимости (Entschlossenheit) — то есть в подлинном самопонимании Dasein из своих возможностей, в котором, по словам Хайдеггера, Dasein обретает его «*собственное бытие-собой*» (Ibid.: 297-298). В свою очередь, подобное бытие характеризуют экзистенциалы, или онтологические определения Dasein. Среди них Хайдеггер выделяет прежде всего «экзистенциальность» (Existenzialität — «вперёд-себя-бытие», или будущее), «фактичность» (Faktizität — «уже-бытие-в-мире», или прошлое) и «падение» (Verfallen — «бытие при внутримировом сущем», или

настоящее) (Ibid.: 192, 56, 175). Общим же понятием, объединяющим эти три структуры, выступает именно «забота». Хайдеггер определяет ее через суперпонятие «вперёд-себя- уже-бытие-в-(мире) как бытие-при (внутримирово встречающемся сущем)» (Ibid.: 192). Нетрудно заметить, что значение хайдеггеровского понятия заботы не имеет ничего общего с тем значением, которое мы обычно придаем этому слову. Очевидно также и следующее: главным условием, обеспечивающим Dasein структуру целостности, предстает временность (как единство трех экстазов Dasein, или «моментов» времени; как их экстатический горизонт). Однако, не вдаваясь в подробности изложения проблемы временности у Хайдеггера, спросим: что же является причиной того, что Dasein обнаруживает себя как целое, то есть будучи «просвечено» настроением ужаса, «забегает вперед себя» в смерть? Иначе говоря, что все снова и снова возвращает Dasein к себе из повседневности? Причиной этого является *совесть* (Gewissen), которую Хайдеггер, будучи далек от всякого религиозного или этического контекста, также трактует как экзистенциал (Ibid.: 269-281; Heidegger 1979: 440f.). Именно совесть, согласно Хайдеггеру, имеет в ее исходном значении «функцию» «открыть» Dasein его истину, каковой оно само по себе и является и которой оно может быть (Heidegger, 2006: 269). Следовательно, Dasein *есть* его совесть. Из этого, в свою очередь, следует, что совесть (поскольку подлинность также подразумевает специфическое отношение к самой открытости) характеризует именно ту истинную открытость, или просвет, каковой она сама по себе и является — и только в качестве каковой она вообще может быть (Ibid.: 270f.). Стало быть, Dasein является совестью *само по себе* таким же образом, каким оно *само по себе* есть и открытость. Теперь становятся понятными и слова Хайдеггера о том, что образование «усиливает совесть». Ведь совесть, по Хайдеггеру, призывает нас к собственному бытию: «Что совесть выкрикивает позванному? Беря строго — ничего... Окликнутой самости ничего не называется, но она *вызывается* к себе самой, т.е. к ее самой своей способности быть» (Хайдеггер, 1997: 273).

Таким образом, можно утверждать: рассмотренная в перспективе образовательной проблематики, хайдеггеровская аналитика Dasein свидетельствует о том, что в онтологии Хайдеггера эпистемологическая проблема объясняющего познания сменяется экзистенциальной проблемой познания понимающего. Так, феномен понимания, равноисходный с рассмотренными выше экзистенциалами «открытость», «решимость» «совесть» и др., характеризует, по мысли Хайдеггера, не способность Dasein знать (о себе), а его способность быть (собой) — ведь Dasein обретает самое себя из всегда уже своих возможностей, которые оно либо использует, либо упускает. С другой стороны, использование

своих возможностей Dasein зависит от их понимания, а именно от «прозрачности» или «просматриваемости» Dasein, в которой оно предвосхищает то, исходя из чего становится самим собой (Heidegger, 2006: 146; Heidegger, 1975: 393). Следовательно, бытие человеком означает бытие самим собой из тех возможностей, которыми оно (бытие человеком) *само* является, будучи способным к бытию, или к нему трансцендирующим. И поскольку, согласно Хайдеггеру, среди способов, которыми человек является его способностью быть, есть два фундаментальных способа — подлинность и неподлинность, то подлинность (Eigentlichkeit), стало быть, означает, что для Dasein в его бытии речь идет об этом бытии таким образом, что оно выбирает возможность его бытия *само*, то есть в его собственном *своеобразии* — в смысле фактичности, отличности от всех остальных, — как «*всегда-мое*» (Heidegger, 2006: 42; Heidegger, 1979: 325f.; Heidegger, 1976: 228f.). В неподлинности же Dasein предоставляет право своего выбора тем инстанциям, среди которых оно себя всегда уже находит и которые, в свой черед, его всегда и везде определяют. Такими инстанциями являются затерянность в мире, растворенность в публичности и самоопределяемость Dasein через категорию «Man», которую можно перевести словом «люди», отражающим безличность человеческого существования (Heidegger, 2006: 53-62, 113-129, 166-180; Heidegger, 1979: 207-215, 326-345, 376-391). Иногда вместо понятий подлинности и неподлинности Хайдеггер также употребляет понятия истины и неистины (Heidegger, 2006: 221-223). Однако решающим для нас является осмысление проблемы подлинности в контексте вопроса о понимании смысла самого бытия, то есть о способе данности самой открытости, ибо чем подлиннее понимает Dasein этот смысл, тем более оно для бытия и открывается. И чем решительнее идет для него речь о том, чтобы быть своим бытием подлинно, тем более и пребывает оно в том просвете, которым само и является. Хайдеггер говорит: «Но если бытие «имеется» лишь поскольку «есть» истина и всякий раз по виду истины изменяется понимание бытия, то исходная и собственная истина должна обеспечить понимание бытия Dasein и бытия вообще» (Хайдеггер, 1997: 316). Таким образом, нераскрытым остается лишь один из поставленных вопросов: в чем же конкретно заключается понимание самого бытия? Нами была очерчена лишь область, в которой эта специфическая форма понимания может быть обнаружена. А именно — подобно смыслу бытия, это понимание становится видимым только там, где само Dasein **показывается в самом себе в истине, а речь о собственном бытии Dasein ведется в его подлинности.**

В качестве краткого комментария заметим, что хайдеггеровское понятие «Dasein» часто критиковали. Как правило, за этим понятием ус-

матривали дефіцит човечности в човেকে. Многим критикам човек в системе хайдеггеровской философии казался просто редуцированным к этому понятию — просто некой структурой бытия. В критической литературе часто появлялось мнение, что с этим понятием философия приходит к обезчеловечиванию мышления (Löwith, 1965: 27-34; Müller, 1964: 172-183). Однако, как утверждает Шмидингер, в случае с понятием «Dasein» критика такого плана совершенно несостоятельна, поскольку введение этого понятия не наносит совершенно никакого ущерба тому, что в традиционной философии именуется самостью, индивидуальностью и личностью (Schmidinger, 1985: 175). То, что с помощью данного понятия должно быть выражено, есть, скорее, мысль о том, что человек как трансцендентальный субъект не является истоком открытости. Она ни в коей мере не есть продукт его трансцендентальной активности. И она также не есть «нечто», что только в далеком будущем должно достигаться с помощью трансцендентальной истории. Она, напротив, есть всегда уже *в о т*. Без нее не было бы и человека, так как она принадлежит его бытию. Ведь если бы с бытием человека уже не была бы и его открытость *в о т*, не было бы и свободы человека, ибо свободный выбор бытия уже предполагает связь с самим бытием. Открытость, таким образом, составляет смысл свободы: открытость равноисходна с бытием свободы и есть ее изначальное самопонимание. Следовательно, открытость впервые приводит свободу к ее полному определению; и, стало быть, выражение «Da-sein», обозначающее исходный феномен открытости как бытие свободы, сводится к полной противоположности того, что под этим выражением часто подразумевают его критики.

Литература:

1. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному. М.: Республика. 1997. — 495 с.
2. Толковый словарь русского языка: в 4 т. //Под ред. Д. Н. Ушакова. М.: ГИНС, 1938. — Т. 2.
3. Хайдеггер М. Бытие и Время //В переводе В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. — 451 с.
4. Хайдеггер М. Время и Бытие. М.: Республика, 1993. — 447 с.
5. Шелер М. Формы знания и образование //Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. — Стр. 15-56.
6. Heidegger M. Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Fr.a.M., 1976. — 418 S.
7. Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Fr.a.M., 1979. — 447 S.
8. Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. Fr. a.M., 1975. — 474 S.
9. Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Fr. a.M, 1991. — 317 S.
10. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 2006. — 445 S.
11. Löwith K. Heidegger. Denker in dürftiger Zeit. Göttingen, 1965. — 112 S.

12. Müller M. Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. Heidelberg, 1964. — 289 S.
13. Schmidinger H. Nachidealistische Philosophie und christliches Denken. Freiburg-München: Verlag Karl Alber, 1985. — 460 S.

Наталія Іщенко. Аналітика Dasein М. Гайдеггера в освітній перспективі

Розглянута в перспективі освітньої тематики гайдеггерівська аналітика Dasein свідчить про те, що в онтології М. Гайдеггера епістемологічна проблема пояснюючого пізнання змінюється екзистенціальною проблемою пізнання розуміючого. Так, під «освітою» як буттєвим відношенням Гайдеггер має на увазі можливість досягнення Dasein власного буття в його автентичності та цілісності, яке Dasein завжди вже передбачає в розумінні. На цій підставі Гайдеггер трактує «освіту» як трансцендуючу онтологічну структуру, яку він, подібно до Шелера, іменує «відкритістю».

Ключові слова: *Dasein, буття, екзистенція, трансценденція, освіта, знання, розуміння, онтологія, трансценденталізм, герменевтика, Гайдеггер, Шелер.*

Natalia Ishchenko. Heidegger's Analytics of Dasein from the Perspective of Education

Having considered in the context of educational subject, Heidegger's existential analytics of Dasein indicates that the epistemological issue of explanation is changing to the existential issue of understanding in Heidegger's ontology. Therefore Heidegger considers «education» in the sense of existential relation as the ability of Dasein to reach own being in its genuineness and entirety, which Dasein always anticipates in understanding. On this basis Heidegger defines education as transcending being, which he names «openness», similarly to Scheler.

Keywords: *Dasein, existence, being, transcendence, education, cognition, knowledge, understanding, ontology, transcendentalism, hermeneutics, Heidegger, Scheler.*

Ищенко Наталья Ильинична — кандидат философских наук, доцент Школы философии Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», г. Москва.

E-mail: natalie.ishchenko@gmail.com

Natalia I. Ishchenko, Candidate of Sciences in History of Philosophy, Associate Professor, Faculty of Humanities, School of Philosophy, National Research University Higher School of Economics. Moscow.