

ХАЙДЕГГЕРОВСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ФИЛОСОФИИ РЕНЕ ДЕКАРТА

Все философское творчество Хайдеггера пронизано стремлением создать новую, нетрадиционную концепцию бытия. Ввиду этого, исходным пунктом и лейтмотивом хайдеггеровской мысли на всех этапах ее развития является полемика с предшествующей метафизической традицией. В указанном отношении Хайдеггер не одинок, ведь критическое толкование наследия классической философии является отличительной чертой практически всей западной философской культуры XX века. Наряду с образцами традиционного, академического историко-философского анализа зачастую встречаются образцы «дерзких рейдов» в историю философии, весьма неожиданных в своей радикальности обобщений. Историко-философские исследования Хайдеггера могут служить примером именно такой нешаблонной интерпретации мысли прошлого.

Хайдеггер предстает как философ, заново «прочитавший» Платона и Аристотеля, Декарта и Канта, Шеллинга и Гегеля, при этом прочитавший в своей совершенно особой манере. Его свободное обращение с историко-философским материалом придает новое звучание классическим и, как считается, давно «понятым» идеям, вновь ставит вопросы там, где, казалось бы, никаких вопросов возникать не должно. Философ осуществляет своеобразное «историческое вопрошание», которое дает прекрасную возможность «освободить происходящее, покоящееся в вопросах [...]» [14, S. 37]. Таким приводящим в «движение» механизмом может считаться стремление Хайдеггера преодолеть господствовавший в западной культуре от Аристотеля до Ницше метафизический способ мышления.

Данная статья посвящена хайдеггеровской интерпретации философии Декарта. Наш выбор не случаен. В достаточно обширной литературе, посвященной переосмыслению Хайдеггером нововременной философии [см., например, 1–2, 7–10], в частности наследия Канта, Гегеля, Фихте, практически не рассматривается тема «Хайдеггер и Декарт». В большинстве случаев хайдеггеровскую критику метафизики Декарта рассматривают *наряду* с критикой других философских учений Нового времени. В данной статье будет рассмотрена хайдеггеровская интерпретация философии Декарта, представленная в текстах *первого периода* творчества немецкого мыслителя.

Прежде чем перейти к непосредственному рассмотрению нашей

темы, вкратце остановимся на хайдеггеровской характеристике основных черт метафизики Нового времени. Анализ античной и средневековой философии привел Хайдеггера к выводу о том, что понятие метафизики в эпоху Нового времени «упрочилось, но вместе с тем и в самом деле произошло кое-что новое» [12, с. 155]. В чем же суть этого новшества? Хайдеггер отмечает, что проблема метафизики есть неотъемлемая составляющая всех нас. И метафизическое мышление является для нас предельным вопрошанием в двойном смысле. «Во-первых, – пишет Хайдеггер, – [...] в нем ставится вопрос о сущем в целом», а, «во-вторых, этим вопросом вместе с другим сущим захватывается и сам вопрошающий» [12, с. 155]. Хайдеггер был глубоко уверен, что в античной и в средневековой философии речь шла о сущем в целом. Что же касается второго момента, то здесь его позиция не столь однозначна. Именно второй момент позволяет «[...] понять метафизическое содержание новшества, принесенного новоевропейской метафизикой» [12, с. 155].

Основной чертой метафизики Нового времени является рассмотрение традиционной проблематики под углом зрения новой науки – математического естествознания. Это влечет за собой необходимое условие: «если метафизика спрашивает о первых причинах, о самом общем и наивысшем смысле сущего, словом, о высшем, последнем и верховном, – этот род знания должен соответствовать тому, о чем спрашивается, а это значит само знание должно быть абсолютно достоверным» [12, с. 155]. По мнению Хайдеггера, метафизика Нового времени ставит перед собой задачу разработать традиционную проблематику в духе соответствующей «строгости». Что влечет за собой возведение метафизики в ранг формальной ступени абсолютной науки. «Основная проблема новоевропейской философии, – отмечает Хайдеггер, – это в первую очередь проблема абсолютной достоверности, не в смысле теории познания, а в том ее понимании, которое держится и направляется содержательной проблемой самой метафизики» [12, с. 155]. А это обуславливает изменения в составе метафизических проблем и дисциплин, поскольку дальнейшее развитие новоевропейской метафизики проходит под знаком проблемы достоверности метафизического познания.

Хайдеггер отмечает, что стремление к абсолютной достоверности метафизического знания должно предполагать достижение некоего предельного знания. Этим обусловлен тот факт, что в нововременную эпоху исходят не из бытия Божия и его доказательств, а из сознания, из Я. Хайдеггер подчеркивает, что Я, сознание, разум, личность, дух действительно занимают центральное место в философской проблематике Нового времени. Но с этим центральным положением Я, самосознания весьма своеобразно сочетается

то обстоятельство, что «вопрошающее Я» должно быть поставлено под вопрос. Немецкий философ объясняет это так: «Дело в том, что Я, сознание, личность включаются в метафизику так, что *как раз Я-то и не ставится под вопрос*. Тут не простое упущение вопрошающего внимания, суть в том, что Я и сознание утверждаются как раз в качестве *надежнейшего и бесспорнейшего фундамента* этой метафизики» [12, с. 156].

Хайдеггер выступает против мнения, согласно которому субъект для философского мышления является чем-то непосредственно данным и очевидным, а потому, более известен, чем объекты, которые становятся доступными познанию только в результате опосредствования субъективностью. Философ полагает, что такая установка полностью искажает природу того, что в метафизике Нового времени называли душой, Я, субъектом.

Хайдеггер отмечает, что ориентация на проблему субъекта в нововременной философии могла бы привести к решению проблемы бытия, исходящему из способа бытия субъекта, если бы последний предстал в качестве онтологического. Но этого, по мнению Хайдеггера, не произошло. Немецкий философ комментирует это так: «Мотивы преимущественной ориентации новой философии на субъект не фундаментально-онтологические, они не направлены на познание того, каким образом бытие и его структуры могут быть выявлены именно из самого существования» [15, S. 174].

В результате Хайдеггер делает вывод о том, что предельное вопрошание метафизики Нового времени оказывается «вполне определенным», что оно захватывает вопрошающего, но в «негативном смысле». Таким образом, Я становится основой любого дальнейшего вопрошания. «В этом сокрыто звено, связывающее проблему первенства субъекта и проблему достоверности знания с содержательными проблемами традиционной метафизики» [12, с. 156].

Как уже отмечалось, Хайдеггер почти во всех своих произведениях вступает в полемику с предшествующей метафизической традицией. Главное содержание полемики – выявление границ метафизического способа мышления посредством обнаружения его предпосылок. По мнению А. Михайлова, «пафос философии Хайдеггера – прорыв к “подлинной” реальности, что вызывает необходимость не просто некритически воспринимать предшествующую метафизику в качестве само собой разумеющейся, а поставить вопрос о предпосылках метафизического способа мышления» [7, с. 88]. Поэтому основная задача, согласно Хайдеггеру, преодоление фундаментальных предрассудков, традиции, обусловивших специфическое развитие европейской философии. Таким образом, философия Хайдеггера демонстрирует нам беспрецедентное отношение к традиции мысли, стараясь превознестись в

своём интеллектуальном движении над основаниями классического философствования.

Хайдеггер указывает на ряд предрассудков относительно учения Декарта, которые необходимо преодолеть. По мнению немецкого мыслителя, один из таких предрассудков – непонимание двусмысленности декартовской критической установки, т.е. тезиса об универсальном сомнении. По Хайдеггеру, возводя философию в ранг абсолютной науки, Картезий придает ей своеобразную двусмысленность. Декартовское превращение философии в абсолютное познание таит в себе нечто «примечательное». «Философствование начинается тут с *сомнения*, – пишет немецкий философ, – и похоже на то, как если бы все ставилось под вопрос» [12, с. 130]. Но на самом деле *Dasein*, Я (Ego) сомнению не подвергается, Декартово универсальное сомнение – видимость. «Ставится под вопрос – или еще меньше того, остается за скобками и не осмысливается – всегда только знание, сознание вещей, объектов или, далее, субъектов, и то лишь для того, чтобы сделать еще более убедительной предвосхищаемую достоверность; *но само присутствие никогда под вопрос не ставится*» [12, с. 130] – пишет Хайдеггер.

Картезианская установка в философии несовместима с сомнением в *Dasein*, подобное сомнение было бы губительно для нее. Декартовское философствование в частности, как и новременное философствование в целом, нацелено на исключение гносеологического риска, на построение безотказного метода. Ведь принципиальная картезианская установка ориентируется на геометрически строгое и абсолютно достоверное доказательство. Она «критична – критична так, что заранее обеспечивает себя, что с ней, предположительно, ничего не произойдет» [12, с. 130]. Философ определяет основную черту новоевропейской метафизики – все более исчерпывающий учет всего сущего. При этом она неминуемо упускает из виду бытие, не являющее ничем из сущего. По Хайдеггеру, «вынесение бытия за скобки всего вернее устраняет возможность вторжения всего непредвиденного, за исключением небытия, которое, подобно бытию, не поддается расчетам»; и «пока мы стоим в таких отношениях к себе и к вещам, мы стоим вне философии» [12, с. 159].

Следующим предрассудком, подлежащим преодолению, Хайдеггер называет Декартово определение человека как *cogito*. Вспомним основной вопрос, сформулированный в начале трактата *Бытие и время*: «С какого сущего надо считать смысл бытия, от какого сущего должно брать начало размыкание бытия?» [11, с. 7]. «Это сущее, которое мы сами всегда суть и которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания» – человек (*Dasein*). Человек избран для исследования, поскольку он –

особое сущее, которому (единственному из всех сущих!) открыто бытие. Этот ход мыслей схож с декартовским, ведь отправным пунктом и наидостовернейшим началом для Картезия выступает Я. Однако, в силу этого, у Декарта бытие открывается человеку в его мышлении, ведь Я – «мыслящая вещь» [6, с. 23]. Причем мышление обязательно должно направляться на предмет, а не на субъективно-психологические состояния самого мыслящего. Именно с этим положением и не согласен Хайдеггер. Принципиальным заблуждением Декарта немецкий философ считает определение человека через мышление (через акт *cogito*), в котором заложено принципиальное отличие человека от прочего сущего. Хайдеггер пишет: «С “*cogito sum*” Декарт делает заявку на доставание философии новой и надежной почвы. Что он однако при этом “радикальном” начале оставляет неопределенным, так это способ бытия “мыслящей вещи”, *res cogitans*, точнее бытийный смысл своего “*sum*”. Разработка неявного онтологического фундамента “*cogito sum*” заполняет пребывание у второй станции на пути деструктивного обратного хода в историю онтологии. Интерпретация не только не дает доказательства, что Декарт вообще должен был упустить бытийный вопрос, но показывает также, почему он пришел к мнению, что с абсолютной “удостоверенностью” своего “*cogito*” он избавлен от вопроса о бытийном смысле этого сущего» [11, с. 24].

Именно в упущении из вида *sum*, в стремлении свести сущность человеческого бытия к мышлению коренится, по мнению Хайдеггера, основная ошибка Декарта: «Кажущееся новое начало философствования обнаруживает себя как насаждение рокового предрассудка, на основе которого последующее время упустило тематическую онтологическую аналитику “духа” по путеводной нити бытийного вопроса и вместе с тем как критическое размежевание с унаследованной античной онтологией» [11, с. 24].

В результате оказалось, что сущность человека – это познание, предметом которого предстает также и бытие, как некий объект, противостоящий ему как субъекту. П. Гайденок так описывает этот сюжет: бытие в нововременной философии уступает свое преимущественное место субъект-объектному отношению, «а когда познающий рассматривается как субъект, а все остальное – как объект его познания, то обе стороны отношения, каждая по-своему, как бы овеществляются: так, у Декарта субъекту как мыслящей субстанции соответствует объект в качестве субстанции протяженной» [2, с. 361–362]. Хайдеггер критикует Декарта за интеллектуалистскую трактовку сознания, за то, что философия Нового времени упускала бытие, рассматривая сознание как познание, не имея при этом возможности выйти за пределы субъект-объектного отношения.

Следующий пункт хайдеггеровской критики – Картезиева интерпретация мира, или, как назвал ее Хайдеггер, «традиционное упущение вопроса о мировости мира». Немецкий философ отмечает, что крайнюю противоположность позиции, определяющей бытие сущего в качестве мира, представляет философия Декарта. Анализ и определению бытия в мире отводится особое место. Поскольку, с одной стороны, Декарт перенимает определение бытия из средневековой философии, а, с другой, декартовский радикальный подход в этом вопросе предопределил все проблемы, впоследствии нашедшие свое выражение как в кантовской *Критике чистого разума*, так и в других этапных философских трудах.

Хайдеггер отмечает, что когда Декарт ставит вопрос о бытии сущего, он всегда спрашивает о субстанции в традиционном смысле слова. Здесь Декарт не только на уровне терминов и понятий, но и по существу, придерживается греческой постановки вопроса о сущем. «Термин “субстанция”, – уточняет Хайдеггер, – означает как само сущее, существующее субстанциально, так и субстанциальность соответственно нашему различению: мир как вещи, которые существуют в мире, – и мировость как способ бытия в мире» [13, с. 180]. Под субстанцией, таким образом, понимается только то, что «существует» – «наличность», которая не нуждается в другом сущем, в строгом смысле – «реальность некой *res*». Единственным понятием, действительно соответствующим понятию субстанции, у Декарта выступает Бог. При этом Хайдеггер отмечает, что «Бог» является чисто онтологическим понятием, простым наименованием сущего, которое предстает как сущее в собственном смысле. Исходя из этого смысла, Хайдеггер подчеркивает, что иное сущее существует лишь при содействии Бога. Поэтому сущее, наличие которого зависит от того, что его производит и поддерживает, в своем собственном бытии предстает в философии Декарта как *ens creatum*. Но поскольку «мы о сотворенном сущем тоже говорим как о *бытии*, мы используем *одно* понятие бытия для характеристики как несотворенного, так и сотворенного сущего, – уточняет Хайдеггер, – то есть в известном смысле мы можем называть субстанцией также и тварное бытие» [13, с. 181]. Между несотворенным и сотворенным, между этими двумя способами бытия существует у Декарта «бесконечное» различие.

В сотворенном Хайдеггер находит нечто, что он определяет как «не нуждающееся в ином сущем». Речь идет о «телесном» мире (или «просто» мире) и о духе, сознании. Философ отмечает, что «если они нуждаются в чем-то, чтобы быть, то только в наличном бытии Бога; в отношении всякого иного сущего они независимы».

По Хайдеггеру, декартовское учение о бытии наглядно демонстрирует тот факт, что Декарт в рассмотрении бытия мира всегда

исходит из некоего «пред-понимания бытия». Сущность последнего, по Декарту, постигается посредством «атрибутов» [4, с. 336], то есть как отмечает Хайдеггер, «посредством того, что в нем самом, в его собственном содержании, указывает на собственное сущее». Однако существует одно «но»: сущее нельзя постичь, если исходить лишь из того, что оно существует. Бытие сущего – недоступно. «Поэтому, говорит Декарт, мы не имеем первичного и изначального доступа к бытию сущего как такового» [13, с. 183]. Комментируя это высказывание, Хайдеггер отмечает, что Декарт не осознал в полной мере, что в своеобразном положении – бытие сущего недоступно нашему опыту – отчетливо зафиксировано бытие сущего, которое мы называем миром в чисто формальном смысле.

Чтобы понять первоначальное декартовское определение «бытия мира», Хайдеггер ограничивается рассмотрением одной из двух разновидностей сотворенного сущего – *res corporea*, телесной вещи. Бытие последней постигается на основе ее первичных атрибутов, того, что всегда будет ей свойственно, и что сохраняется при всех изменениях. Речь идет о протяженности в длину, ширину и глубину: все это образует собственное бытие субстанции, названной «миром» [5, с. 134–135; 3, с. 197].

Субстанциальность мира, собственное бытие, конституируется посредством протяженности, которая представляет собой «самое бытийное определение вещей мира, которое предшествует всем остальным, которое должно быть в наличии для того, чтобы были и остальные» [13, с. 184]. Иными словами пространство – это априори.

Далее отмечает Хайдеггер, определение Декарта относительно *res corporea* касается и другой субстанции – *res cogitans*. Хайдеггер подчеркивает, что Декарт в своей философии использует все традиционные категории, которые применяли уже греки для определения бытия мира.

Базовые же определения мира, например природы, Декарт выводит из Бога. «В бытии Бога репрезентирован смысл бытия, который затем, вторичным образом, применяется ко всем прочим областям бытия» [13, с. 185]. Данная взаимосвязь наглядно проявляется в декартовском понимании отношения двух субстанций – *res cogitans* и *res extensa* – к *substantia infinita* – Богу. Хайдеггер уточняет, что Декарт в базовое определение Бога вкладывает смысл бытия как такового. В то же время Декарт подчеркивает, что «именно это бытие в себе самом недоступно нашему первичному опыту, в силу чего как бесконечная, так и конечная субстанции могут постигаться только через их атрибуты» [13, с. 185]. Поскольку легче всего постигнуть протяженную или мыслящую субстанцию, а не субстанцию в чистом виде.

Постижение природы в ее собственном бытии, по Декарту, осуществляется посредством чувств [см., например, **5**, с. 113–126], то есть через опыт, который дают нам чувства. При этом данный опыт присущ только человеку, поскольку он представляет собой соединение сознания с телом. Чувства, по Декарту, не познают в подлинном смысле этого слова. Они специфическим образом ориентированы на поддержание «целостного» человека в качестве органического существа¹. В результате, сами по себе чувства, в отвлечении от разума, не обладают функциями познания истины. Следовательно истинное бытие мира может постигаться лишь посредством «чистого разума» [**5**, с. 102].

Хайдеггер, отмечая это обстоятельство, приходит к выводу о том, что собственная природа, собственное бытие материи, тела, по Декарту, сводится лишь к протяженности, несравнимо более значимой, нежели все остальные телесные качества (тяжесть, цвет и т.д.).

По мнению немецкого философа, Декарт указывает на этот факт не только с целью критики пригодности чувств для объективного постижения мира – он вообще не признает никакой иной предметности телесных вещей, кроме той которая делима во всех направлениях. Речь идет об определении, которое математики называют количеством, и которое составляет их предмет. Получается, что у Декарта все явления природы через измерение пространственных взаимосвязей могут быть объяснены с помощью математики.

Хайдеггер отмечает, что декартовское определение бытия мира разворачивается на основе математического способа познания, который Декарт ставит выше всех остальных. Этот тезис вбирает в себя вполне определенное представление о «корреляции бытия и истинности [...] познания». Хайдеггер пишет: «Вопрос о мире ставится не в аспекте его мировости, в которой он первоначально показывает себя, и через которую он задает свою пространственность, но напротив: отправной точкой исследования становится определенная идея пространства, соответственно, *extensio* как бытийного условия познаваемости в определенном модусе познания, и на этой основе *a priori* определяется, что может принадлежать бытию природы, а что нет; решающую роль играет здесь определенный *идеал познания* с его критерием *достоверности* применительно к тому, что в мире может быть постигнуто в качестве собственного бытия» [**13**, с. 189–190].

Хайдеггер делает вывод о том, что даже если тот или иной тип нововременного мышления принципиально не принимает декартовского отождествления бытия тела с протяженностью, все равно в отношении к конкретным телам его носитель остается «картезианцем». Тело остается «натурализованным», поскольку исследо-

вания не затрагивают сущее в качестве окружающего мира. Как результат, мировость этого мира полностью остается вне поля исследования. Вещь изначально принимается такой, какой она дана нам в изолированном восприятии: согласно декартовскому подходу, вещь характеризуется «[...] всегда в отношении к тем или иным формам и способностям постижения, таким как чувственность, фантазия, рассудок, – которые в свою очередь выражаются в контексте определенной характеристики человека». Такое толкование человека, резюмирует Хайдеггер, «[...] задает определенные способы возможного постижения мира. А последние определяют, что может быть доступно в бытии мира, т.е. задают характеристику самого этого бытия» [13, с. 191].

По мнению Хайдеггера, исследования Декарта имеют фундаментальное значение для становления математической физики. Что же касается всеобщей теории мира, то декартовские исследования «положили начало роковому сужению этой проблематики» [13, с. 192]. Хайдеггер отмечает, что первичная ориентация на мир как на природу до сих пор сохраняет свое доминирующее положение. Это влечет за собой невозможность постичь непосредственно способ данности окружающего мира.

Хайдеггер стремится прояснить это первичное ускользание мира, исходя из сущностного способа бытия *Dasein*. Такой подход, по мнению немецкого философа, позволил бы раскрыть «способ бытия этого специфически-теоретического постижения вещей» и понять, в чем состоит его преимущество. Тем самым, удалось бы обезвредить «этот древний предрассудок в рамках первичного анализа мира» [13, с. 193].

Выступая против предрассудков метафизики вообще и нововременной в частности, Хайдеггер не настаивает на однозначном отказе от нее. Редуцируя классический опыт к изначальным структурам, немецкий философ осуществляет двоякую процедуру. Он пытается устранить тот метафизический горизонт, в котором могли бы соотноситься философские позиции мыслителей, а также драматизировать и одновременно раскрепостить современного теоретика, который ныне вынужден на свой страх и риск каждый раз заново оживлять философскую традицию в своем особом исследовательском поле.

Выводы

Изучая в своих работах основные положения метафизики, Хайдеггер критически подходит к анализу метафизического мышления Нового времени. Интерпретируя метафизику Декарта, он определяет предрассудки, подлежащие преодолению: непонимание двусмысленности Декартовой философской установки, опре-

деление человека как *cogito* и декартовскую интерпретация мира как природы.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ – Хайдеггер отмечает, что слово «органическое» не совсем уместно в данном контексте. Ведь Декарт понимал тело как «машину», распространяя «свое радикальное понятие природы и на сферу органического, на бытие животного».

ЛИТЕРАТУРА

1. **Водолагин А.В.** *Мировая история в интерпретации Мартина Хайдеггера (к 100-летию со дня рождения) // Философские науки*, 1998, №9, С. 44–53.
2. **Гайденок П.П.** *Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века.* – М.: Республика, 1997, 495 с.
3. **Декарт Р.** *Мир, или Трактат о свете // Декарт Р. Сочинения в 2-х тт.* – М.: Мысль, Т. 1, 1989, С. 171–249.
4. **Декарт Р.** *Первоначала философии // Там же*, С. 297–422.
5. **Декарт Р.** *Правила для руководства ума // Там же*, С. 77–153.
6. **Декарт Р.** *Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения..., Т. 2*, С. 3–72.
7. **Михайлов А.А.** *Современная философская герменевтика.* – Мн.: Из-во Университетское, 1984, 191 с.
8. **Ознобкина Е.В.** *К хайдеггеровской интерпретации философии И.Канта // Ист.-фил. ежегодник'89.* – М.: Наука, 1989, С. 125–139.
9. **Плотников Н.С.** *Мартин Хайдеггер. Полное собрание сочинений III отдел: неопубликованные работы. том 68. Гегель // Вопросы философии*, 1994, №12, С. 178–184.
10. **Пушкин В.Г.** *От Гегеля к Хайдеггеру // Философия Гегеля: абсолютное в человеке.* – СПб.: Из-во Лань, 2000., С. 417–447.
11. **Хайдеггер М.** *Бытие и время.* – СПб.: Наука, 2002, 452 с.
12. **Хайдеггер М.** *Основные понятия метафизики // Вопросы философии*, 1989, №9, С. 116–163.
13. **Хайдеггер М.** *Прологомены к истории понятия времени.* – Томск: Из-во Водолей, 1998, 348 с.
14. **Heidegger M.** *Die Frage nach dem Ding.* – Tübingen, 1962, 37 S.
15. **Heidegger M.** *Die Grundprobleme der Phänomenologie // Heidegger M. Gesamtausgabe.* – Frankfurt a/M., Bd. 24, 1981, 473 S.
16. **Heidegger M.** *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs // Heidegger M. Gesamtausgabe.* – Frankfurt a/M., Bd 20, 1979, 443 S.
17. **Heidegger M.** *Sein und Zeit.*–Tübingen, 1981, 437 S.
18. **Herrmann von Fr.-W.** *Subjekt und Dasein: Interpretation zu «Sein und Zeit».*–Frankfurt a/M., 1986, 91 S.
19. **Норпе Н.** *Wandlungen in der Kant // Durchblicke zu 80. M. Heideggers Geburtstag.* – Frankfurt a/M., 1970, 216 S.

Статью принято до друку 24. 12. 2002