

А.А. КУЗЬМИН

РЕФЛЕКСИВНО-ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ ПОНИМАНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ В ФИЛОСОФИИ М. ХАЙДЕГГЕРА

В своих ранних лекциях «*Онтология: герменевтика фактичности*» Хайдеггер делает герменевтику матрицей для понимания онтологической проблематики. Онтологии суждено стать «*герменевтикой фактичности*». Человек, согласно Хайдеггеру, должен смириться с фактичностью факта своего существования, возлагая на себя ответственность за него. Герменевтика становится способом обнаружения бытия-в-мире некоего «внутримирового» сущего, именно такого сущего, бытие которого может быть понято им самим как находящимся «в бытии ко-/мне/»¹.

Руководствуясь присущей ему методикой экспликации терминов, Хайдеггер толкует герменевтику в соответствии с буквальным значением слова, что позволяет ему отстраниться от любого смысла этого концепта в том или ином философском контексте. «В связи со своим первоначальным значением, — подчеркивает Хайдеггер, — термин скорее означает: определенное единство исполнения ἐπιτηδεύειν /сообщенности/, т.е. обнаруживающее, усматривающее и понимающее *истолкование фактичности*»². Отсюда вытекает ряд задач, стоящих перед герменевтикой. Прежде всего, она должна добиться в согласии со способом бытия Dasein доступности для него своего собственного содержания. Кроме того, в круг ее обязанностей входят занятия по очищению Dasein от любого «несобственного» содержания, так называемое самоотчуждение, с которым ни-

¹ Продолжая феноменологическую традицию истолкования бытия человека в мире, М. Мерло-Понти делает новый шаг к выявлению его intersубъективных истоков, утверждая, что «мы обладаем опытом не вечно истинного и не сопричастности Единому, но опытом конкретных актов возобновления, посредством которых в случайности времени мы завязываем связи с собой и с другими, одним словом, мы обладаем опытом *сопричастности миру* — “бытие в истине” не отличается от бытия в мире» (Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб. 1999. С. 501).

² Heidegger M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. G.A. Bd.63. F.a.M., 1988. S. 14.

как не может справиться Dasein. И, пожалуй, самые значимые горизонты открываются для герменевтики лишь поскольку она предоставляет возможность Dasein обрести и овладеть пониманием ради себя самого.

Во всяком случае, благодаря герменевтике не ограничиваются только простым ознакомлением с себе подобными или иными видами сущего. Она способствует устремленности к достижению «*экзистенциального познания*», т.е. познания бытия. С помощью герменевтики можно вести речь о чем-либо, опираясь на истолковываемость чего-либо и ради последней. Если, например, философия говорит о себе самой как о чем-либо само собой разумеющемся, то предельно упрощается ее основное содержание. Само собой разумеющееся в философском содержании должно быть извлечено на поверхность посредством толкования и заранее указано, только тогда философия сможет стать тем универсальным дискурсом, на который она претендует. Извлекаемое герменевтикой содержание сказывается о философии без превратно понятых притязаний со стороны последней. Какого свойства аргументы оглашает герменевтика в адрес философии? Прежде всего, не следует отождествлять философию со всевозможными образами и представлениями, которыми так пестрит исторический план ее изображения. В герменевтическом прочтении «философия, — подчеркивает Хайдеггер, — это самой фактической жизни присущей способ познания»³, согласно которому только и возможно возвращение «фактического Dasein» к себе самому. Не считаясь ни с какими препятствиями, подобными самоотчуждению, неподлинности, выпадению и др., «фактическое Dasein» прорывается к себе самому и без снисхождения подвергает себя испытанию. Герменевтика тем самым обнаруживает и второй вид предельной ситуации, в результате осмысления которой раскрывается самоочевидность уразумения философией своей собственной сути. На философию, замечает Хайдеггер, не следует возлагать надежды по спасению чего-либо существенного и главного или озадачивать ее тревогой за судьбы всего человечества и культуры в целом. Менее всего философия способна погасить тревоги и сомнения, достающиеся по наследству грядущим поколениям. Уж хотя бы право предотвращать мнимые притязания ложных ценностей следовало бы оставить за философией, однако Хайдеггер однозначно утверждает постулат о том, что «она, собственно говоря, есть то, чем она может быть, только как философия своего “времени”, “временности”»⁴. Т.е. скрытая работа Dasein протекает в период времени, называемый «*как теперь-бытие*», и ничто

³ Heidegger M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. G.A. Bd.63. F.a.M., 1988. S. 18.

⁴ Ibid.

не сможет помешать или исключить возможность «впадения» его (Dasein) в этот момент «теперь-бытия».

Философское любопытство, продолжает Хайдеггер, предъявляет к экзистенции, как правило, чрезмерное требование присутствовать заранее, как будто бы она может наличествовать предметным образом. Философия тем самым забывает свою «временность», становится надвременным способом поиска вневременной истины. Такого рода испорченность экзистенции изображающим ее философским дискурсом лишает ее смысла. Репрезентативные формы усмотрения в лучшем случае обнаруживают явную какофонию выражения смысла, поскольку экзистенция имеет место не в качестве предмета, а только как бытие. Экзистенция как нынешняя определенная историческая возможность Dasein имеет место лишь вот здесь, «ибо жизнь, — заключает Хайдеггер, — уже “есть” она»⁵.

Итак, герменевтика фактичности сводит воедино философию и экзистенцию. Таким единым местом, где встречаются философия и экзистенция, становится жизнь. «Поэтому вслед за естественным миром нам необходимо открыть мир социальный, но не как объект или сумму объектов, а как постоянное поле или измерение существования»⁶. Однако эта встреча не сулит ничего хорошего ни для философии, ни для экзистенции, ибо человек в качестве субъекта уже возвысил собственную жизнь до положения архимедовой точки истолкования всего сущего. «Это значит, — уточняет в другой работе Хайдеггер, — сущее считается сущим, поскольку и в такой мере, в какой оно вовлечено в эту жизнь и соотносено с ней, т.е. переживается и становится переживанием»⁷. Философское истолкование отношения человека к сущему с XIX в. начинает формироваться в целом как мировоззрение, а на место жизни заступает «жизненная позиция» человека. Герменевтический круг, философия — экзистенция — жизнь, замещается антропологическим кругом мироистолкования: мировоззрение — сущее — жизненная позиция.

В чем существо данной инверсии? В том, что познание учреждает само себя в определенной области сущего, будь то природа или история,

⁵ Ibid. S. 19. Уже на излете экзистенциальной философия М. Мерло-Понти, ведя полемику с объективным мышлением, утверждает, что «ошибочность разбираемой нами концепции в целом заключается в том, что она принимает в расчет лишь планы интеллигентов, пренебрегая общим экзистенциальным проектом, который есть не что иное, как устремленность жизни к некоей неопределенно-определенной цели, о которой у нее нет никакого представления и которую она узнает лишь тогда, когда ее достигает» (*Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 162).

⁶ *Мерло-Понти М.* Указ. соч. С. 461.

⁷ *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 51

в качестве универсальной рефлексивной системы, куда входят и метод, и образ действия, и проект как всеобъемлющая схема природных и духовных явлений, и способ истолкования истины.

Где же, однако, философии взять противовес этому пустому познавательному активизму внутри собственного производства знаний по заранее заданным схемам? Бесспорно, «в великое греческое время», которому столь присуще, согласно Хайдеггеру, гармоническое соответствие бытия и сказанного слова. Аллюзии на ныне забытое удивление греков перед звучащим словом обнаруживаются почти во всех строках философской прозы Хайдеггера. «Когда мы слышим произносимое на греческом языке греческое слово, — пишет философ, — мы следим за его звучанием (uiegel), его непосредственным произношением (Darlegen). Звучание этого слова есть непосредственно данное (das Vorliegende). Греческое слово, которое мы слышим, подводит нас непосредственно к самой наличной вещи, а не только к значению слова»⁸. «Наивность» мироощущения эллинского философа, выраженную в слове, и пытается реконструировать Хайдеггер с помощью этимологических и герменевтических изысканий.

Он задается вполне правомерным вопросом: «Является ли это недостатком и не есть ли это преимущество?»⁹ Античная онтология, как и вся греческая метафизическая философия в целом, согласно Хайдеггеру, совершает интерпретацию сущего и разрабатывает названное понятие, по сути, наивно. Вместе с тем Хайдеггер решительно отмежевывает «наивность» греков в подходе к мыслящему рассмотрению сущего от бессознательности и внерефлексивности. Да, исследования греческих мыслителей, может быть, наивны, т.е. беспомощны, непродуманны в технике, в приемах построения и демонстрации эффективности, в точности и строгости. За это осуждать греков мы не имеем никакого права, поскольку обеспеченность и представительность результатов исследования у них выражена гораздо рефлексивнее и даже слишком сознательно, чем может показаться при поверхностном ознакомлении. Хайдеггер готов предоставить в наше распоряжение множество подтверждений когерентности «наивности» исследовательских программ и «осознанности» способов изложения результатов, что заметным образом характеризует мышление древних греков. Однако, по мнению Хайдеггера, лучшим подтверждением будет достигаемое нами понимание, что наивная онтология, ибо она все-таки уже есть онтология, всегда, следовательно, с необходимостью должна быть рефлексивной.

⁸ Подорога В.А. Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии: Серен Кьеркегор, Фридрих Ницше, Мартин Хайдеггер, Марсель Пруст, Франц Кафка. М., 1995. С. 299.

⁹ Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. G.A. Bd.24. Fa.M., 1975. S. 155.

Продолжая размышления о подлинном смысле рефлексивности онтологии греков, Хайдеггер выражается еще более определенно о том, «что она [онтология] вместе с обращением к *Dasein* стремится схватить сущее относительно его бытия»¹⁰. В дело вступает онтическая константа сущего. Теперь сущее получает особое измерение и перестает быть только знаком бытия, ибо само бытие больше не нуждается в сущем, чтобы засвидетельствовать себя в *Dasein*. Иначе говоря, наивная онтология открывает нам сущее, как оно есть, как оно дается в собственном присутствии. Вопрос же о бытии остается непродуманным. Если сравнить по другому поводу сказанное Хайдеггером относительно связи сущего в его бытии и самого Бытия, которое «уже осветило себя и сбилось в своей истине»¹¹, то для наивной онтологии весьма не очевидна укорененность действий разума «во всем и всегда». «Тогда, — делает вывод философ, — онтология постольку... наивна, поскольку ... рефлексия остается повязанной дофилософским познанием»¹².

Таким образом, под преимуществом наивной онтологии, если мы правильно следуем мысли Хайдеггера, понимается погруженность и связанность у греков рефлексивности с онтическими, еще не продуманными смыслами бытия. Рефлексивная мощь мышления захвачена и поглощена открытостью сущего и тем самым зависит от него, существует «в вихре его противоречий» и носит «печать его раскола». Оттого греческий философ должен «собрать, спасти, принять на себя раскрывающееся ему, сберечь его, каким оно открылось, и взглянуть в глаза всему его зияющему хаосу»¹³. В свете выше сказанного становится более понятной и попытка герменевтического обоснования рефлексии в ее связи с греческой онтологией, предпринятая философом для реабилитации античного опыта истины-несокрытости перед всепоглощающим дискурсом субъективности философии Нового времени. Хайдеггеровская критика метафизики в целом и проект ее, метафизики, преодоления предполагают возврат к истокам метафизической мысли, т.е. к античности. Для начала, пожалуй, речь может идти хотя бы только о подготовке подобного рода осмысления. Величие и грандиозность замыслов, связанных у Хайдеггера с обнаружением истоков философской мысли человечества, сопряжены, как нам видится, с разрешением проблемы соотношенности и укорененности рефлексии в логосе или же в рацио, что вновь возвращает нас к магнетическим полям греческой мысли и слова.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Хайдеггер М. *Время и бытие*. М., 1993. С. 197.

¹² Heidegger M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. G.A. Bd.24. F.a.M., 1975. S. 156.

¹³ Хайдеггер М. *Время и бытие*. М., 1993. С. 50.

Мысль Хайдеггера периода работы над произведением «*Бытие и время*» была обращена, в том числе и на раскрытие феномена самости в его направленности на сущее. Рефлексия при этом избирается в качестве модуса самости, который заметным образом увязан с вопросами интерпретации бытия человеческого субъекта. При чем аналитика *Dasein* все-таки способна только получить более отчетливые очертания просвета истины бытия, однако не может выступать гарантом для мысли, «думающей об истине бытия». Точно так же, как и античная онтология в свое время открыла способ доступа к толкованию бытия сущего благодаря логосу, одновременно тем самым скрыла возможность сказывания истины о бытии. Логос античного философствования приглашает нас к рассмотрению и обсуждению априорно понятого бытия сущего, которое предшествует прояснению горизонта для постановки бытийного вопроса.

Каковы же мотивы, подвигнувшие экзистенциальную аналитику *Dasein* обратиться к осмыслению рефлексивной тематики? Проясняя экзистенцию *Dasein*, Хайдеггер подчеркивает значимость интенциональности как феномена восприятия. Она характеризуется такими определениями как *intentio* и *intentum*. В целом интенциональному отношению уже принадлежит бытийная понятность сущего, именно такого сущего, которое впервые обнаруживается посредством данного отношения. Зафиксировав исходную экспозицию интенциональности для феномена восприятия, Хайдеггер затем ставит вопрос о том, как бытийная понятность сущего сочетается с интенциональным порядком. Во взаимосвязи с намечаемой интерпретацией бытия субъекта вопрос получает следующее звучание: как определяется Я интенциональностью всякого свойства? Как правило, феноменология обозначает Я в качестве центра или полюса всевозможных истечений для интенциональных актов. Она все же оставляет открытым вопрос о виде бытия Я-полюса, что, по мнению Хайдеггера, не допустимо, поскольку это — важнейший феноменологический вопрос. «Каким образом, — вопрошая, уточняет свою позицию Хайдеггер, — дано самому *Dasein* его Я, его самость, т.е. *каким образом Dasein есть экзистируя*, в строгом смысле слова, собственно само оно, подлинно оно?»¹⁴ Во всех интенциональных отношениях самость, что будет равнозначно *Dasein*, всегда уже присутствует вот-здесь. Хайдеггер намеренно расширяет границы значимости понятия интенциональности. В его содержание вводится и обращенность себя на что-либо, и бытийная понятность сущего, но не только

¹⁴ *Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. G.A. Bd.24. Fa.M., 1975. S. 225.*

это. Кроме того, интенциональным отношением будет называться и «самооткрытость самости»¹⁵, поскольку она находится всегда в положении соотносительности с чем-то иным. Экзистенциальная аналитика Dasein озадачивает себя тем, чтобы полностью охватить структуру в целостности так широко трактуемой интенциональности. Определенное место в данной структуре отводится Хайдеггером интенциональному отношению как способу для обращения внимания самости и на нечто иное, чем она. Пожалуй, можно согласиться с Хайдеггером и в том, что отдельный интенциональный акт и целостная структура всех видов интенциональности когерентны. Правда, сомнения вызывает последовательность интенциональных актов, ибо идущий из Я-центра луч-акт лишь задним числом может быть приписан Я. Он возвращается к Я-центру лишь во втором акте, который уже будет направлен на исходную обращенность Я на нечто иное, чем самость. Скрепляющим звеном цельности структуры интенциональности Хайдеггер называет «самораскрываемость самости», ибо она полностью принадлежит ей.

Однако вопрос о способе данности самости тем самым еще не решается. Хайдеггера не устраивает и кантовское отношение к теперь уже важнейшему для аналитики Dasein вопросу. Кантовское трансцендентальное единство апперцепции, «Я мыслю», сопровождает все наши представления и следует за актами, которые будут направлены на существующее наличным образом. По смыслу оно будет рефлектирующим актом, поскольку представляет собой осмысленную связь первичных актов. Хайдеггер не имеет ничего против формальной правильности речей о Я как о сознании нечто иного, которое попутно осознает и само себя. Им признается и справедливость характеристики *res cogitans* как *cogito me cogitare*, т.е. как самосознания. Выше перечисленные формальные определения Я, как считает Хайдеггер, образуют остов диалектики сознания идеализма. Поэтому они чужды интерпретации феноменального существа дел Dasein и не затрагивают основ экзистенциальной аналитики.

В попытке своего истолкования интенциональности Хайдеггер проецирует горизонт для понимания Dasein. Как такое сущее открывается ему самому в своей фактической экзистенции, если, разумеется, его не путают с сугубо гносеологическими понятиями субъекта или Я? Хайдеггер снова и снова сопоставляет свое видение вопроса с положениями феноменологии, которую он упорно отказывается называть философией. Согласно феноменологии внутреннее восприятие имеет отличитель-

¹⁵ *Miterschlossenheit des Selbst*. В русском переводе этот пассаж представлен как «со-разомкнутость самости». См.: Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 210.

ное свойство от внешнего благодаря собственной обращенности Я на себя. Путем собственного повертывания к себе и оборачивания на себя Я обращается к себе самому. Dasein, экзистируя, существует вот-здесь только для него самого. Такое положение дел, согласно Хайдеггеру, мы должны ясно себе представлять. «Самость, — подчеркивает Хайдеггер, — всегда есть Dasein сам по себе вот-здесь, без рефлексии и без внутреннего восприятия, до всякой рефлексии»¹⁶.

Как соотносятся тогда между собой самость фактического Dasein и рефлексия? Что позволяет рефлексии выступать в роли посредника между самостью и вещами? Анализируя интенциональность, Хайдеггер лишь тезисно намечает смысловые грани различия в понимании рефлексии как самообращенности и самораскрытости. Согласно первому его утверждению, рефлексия, по смыслу тождественная оборачиванию на себя, есть модус самоосмысления и не требует для себя статуса первичного способа само-раскрытия самости. Тем не менее, он допускает такую возможность, что при подходящих условиях способ, каким самость сама по себе раскрывается фактическому Dasein, может быть назван рефлексией.

Как правило, под выражением «рефлексия» понимают «склонившееся над Я саморазглядывание»¹⁷. Однако это не соответствует оптическому его значению, отвечающему за изначальный смысл слова. Хайдеггер поэтому предлагает вернуться к исходному пониманию рефлексии как взаимосвязи вещей. «Рефлектировать здесь означает, — подытоживает свои рассуждения философ, — преломляться в чем-то, оттуда излучаться, т.е. нечто иное обнаруживать в отражении»¹⁸.

Истолкование оптического значения для выражения «рефлексия», предпринятое в курсе лекций *«Основные проблемы феноменологии»*, существенно повлияло на уточнение хайдеггеровского понимания самости как структуры само-раскрытия фактического Dasein. Для произведения *«Бытие и время»* характерно же включение феномена самости в более полно понятую структуру заботы. Вопрос о самости здесь поставлен предварительным образом как вопрос о подготовке фундаментального осмысления целостности структурного целого Dasein. В отличие от *«Бытие и время»* целью изложения данной темы курсом лекций является артикуляция пра-феномена доонтологического уразумения самости посредством истолкования интенциональности как имеющей своим фундаментом бытие-в-мире.

¹⁶ Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. G.A. Bd.24. F.a.M., 1975. S. 226.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

В основном своем труде Хайдеггер ведет речь о «характеристике “взаимосвязи” между заботой и самостью»¹⁹, которая имела целью не только прояснение частной проблемы Я-йности. Очевидно, что в своей попытке истолкования интенциональности Хайдеггер в курсе лекций идет дальше сказанного им по поводу замысла фундирования самостности в заботе. Представив нам характеристику «взаимосвязи» заботы и самостности, «*Бытие и время*» обращает наше внимание на поиски онтологического смысла заботы. При этом непроясненным остается смысл «*взаимосвязи*», т.е. рефлексии, если, разумеется, таковой имеется.

Какое же толкование дает Хайдеггер выражению «смысл»? Эxpлицируя важный для фундаментального онтологического анализа термин, философ утверждает: «Смысл означает на — что первичного наброска, из которого нечто как то, что оно есть, может быть понято в своей возможности»²⁰. Далее уточняя исходное определение, он подчеркивает, что строгое значение выражение «смысл» обретает после выявления «на — что первичного наброска понимания бытия»²¹. Тогда сказать, что сущее «имеет смысл», будет означать, что оно понято из его «на — что». Т.е. смысл всегда «задается» первичным наброском понимания бытия.

Итак, для описания бытийных смыслов рефлексии Хайдеггер вновь обращается к человеческому *Dasein*, которое «не только не нуждается в оборачивании на самое себя, словно оно стояло бы, удерживая самое себя за собственной спиной, прежде всего до оборачивания, неподвижно направившись к вещам; наоборот, *Dasein* находит самое себя ни в чем другом как в самих вещах, и именно в тех, которые повседневно его окружают»²². Т.е. понимать себя и свою экзистенцию можно только из того, что тебя в данный момент занимает и заботит. *Dasein* прежде всего находит себя в вещах и понимает само себя поэтому «из вот-здесь», из вещей. Для обретения самости не требуется постоянное наблюдение и шпионаж за собственным Я. Подлинная самость *Dasein* отражается из вещей благодаря непосредственному и страстному растрачиванию себя в этом мире. Здесь нет никакой мистики, как утверждает Хайдеггер, и предположения возможной одушевленности вещей. Таким образом, просто описывается элементарное феноменологическое положение дел *Dasein*, которое следует принимать в расчет до всяких еще возможных и остроумных суждений по поводу субъектно-объектных отношений.

¹⁹ *Heidegger M. Sein und Zeit. G.A. Bd.2. Fa.M., 1976. S. 428.*

²⁰ *Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 324.*

²¹ Там же.

²² *Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. G.A. Bd.24. Fa.M., 1975. S. 226.*

Вопреки тому, что обычно подразумевается в подобного рода суждениях, Хайдеггер апеллирует к присутствию свободы в согласовании понятий с феноменами. В противном случае от последних, наоборот, отгораживаются остовом понятий. То, что мы ближе всего и повседневно узнаем себя из вещей, возмущает здравый смысл. Будучи как слепым, так и ловким, он выказывает свое отношение к способу разомкнутости нашей самости перед нами самими. «Это просто не может быть истиной», — утверждает он, ссылаясь при этом на якобы возможные и однозначные доказательства.

Возражая аргументам здравого смысла, Хайдеггер приводит пример с ремесленником и его мастерской. О его самости, как показывает Хайдеггер, свидетельствуют израсходуемые материалы, инструменты, изготовленные предметы, т.е. все то, что его заботит. Очевидно все-таки, что сапожник не есть сапог и молоток, ни кожа и ни нитки, ни шило и ни гвозди. Тогда спрашивается, как он должен находить себя в этих вещах и среди этих вещей, как он должен понимать себя из них? Бесспорно, замечает Хайдеггер, сапожник не то же самое, что сапог, и, тем не менее, он понимает себя из собственных подручных вещей. Он понимает себя и свою самость. В дальнейшем все дело остается за феноменологическим осмыслением подобной самости, которая так естественно и повседневно понимается в приведенном выше примере.

Как выглядит подобная самопонятность, которой движется и живет фактическое *Dasein*? Основным приемом интерпретации здесь выступает у Хайдеггера терминологическая фиксация в строгом смысле слова «несобственного», которое в перспективе истолкования самопонятности фактического *Dasein* раскрывает его своеобразную «действительность». Хайдеггер решительно отказывается класть в основу своей интерпретации надуманные, как он выражается, понятия о душе, личности и Я. Ведь «узрению» подлежит самопонимание фактического *Dasein*, находящегося в своей повседневности. Самость при этом испытывается и понимается в смысле самого ближайшего и преимущественного принятия нами нас самих, ясного как Божий день, поскольку мы не ломаем голову над своей судьбой и не заглядываем к себе в душу. «Несобственное» означает при первом приближении к смыслу феномена потерянность нас самих за повседневностью экзистирования вещей и людей. Мы не можем постоянно понимать себя из сокровенных и предельных возможностей нашей собственной экзистенции, ибо мы не владем собой. «Несобственное», толкуемое из невозможности в целом быть самим собой, раскрывается как потерянность, которая все же не имеет негативно оцениваемого значения.

Хайдеггер ставит в сопряженное отношение выявление значимости феномена «несобственного» и обнаружение позитивного смысла герменевтической структуры самости как «не-собственного». В этой структуре ведущее место отводится «не-собственному самопониманию», которое вовсе не означает «неподлинное самопонимание». «Напротив, — подчеркивает Хайдеггер, — это повседневное обретение себя в пределах фактического экзистирующего страстного погружения в вещи может быть подлинным, в то время как всякое экстравагантное копание в душе может быть в высшей степени неподлинным или даже экзальтированно-патологичным»²³.

Итак, несобственная самопонятность *Dasein* из вещей не есть ни неподлинная, ни мнимая, словно понималась бы при этом не самость, а что-то другое, она же присутствовала лишь в качестве предполагаемой. Хайдеггер тем самым увязывает в единый проблемный узел, казалось бы, сугубо разнородные темы: несобственную самопонятность — собственное *Dasein* — своеобразную «действительность». Модусом же взаимосвязи или даже самой взаимосвязью оказывается рефлексия. Поставив перед собой герменевтическую задачу смыслового построения социальной реальности в рамках феноменологического исследования, Хайдеггер сначала пробрасывает вперед или «задает» оптическое значение выражению «рефлексия». Затем посредством целого ряда мыслительных ходов он закрепляет оптические «следы» рефлексивности за философским дискурсом, постигающим фундаментальные основы интенциональности как бытие-в-мире.

В тематическом разрезе бытийное понимание смысла рефлексии вырисовывается согласно следующим схематично нами воспроизводимым моментам архитектоники хайдеггеровского замысла целого. Экзистенция *Dasein* постольку интенциональна, поскольку вместе с ней уже каким-то образом для *Dasein* раскрылась и связь сущего с ним и его с другими сущими. Самопонятность сущего характеризует всякое интенциональное отношение. Невьясненным однако остается вопрос, *как* это возможно? Обсуждение темы о способе бытия, который соответствует человеческому субъекту интенциональности, позволяет уточнить и конкретизировать данный вопрос. Каким образом дана *Dasein* его самость? Без какой-либо рефлексии как внутреннего восприятия *Dasein* присутствует вот-здесь вместе со своей самостью. Изначальная само-разомкнутость *Dasein* демонстрирует нам, как оно находит себя постоянно и исходно в вещах, т.е. его собственная самость излучается и светится из ве-

²³ Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. G.A. Bd.24. F.a.M., 1975. S. 228.

шей. В результате усредненности понимания себя собственная самость фактического Dasein имеет несобственную самопонятность. «Не-собственное» самопонимание все же не означает, что оно есть и «неподлинное». «Подлинно действительное, хотя и несобственное, понимание самости, — делает вывод Хайдеггер, — совершается так, что эта самость, словно мы экзистируем обычным способом, “рефлексирует” себя из того, в чем она обнаруживается»²⁴. И лишь теперь хайдеггеровский проект оптического толкования рефлексии и экзистенциального толкования социального бытия обретает горизонт своего осмысления, а именно — в идее фундаментальной взаимосвязи самопонимания, человеческого Dasein и действительности.

²⁴ Ibid.