

УДК 111.1

**«ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ» ХАЙДЕГГЕРА:
МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ***А.С. Гурьянов***Аннотация**

Сложившийся в философии XX века взгляд на человека как экзистующее существо во многом обязан своим происхождением экзистенциальной аналитике Хайдеггера. Однако ближайший взгляд на феномен *dasein* с методологических позиций позволяет пересмотреть основную антропологическую установку немецкого классика и предложить альтернативный взгляд на человека как существо в первую очередь духовное, ибо духовность позволяет выйти за пределы экзистенциальной конечности экзистующего к смерти человека.

Ключевые слова: диалектика, феноменология, методология, дух, конечность, здесь-бытие, экзистенция.

Едва ли кто-либо в XX веке сумел выразить столь же фундаментально ситуацию экзистующего человека, как Мартин Хайдеггер, на онтологическом уровне обнажить существо постклассического человека, живущего в эпоху «мертвого бога», говоря языком Ницше. В то время как остальные, Ясперс и Сартр, Камю и Марсель, только пытались доступными им средствами выразить эту суть на, пользуясь хайдеггеровской терминологией, онтическом уровне, то есть сквозь призму культуры, религии, социума и т. д. Такова мысль Хайдеггера. При всей своей философичности, ещё с сократовских времён характеризующейся готовностью к диалогу, интеллектуальной гибкостью и открытостью, Хайдеггер, как это и положено большому метафизику, безапелляционен: пора положить конец «порочной» традиции толковать человека из его мира, из его бытия-в-мире: «Греческая онтология и её история... есть доказательство тому, что присутствие понимает само себя и бытие вообще из «мира» и что возникшая так онтология подпадает традиции, которая даёт ей опуститься до самопонятности и материала, подлежащего просто новой обработке» [1, с. 22]. И действительно, если имеется некий феномен бытия-в-мире, определяющий всё многообразие связей и слоев, в которые вовлечён и которыми обременён человек в повседневной жизни, то, само собой разумеется, должен быть некий более фундаментальный феномен бытия. Ведь если есть бытие-в-мире, то без бытия, включённого в его структуру, не обойтись. Аналитика присутствия заточена под вскрытие бытия через бытие-в-мире и последующий анализ понятия бытия-в. Собственно, проблему всей предшествующей и современной ему философии Хайдеггер видит в неспособности радикально выделить и отделить

бытие от мира, сделав его предметом тщательного разбора. Естественно, нужно иметь в виду, что пафос «онтологического поворота» может быть оправдан лишь тем фактом, что только человек обладает бытием. В отличие от всего сущего.

Логически вещь должна быть, прежде чем быть какой-то вещью. Об этом говорит и структура логического суждения, в котором экзистенциальное суждение является первичным по отношению к любому иному простому суждению. Но онтологически ни одна вещь окружающего мира не может позволить себе быть, не будучи какой-либо вещью. *Сущее не может просто быть*. И только человек в той мере, в какой он не является сущей вещью в ряду других вещей, обладает бытием, так как только он может экзистировать к смерти и в этом экзистировании просто быть. Лишь присутствие может отвлечься от своего бытия-в-мире, в котором оно может быть успешно, талантливо, счастливо, или наоборот. Именно бытие-в-мире конституирует все проявления присутствия в своей «мирной» деятельности. И здесь мы как будто даже вправе сказать, что человек не может быть, не будучи каким-то человеком, со всеми своими достоинствами и недостатками, историческим бэкграундом, наследственностью и т. д. Но в отличие от сущего присутствие способно сбросить с себя всё это в своём экзистентном ужасе своей самой необходимой возможности, перед которой всё теряет смысл: «Присутствие... отличается тем, что для этого сущего в его бытии речь идёт о самом этом бытии» [1, с. 12]. Не случайно Хайдеггер говорит об этом бытии как о самом собственном, самом своём. Можно отказаться от любого «мирного» бытия, но нельзя отказаться от самой возможности быть. Таким образом, в интерпретации бытия у Хайдеггера его конститутивными элементами являются: во-первых, бытие как самое неотъемлемое и самое своё, *личное* бытие, ведь ни умереть, ни быть вместо меня никому не дано; во-вторых, *общее* бытие, так как в бытии-к-смерти, размыкающем бытие как таковое, одно присутствие тождественно другому присутствию, поскольку перед смертью все равны и в этом тождественность всех людей, а различимы они только в своей «мирности», в которой один может быть добрее, успешнее или сильнее другого; в-третьих, *всеобщее* бытие, так как никакое сущее бытием *не обладает* так, чтобы самопроизвольно принять бытие во всей его «наготне» на себя, и, стало быть, никакого бытия, кроме бытия человека как принадлежащего человеку, нет. В этом сопряжении особенного, экзистенции, со всеобщим, то есть бытием как таковым, возможно подлинное бытие, размыкаемое как бытие-к-смерти.

Относительно предложенной методологии в работе «Бытие и время» можно выделить два уровня: метаобъектный, или как оно есть, говоря спекулятивно, «для нас», и объектный, или как оно есть в качестве положенного, то есть «для себя». При этом на каждом из них ориентация на феноменологию вызывает некоторые сомнения.

На метаобъектном уровне применение феноменологии к проблематике бытия, как кажется, вполне оправданным. Хайдеггер в «Бытии и времени» определённо высказывается на этот счёт: «онтология возможна только как феноменология» [1, с. 35]. И действительно, если мы нацелены на то, чтобы раскрыть бытие в его *по себе*, как оно есть на самом деле, то феноменологическая редукция вполне адекватна для такого рода задачи. И поскольку феноменология, по словам Хайдеггера, направлена на то, чтобы «дать увидеть то, что себя кажет,

из него самого так, как оно себя от самого себя кажет» [1, с. 34], то мы имеем все основания утверждать, что таким образом происходит вскрытие в-себе-бытия присутствия, известного в качестве *dasein*. Герменевтика как толкование бытия в его *по себе*, а на этом и настаивает Хайдеггер, внимающее внимание, редуцирующее всё постороннее и внешнее предмету внимания, и есть вскрытие в-себе-бытия в фазе его *в себе*: в работе «Пролегомены к истории понятия времени» Хайдеггер пишет, что «за феноменом ничего нет, точнее, применительно к феномену вообще невозможен вопрос об этом «за», поскольку то, что дано как феномен, есть как раз таки нечто в самом себе» [2, с. 93]. Но, рассуждая о смысле бытия как такового, Хайдеггер автоматически переводит разговор на бытие человека, отличительной чертой которого является то, что лишь ему бытие может открыться, а так называемый онтологический поворот в известной мере оказывается антропологическим поворотом. Никак тут не обойтись без хайдеггеровского «имения» бытия, когда иметься – значит быть в смысле иметь место и иметь в смысле владеть одновременно. Но если онтология возможна только как феноменология, то значит ли это, что антропология фундаментально возможна только как онтология?

С провозглашением смерти бога человек, брошенный на самого себя, вынужден искать и обосновывать собственную значимость. По удачному замечанию Э. Агацци, назрела необходимость доказательства бытия человека, ведь искать себе опору, кроме как в самом себе, в своей само-бытности, человеку не в чем: «Было время, когда самой серьёзной задачей философии считалось доказательство существования Бога. В наше время несомненно самая важная задача философии – доказать существование человека» [3, с. 155]. Но можно ли утверждать, что онтологический поворот Хайдеггера соответствует этой миссии? Впрочем, сегодня наличие антропологического в онтологии не может считаться дурным тоном с точки зрения объективности. Говорить о разоблачении антропологизма в эпоху, когда это стало жизненной необходимостью, не приходится. В эпоху исчерпавшего себя экзистенциализма с его дезориентированным, брошенным во враждебный ему мир здесь-бытием человеку ничего не остаётся, кроме как предложить себе самого себя как высшую ценность. И если экзистенциальная аналитика Хайдеггера, развивая мысль Агацци, доказывает нам, что человек *есть*, то даёт ли она ответ на логически следующий вопрос: *что* есть человек? Или, как говорят особо щепетильные господа, *кто* есть человек? Как полагал М. Бубер, необходимость в антропологии возникает в эпоху «бездомности» человека [4, с. 82]. Вероятно, нет необходимости лишней раз доказывать то, что человек в известной мере был «бездомен» всегда и в любую историческую эпоху, хотя проявлялось это чувство «бездомности» по-разному – через поиски опоры и утешения в вере, кастовую и классовую самоидентификацию, социальные утопии и т. д. Но сегодня, вернее вчера – в XX веке, это чувство брошенности на самого себя стало предметом саморефлексии, и потому шансы на обретение этого дома, возможно, повышаются.

Экзистенциальная аналитика нацелена на то, чтобы ответить лишь на первый вопрос. Об этом говорят и заявленный предмет его философских изысканий, и адекватная ему методология. Собственно, онтология и феноменология здесь совпадают: учение о феноменах оказывается ближайшим образом учением о бытии,

онтология есть истинное употребление феноменологии. Но в результате применения феноменологической редукции к учению о бытии, а «фундаментальную онтологию... надо искать в экзистенциальной аналитике присутствия» [1, с. 13], человек лишается своих человеческих атрибутов, фундированных в «бытии-в-мире». В экзистировании к смерти, по мысли Хайдеггера, человек ведёт себя как человек, ибо размыкание собственной временности единственно позволяет человеку вести себя собственным образом. Если бы не философский дар, широта и глубина мысли Хайдеггера, то подобный поворот дела можно было бы считать за антропологический скандал в философии XX века, ибо в результате предпринятого Хайдеггером исследования выясняется, что необходимо ограничиться лишь ответом на первый вопрос и уверенно заявить, что человек есть и *бытийствует*. Но разве может этого быть достаточно для понимания человека? Между тем выясняется, что положительного ответа на второй вопрос и быть не может, так как самость, или, пользуясь терминологией Хайдеггера, человеко-самость, есть проявление отчуждённого от своей сущности бытия-для-иного, тогда как сущность благодаря феноменологической герменевтике высвечивается как временность, ибо временность и есть бытие-в-себе здесь-бытия. Этот метод озабочен лишь тем, чтобы удалить с предмета всё наносное, обнажить его исходное естество, тем самым выявляя бытие человека в его самых крайних проявлениях, одно из которых – бытие-к-смерти, собственное бытие, а другое – повседневное бытие, несобственное, в котором человек существует в публичности для безличных людей, навязывающих ему искажённое усреднённое понимание чего бы то ни было. Но парадоксальность такого подхода, на наш взгляд, заключается в том, что в результате подобного препарирования, абстрактного противопоставления ничего человеческого в нём не остаётся. Ведь, с одной стороны, человек сводится к понятию времени со всеми экзистенциальными вытекающими, а с другой – к понятию «людей», которые обезличивают человека, превращают его в «никто». Разве данное противоположение собственному не спровоцировано издержками феноменологического метода, который в основе своей приводит к абстрактным противопоставлениям? А в них, как свидетельствует диалектика, нет истины: обнажив экзистенцию, Хайдеггер потерял бытие-в-мире и дух.

Таким образом, сам факт привлечения феноменологии при решении антропологических вопросов вызывает недоумение. Более того, то, как он работает при этом, также не свидетельствует в пользу его эффективности: если посмотреть на размыкание бытия в его по себе как на процесс, то есть не в рамках отдельной работы, вышедшей в 1927 году, а в широкой исторической перспективе, мы заметим, что герменевтика бытия расставляет акценты и представляет разомкнутое в разном свете, как если бы в 1927 году бытие представляло собой одно, а в 1962, когда был прочитан доклад «Время и бытие», нечто иное. Эту черту, свойственную многим глубоко мыслящим людям, в своём гносеологическом очерке отмечает Э.А. Тайсина: «зрелый» Хайдеггер и «зрелый» Витгенштейн опровергают самих себя «ранних» [5, с. 9]. Но если последнее верно и предмет исследования *менял* определения по мере погружения в него, то феноменологический метод вряд ли может быть адекватным при размыкании его по-себе. Если же *не менял*, то представленная в 1927 году экзистенциальная

экспозиция была в некотором роде ошибочной, и в таком случае действительность феноменологии, заявленной в качестве единственного метода размыкания бытия, опять под большим вопросом.

Взгляд на бытие и его связь с человеком менялся на протяжении жизни самого творца фундаментальной онтологии: в 1927 году им представлена аналитика вопрошающего о смысле бытия человека, но позже утверждается практически противоположная идея самораскрытия бытия, для которого существенным определением становится не экзистенция и её временность, а пространство-время, как это отмечается в работе «Время и бытие». Как указывает Михаэль Циммерман, «знаменитый “поворот” в мышлении Хайдеггера произошёл тогда, когда он решил, что нельзя более мыслить бытие, исходя из человеческого понимания, но приходится, наоборот, мыслить человеческое понимание аспектом самого бытия» [6]. Да и сам Хайдеггер неоднократно отмечал, что антропологический, экзистенциальный акцент в ранних работах был лишь промежуточным звеном его онтологии. Но в таком случае ставится под сомнение действительность феноменологического метода, ибо опыт самого Хайдеггера по герменевтике бытия свидетельствует о том, что бытие некоторым образом меняет свои определения, и теперь уже выступает на передний план методология иного характера. Не получается ли, что прав был Гегель, утверждавший, что сознание, познавая объект, в опыте знания меняет объект по мере изменения знания о нём. И если то, каким ему являлось положение дел в «Бытии и времени», не таково, каким в «Сущности истины» или «Введении в метафизику», то правомочность диалектического метода становится все более ощутимой, ибо только в контексте этой методологии *в-себе* предмета исследования не вступает в противоречие с *для-себя* как для познающего в процессе самого исследования. В этой связи символично то, что в процессе своей творческой деятельности Хайдеггер, как отмечает Дэн Стайвер, всё реже прибегает к самому термину «феноменология» [7].

На объектном уровне экзистенциального осознания присутствием своего бытия, в котором, собственно, проступает исходное бытие как время, а ещё строже, как временность, применение феноменологии также вызывает вопросы, так как, с нашей точки зрения, своей собственной жизнью Хайдеггер опровергает абстрактное деление на собственное и несобственное бытие. Автор экзистенциальной аналитики, очевидно, на собственном опыте экзистирования разомкнул подлинное бытие как бытие-к-смерти, перед тем как проанализировать его и описать в своём фундаментальном труде. Но в этом опыте мирное бытие было неизбежно соразомкнуто как неподлинное, несобственное и отчуждённое бытие. Так что же помешало ему на собственном примере продемонстрировать истинность собственного учения и отвлечься от всего мирского, приняв духовный сан, как он и собирался поступить на заре своей творческой карьеры? Конечно, некоторое преувеличение в данном случае имеет место, ведь и сам Хайдеггер утверждает, что бытие-в-мире есть основоустройство присутствия, отвлечься от которого можно лишь с утратой самого присутствия, и даже монах-схимник не может обойтись без некоторых, пусть и минимальных, повседневных забот. Но человек, являвшийся ректором Фрайбургского университета, занимавшийся политической деятельностью, будучи членом правящей партии, написавший 90 томов научных трудов, вряд ли может квалифицировать свои повседневные

заботы как проявление падающего присутствия. Если же, как полагают некоторые интерпретаторы, после акта собственного экзистирования и решительного принятия смерти как самой своей возможности быть человеком, возвращаясь к своей мирной жизни, несколько иначе смотрит на вещи и его повседневность наполняется иными обертонами, то в этом случае феноменологический срез становится лишь частным случаем диалектического метода, в рамках которого и может быть интерпретирован этот трёхтактный переход от тезиса как фактического несобственного присутствия через антитезис как собственное бытие к синтезу в виде просветлённого бытия-в-мире. Как бы то ни было, собственность бытия присутствия требует отдельного рассмотрения.

Временность как собственное бытие есть состояние в рамках некоторого конечного времени, то есть времени, которому положены начало и конец. Понятие временности необходимо предполагает некое сущее, которое временно наличествует, как это происходит с неприсутствиеразмерным органическим сущим, или присутствует, как это происходит с экзистирующим человеком, о котором, конечно, нельзя сказать, что он есть сущее в ряду других сущих. По мысли Хайдеггера, конечность природного сущего нельзя поставить в один ряд с присутствием лишь на том основании, что человек временит не просто между началом и концом как своим рождением и смертью, но в заступающей решимости охватывает и начало, и конец через принятие себя на самого себя как выброшенного в мир в своём начале и экзистирующего к смерти в своём конце. В этом временении начала, середины и конца одновременно присутствие способно быть целым, тогда как природное сущее живет не цельно, как если бы по принципу Эпикура: пока мы живы – смерти нет, когда она есть – нас нет. Однако разве неприсутствиеразмерное органическое сущее, будучи понятым спекулятивно, в своём временном существовании не является столь же начало-конечным и не начинает умирать с самого рождения и именно по причине рождения? И существовать, быть во времени оно может не потому ли, что имеет начало и конец? Как бы то ни было, различие между присутствием и не-присутствиеразмерным сущим не отменяет того обстоятельства, что *конечность – это не специфическая черта присутствия*.

В определении временности, таким образом, не содержится различия между временностью присутствия и прочего сущего. Оно является временным, как и любое другое преходящее сущее. С.Н. Мареев и Е.В. Мареева отмечают, что «...у Хайдеггера человек, по сути, теряет сознание и в конце концов становится непосредственно тождественным своему бытию в качестве просто чувствующего тела» [8, с. 267], то есть того самого конечного сущего, о котором мы ведём речь. Различие между ними, и это трудно оспаривать, заключается в том, что лишь присутствие способно как-то отнестись к своей временности, собственным или несобственным, по терминологии Хайдеггера, образом. Способно принять на себя свою временность в акте решимости. Хайдеггер же, указав на специфические особенности присутствия и его эксклюзивные возможности по размыканию временности, как ни в чём не бывало закрепляет за присутствием права на временность. Разомкнуть временность – значит иметь её, но не разомкнуть – значит иметь в качестве неразомкнутой. Таким образом, неприсутствиеразмерному сущему формально не может быть отказано в бытии и временности.

В подтверждение можно привести и позицию самого Хайдеггера: закрепление за присутствием прав на временность можно было бы расценить как естественный ход, если бы речь шла о временности как бытии только присутствия, но поскольку утверждается, что размыкаемое бытие есть одновременно всеобщее бытие, то такой ход не представляется вполне правомерным. Ведь если мы говорим о бытии вообще, то следует говорить и о временности вообще, и если не любое сущее способно его временить, то это не значит, что мы можем отказать во временности на этом основании. И если мы говорим о временности вообще, а не только о временности присутствия, то следует восполнить пробел и проверить на временность сущее как таковое. Если бытие как время присуще не только присутствию, но в каком-то отношении и всему сущему, то можно прийти к более универсальному его пониманию.

Символичным представляется уже то, что термин *dasein*, используемый Хайдеггером для размыкания сущности человеческого бытия, у Гегеля обозначает совершенно иное, а именно *наличное бытие*, в чём можно удостовериться, открыв первый раздел «Науки логики». Но основе проводимой им интерпретации понятия *dasein* можно сделать вывод о том, что временность, понятая диалектически, существенным образом характеризует это самое здесь-бытие.

Как известно, наличное бытие занимает в логике Гегеля срединное положение между бытием и для-себя-бытием. Стало быть, понятие наличного бытия включает в себя в качестве снятых определения бытия, являет собой результат этих определений. Изначальное понятие бытия, тождественное ничто, то есть в равной мере пустое и неопределённое, но при этом характеризующее всё многообразие сущего в его абстрактности, разрешает противоречие между ними как тождественными и одновременно различными (раз приходится употреблять два различных и даже противоположных понятия для характеристики одного и того же) в понятии становления: «Из становления возникает наличное бытие. Наличное бытие есть простое единство бытия и ничто» [9, с. 93]. А становление применительно к диалектике природы и есть время. Таким образом, согласно гегелевской диалектике, *dasein* и есть время как становление. И действительно, становление есть то, в чём бытие и ничто тождественны и различны в равной мере. В своём тождестве они различны и в различии тождественны лишь через становление. В становлении бытие переходит в ничто, становится ничем, а ничто становится бытием. Различное оказывается тождественным, и одно без другого быть не может. Этот переход есть разрешение противоречия различия и тождества. Но при разрешении одного противоречия возникает новое, как известно, и само становление в себе несёт противоречие иного, более конкретного порядка: бытие и ничто выступают здесь как возникновение и уничтожение, а они кладут предел становлению, снимая его. Но снимают они это противоречие так, что становление оказывается учтённым. Благодаря этому становление выступает лишь относительным становлением – в пределах возникновения и уничтожения. Этим зазором между ними оказывается наличное бытие.

Таким образом, понятие наличного бытия имеет следующее исходное определение: становление, заключающееся между возникновением и уничтожением, ограниченное ими.

Предел, положенный наличному существу, находящемуся в процессе становления, требует преодоления. По сути дела, беспокойство, в которое впадает существо при переходе от пространственности неорганического к временности органического существа, есть беспокойство прехождения, попытка преодоления собственной конечности, попытка выхода за свои пределы: становление конечного наличного существа уже демонстрирует относительное преодоление конечности в той мере, в какой органическое подлежит росту, высвобождению положенных природой сил, движению к своему акме, хотя этот процесс потом и сменяется упадком и деградацией: «Растение выходит за свой предел – быть зародышем, и точно так же за предел – быть цветком, плодом, листом...» [9, с. 117]. Ощущения, присущие более организованному органическому, такие как, к примеру, голод, боль, жажда, по замечанию Гегеля, сами по себе также суть ощущения собственного предела, собственной недостаточности и, соответственно, полагания себя вовне, выход за предел через утоление голода или жажды. Но если для наличного существа эта попытка всегда уже тщетна, то для человека стремление выхода за пределы конечности не только прирождённо, и аналитика присутствия это подтверждает при обосновании всегда уже разомкнутости своей самой своей способности быть, но и может увенчаться успехом. Собственно, латинский термин *existere*, от которого происходит *экзистенция*, этимологически свидетельствует о выходе за пределы наличности. Позиция неспекулятивного мышления, рассудка абсолютизирует конечность человека, абстрактно противопоставляя конечное и бесконечное. На этом абстрактном противопоставлении основана экзистенциальная аналитика. Но абсолютизируя конечность присутствия, Хайдеггер в то же время, сам того не желая, указывает нам на возможность преодоления конечности, ведь что такое принятие в заступающей решимости на себя самой своей неизбежной возможности быть, как не принцип *Amor Fati* древних?

Диоген Лаэртский, цитируя древних стоиков, пишет: «Добродетельный человек и умозрителен, и деятелен, ибо то, что должно быть сделано, следует и выбирать, на это нужно решиться, твёрдо его держаться...» [10, с. 495]. По поводу принципа *Amor Fati* весьма точно высказался и Ницше: «Я хочу всё больше учиться смотреть на необходимое в вещах как на прекрасное: так буду я одним из тех, кто делает вещи прекрасными» [11, с. 624]. Сила этого выбора в том и заключается, что добровольное принятие неизбежного и неумолимого позволяет человеку сохранить свою свободу перед лицом того, чего хочет судьба независимо от того, понята она как античный Логос или собственная конечность. Долженствование, выраженное в этой цитате и подразумеваемое в этике стоицизма, будучи понятым в духовном смысле, и есть, собственно, выход за предел, как справедливо отмечает Гегель. Суть долга и заключена в том, что он есть необходимость выхода за предел наличного состояния, ведь то, что не предполагает предел и не требует его преодоления, не может быть названо долгом. В то же время само сознание и принятие долга есть первый шаг за предел, непреодолимый лишь для того, кто его не осознает в качестве такового – если нечто признано должным, то это уже достаточное основание для его исполнения: «...как долженствование нечто выше своего предела, но и наоборот, лишь как долженствование оно имеет свой предел; и то и другое нераздельны» [9, с. 115].

Не это ли мужественное принятие своей смерти в качестве должного дарует добровольцу свободу от неё? И разве заступающая решимость не является прерогативой духовности человека?

Смерть в случае свободного её принятия оказывается преодолена, экзистенция становится свободна и преодолевает свою конечность, которой она страшилась в повседневности, тем самым выходя в бесконечное. Однако Хайдеггер игнорирует этот факт выхода экзистенции за свои пределы. Аналитика присутствия обрывается на полуслове: свобода выведена в открытость, между тем свобода-для-чего, перефразируя другой афоризм Ницше, осталась в потаённости; вопрос о том, что есть человек, повисает в неопределённости. Здесь-бытие исчерпывается абстрактным в-себе-бытием в гегелевском смысле, которое в силу этой абстракции противопоставлено повседневности как отчуждению духа от самого себя. Символично, что феномен *dasein* в спекулятивной интерпретации Гегеля, аналогичным образом раздвоенный в качестве наличного бытия на в-себе-бытие и бытие-для-иного, разрешается выходом в бесконечное и бытием-для-себя. Впрочем, экзистенциальная аналитика и без этих аллюзий даёт повод полагать, что несобственное бытие повседневного присутствия в качестве альтернативы имеет не только бытие-к-смерти.

Summary

A.S. Guryanov. Heidegger's Ontological Turn: Methodological Consideration.

The view on man as an existential being, developed in 20th century philosophy, largely owes its formation to the existential analytics of Heidegger. However, a close examination of the phenomenon of Dasein from methodological positions allowed us to reconsider the main anthropological standpoint of the German classic and to offer an alternative view on man as primarily a spiritual being, since spirituality allows an individual to overcome the existent finiteness of the human being-to-death.

Key words: dialectics, phenomenology, methodology, spirit, finiteness, Dasein, existence.

Литература

1. *Хайдеггер М.* Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
2. *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. – Томск: Водолей, 1998. – 383 с.
3. *Агацци Э.* Человек как предмет философии. Доклад на XVIII Всемирном философском конгрессе (Брайтон, август 1988 г.) // Феномен человека: Антология / Сост., вступ. ст. П.С. Гуревича. – М.: Высш. шк., 1993. – С. 142–155.
4. *Бубер М.* Проблема человека // Бубер М. Я и Ты. – М.: Высш. шк., 1993. – С. 73–158.
5. *Тайсина Э.А.* Очерки новой гносеологии. Очерк III. Гносеология экзистенциального материализма. – Казань: Изд-во КГЭУ, 2011. – 155 с.
6. *Циммерман М.* Хайдеггер, буддизм и глубинная экология. – URL: http://anthropology.rchgi.spb.ru/haidegger/haidger_i3.htm, свободный.
7. *Стайвер Д.* Великие мыслители Запада. – URL: <http://www.typologic.ru/persons/haidegger.html>, свободный.
8. *Мареев С.Н., Мареева Е.В.* История философии (Общий курс). – М.: Академ. проект, 2003. – 880 с.

9. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – СПб.: Наука, 1997. – 800 с.
10. Антология мировой философии: в 4 т. – М.: Мысль, 1969. – Т. 1, ч. 1. – 576 с.
11. Ницше Ф. Сочинения: в 2 т.– М.: Мысль, 1996. – Т. 1. – 832 с.

Поступила в редакцию
20.05.11

Гурьянов Алексей Сергеевич – кандидат философских наук, доцент кафедры «Теоретические основы коммуникации» Казанского государственного энергетического университета.

E-mail: alexeigurianov@rambler.ru