

Министерство науки и высшего образования РФ
Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования
«СИБИРСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
Гуманитарный институт
Кафедра Философии

УТВЕРЖДАЮ
Заведующий кафедрой

_____/ В.И. Кудашов

« ____ » _____ 20__ г.

БАКАЛАВРСКАЯ РАБОТА

47.03.01 Философия

Соотношение концептов «Времени» и «Свободы» в философии М. Хайдеггера.

Руководитель _____ д-р филос. наук, проф. Грицков Ю.В.

Выпускник _____ Калинин В.А.

Красноярск 2019

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|---|----|
| ВВЕДЕНИЕ | 3 |
| 1. Рассмотрение категории «Времени» в философии М. Хайдеггера | 5 |
| 2. Рассмотрение категории «Свободы» в философии М. Хайдеггера | 16 |
| 3. Хайдеггер о соотношении «времени» и «свободы» | 32 |
| ЗАКЛЮЧЕНИЕ | 47 |
| СПИСОК ИСПОЛЬЗУЕМЫХ ИСТОЧНИКОВ | 50 |

ВВЕДЕНИЕ

Центральное место в философских рассуждениях занимает проблема бытия человека. Эта проблема является всегда актуальной для рассмотрения, так как при наступлении новой эпохи изменяется исторический контекст, меняются социальные условия. И всякий раз человек, находящийся в той или иной культурной среде, сталкивается с этой проблемой. Проблематика человеческого бытия приобретает особую важность, когда развитие человеческого общества связано с изменением уклада жизни, социальных норм, форм взаимодействия в обществе.

В наше время заметно возрос интерес к проблеме бытия конкретного человека. Необходимость переоценки идеалов и ценностей возникла благодаря глобальным культурным и социальным преобразованиям в мире. В этом смысле, значимость философии Хайдеггера состоит в возврате человеку человечности, его собственного существа. В своих философских произведениях он уделял много внимания положению человека в современном мире, размышлял о его моральной ответственности и свободе, о гуманизме. Проблемы неподлинности человеческого существования, важности отдельно взятой личности, отчуждения между людьми, являлись основными вопросами немецкого философа, и они остаются актуальными и в наши дни.

Считается, что М. Хайдеггер совершил «прорыв» в понимании Времени и Свободы. Он явился родоначальником экзистенциального подхода к этим феноменам, однако его идеи изложены труднодоступным для понимания языком, и их часто приходится «расшифровывать». Различные авторы делают это по-разному. В связи с этим возникает потребность в прояснении, уточнении его концепции.

В данной работе рассматривается подход к решению проблемы бытия человека немецким философом Мартином Хайдеггером. В своей основной

работе «Бытие и время», посвящённой этим проблемам, Хайдеггер выстраивает свою философию вокруг понятия Dasein или вот-бытие, или, если говорить проще, «присутствии» в данном месте в данное время. Если говорить словами Хайдеггера, то «экзистенция присутствия заключает в себе её сущность».

Это значит, что сущность человека определяет именно экзистенция. Она присуща только человеку и его способу бытия. Источник своего определения существо человека хранит именно в экзистенции. «Дать бытию явить себя» и прислушаться к его зову, является основной заботой современного человека для Хайдеггера. Вопрос о смысле бытия, для Хайдеггера, является неразрывно связанным с человеком. Исходя из этого, Хайдеггер полагает, что осмысление человеком своей сущности с необходимостью присуще его бытию.

В своей работе «Бытие и время» Хайдеггер отходит от проблемы коммуникации человека с обществом. Потому что, по мнению Хайдеггера именно в отношении человека к миру, а не взаимодействие с другой личностью является основанием онтологической проблемы. Вместе с тем, другой человек оказывается даже более непостижимым и загадочным, чем любое проявление окружающего мира. Поскольку для Хайдеггера сфера бытия заключает в себе сферу общения людей, а в последней в свою очередь присутствует лицемерие, обман и притворство, то онтология должна пониматься с «бытия-в-мире» а не с бытия другой личности. Бытие-в-мире есть открытость вот-бытия, и означает быть открытым и обладать изначальным пониманием.

Методологическую базу исследования составляют подходы и методы: системный, структурный, источниковедческий, сравнительный, феноменологический.

Объект исследования: совокупность онтологических взглядов немецкого философа Мартина Хайдеггера, выраженных в его теоретических работах.

Предмет исследования: концепции М. Хайдеггера о Времени, Свободе и их соотношении.

Цель исследования: прояснить понимание «Времени», «Свободы» и их соотношения у М. Хайдеггера

В соответствии с поставленной целью выдвигаются следующие задачи:

1. Рассмотреть теоретическое содержание концепций Мартина Хайдеггера о Времени и Свободе.
2. Раскрыть взаимоотношение концептов Время и Свобода в понимании Мартина Хайдеггера.
3. Проанализировать теоретические выводы, которые вытекают из сути данных концептов.
4. Охарактеризовать концепции Времени и Свободы в современном онтологическом контексте

1. Рассмотрение категории «Времени» в философии М. Хайдеггера

В данном разделе рассматривается Хайдеггеровское понимание времени через его связь с Бытием.

По словам Хайдеггера, Бытие определяется временем как присутствие. Из этой фразы вытекают следующие вопросы: «как мы можем определять бытие через время?»; благодаря чему мы можем ставить рядом такие онтологические категории как Бытие и Время?

В традиционной западноевропейской философии Бытие предполагает присутствие. Присутствовать возможно только в настоящем. Настоящее вместе с прошлым и будущим – модусы времени. Время для Хайдеггера это не просто прошлое, настоящее и будущее, которые в обыденной жизни человека связаны

лишь тем, что они разграничивают происходящие в мире события, с которыми человек находится во взаимодействии и к которым имеет отношение. В разрезе Хайдеггеровской философии Время, так же как и Бытие, обнаруживает себя в виде того, что уже осуществилось, того, что присутствует здесь и сейчас, и того, чему ещё предстоит наступить. Из этого следует, что раскрытие Бытия происходит при участии Времени. Хайдеггеровское понимание Времени сугубо онтологическое. Он понимает время не как смену моментов (череду следующих друг за другом «теперь»), и не как длительность какого-то либо события или явления, а как присутствие.

Во всех работах, относящихся к 1920 годам, Хайдеггер обозначает категорию времени как основное понятие философии постметафизики. Тем самым, он продолжает развивать феноменологию Гуссерля. Именно у Гуссерля бытие рассматривается в плоскости времени. Следуя учению Гуссерля, Хайдеггер считает фундаментом онтологии именно время. Но Хайдеггер считает, что Гуссерль не избавился до конца от метафизической трактовки этого понятия. Рассмотрением Хайдеггеровской критики своего учителя мы займёмся ниже, а пока что нам нужно остановиться на том понимании времени, которое Хайдеггер изложил в ранних своих работах, посвящённых критике метафизики.

Хайдеггер утверждал, что наиболее полное рассмотрение времени принадлежит Аристотелю: «В целом Аристотелем затронуты все центральные проблемы, касающиеся времени, которые так или иначе обсуждались в ходе дальнейшего развития философии. Можно сказать, что в последующее время так и не удалось существенным образом выйти за пределы Аристотелевой разработки проблемы времени, за исключением, быть может, некоторых мест у Августина и Канта, но и они, тем не менее, в основном придерживались Аристотелева понятия времени» [29, с. 310-311].

Определение времени, данное Аристотелем, Хайдеггер называет гениальным. Согласно точке зрения Аристотеля, время есть число движения по отношению к прошлому и будущему. Для Аристотеля простой формой движения является перемещение, как изменение места. Но переход от прошедшего к грядущему, от «до» к «после» осуществляется так же и при изменении качества, т.е. при изменении состояния тела, например, при изменении температуры, изменении формы, цвета. Поэтому Аристотелевское понимание перехода от чего-то к чему-то не всегда можно понимать, как перемещение в пространстве.

Осуществляя деструкцию метафизики, Хайдеггер не принимает идею Аристотеля о том, что «теперь» не является частью времени. Хайдеггер пытается истолковать тезис Аристотеля о неделимости «теперь» так, чтобы опровергнуть мнение, согласно которому «теперь» – это «вневременное начало времени» [6, с. 386].

По Хайдеггеру, сущность Аристотелевского «теперь» заключается в «переходе»: «в «теперь» как таковом уже заключено указание на больше-не и еще-не. Эти «больше-не» и «еще-не» не пристегнуты к «теперь» как нечто постороннее, они относятся к содержанию самого «теперь». «Теперь» в силу этого содержания имеет в самом себе характер перехода... «теперь» - в самом себе переход». В качестве перехода «теперь» у Хайдеггера предстает не как нечто неделимое, но как континуум. «Само "теперь", - подчеркивает он, - есть континуум потока времени, а не элемент континуума» [6, с. 386].

Хайдеггер утверждает, что Аристотель понимает как «теперь» не столько сущность времени, сколько само его начало. Но Аристотель не считал начало времени самим временем, а Хайдеггер же в свою очередь приписывает Аристотелю тезис о том, что «теперь» это и есть суть времени. А так как существует непрерывность времени, то существует и непрерывность «теперь», и из этого следует, что последнее является не границей, а переходом. Но

Аристотель как раз утверждал: «Поскольку «теперь» есть граница, оно не есть время» [6, с. 387]. И как раз таки эта граница, являя собой что-то наподобие формы, и обосновывает возможность времени. «Подобно тому как точка – не часть линии, а ее граница, а потому и представляет собой начало линии, подобно тому, как единица – не число, а начало числа, так же и «теперь» – не часть времени, не «континуум потока времени» [6, с. 387].

По мнению Хайдеггера, Аристотель, говоря о том, что «теперь» является переходом, тем самым связывает «теперь» с протяжённостью, что время «имеет протяжённость само в себе». Исходя из этого такие понятия как «теперь», «тогда» и «потом», связанные с настоящим прошлым и будущим, имеют не только дату и временной отрезок, но также связаны с определёнными событиями. Из этого немецкий мыслитель делает вывод о том, что никакой временной промежуток, момент, «теперь» не может быть ограничен количественными рамками.

Хайдеггер начинает свой анализ времени с Аристотеля по той причине, что именно Аристотель заложил в качестве фундамента понимания времени представление о вечности как о чём-то неделимом. Эту идею Хайдеггер считает ошибочной.

После критики аристотелевской концепции времени Хайдеггер переходит к рассмотрению трактовки времени в трансцендентальной философии И. Канта. Он осуществляет свой анализ с точки зрения метафизики, а не теории познания, как это делали неокантианцы. Согласно Хайдеггеру, основная мысль метафизики Канта заключается в конечности, ограниченности познавательных способностей человека. Для Хайдеггера, так же как и для Канта, немаловажной деталью является рассмотрение продуктивного воображения как основной познавательной способности человека, которая является общим началом для рассудка и чувственности. «Эта способность в своей целостности может быть, по Хайдеггеру, постигнута лишь тогда, когда понятие (продукт рассудка) и

созерцание (продукт чувственности) предстанут как результат расщепления трансцендентального образа-схемы - продукта способности воображения» [6, с. 388].

В своей работе «Кант и проблема метафизики» Хайдеггер подвергает критике кантовский трансцендентализм и априоризм с позиции экзистенциальной философии. Он считает неприемлемым кантовское учение о природе времени и о восприятии времени субъектом. Причиной критики Хайдеггером Кантовской концепции стало деление на субъективное и объективное восприятие времени. По Хайдеггеру, время и его восприятие внебытийно, и воспринимает время не абстрактный, а вполне конкретный живой субъект.

Что же касается продуктивного воображения, то для Хайдеггера оно есть основа всех человеческих способностей, а время суть онтологическая характеристика бытия, благодаря которой происходит присутствие человека в мире и обеспечивается неповторимость его экзистенциального бытия. «Потому что время объективируется, согласно Мартину Хайдеггеру, не в «чистом разуме» (как у Канта) и не в «чистом бытии» (как у Гегеля), а только в «событии с конкретным человеком».

В контексте нашего исследования представляется интересным анализ критики Хайдеггером Кантовской трактовки восприятия времени в продуктивном воображении, проделанный В. Беляускасом в работе «Роль воображения в «Критике чистого разума»». Продуктивное воображение, согласно Канту, есть «конечный чистый разум», в нём должны соединяться в «чистом синтезе» априорное мышление и чистое созерцание.

В «Критике чистого разума» Кант выделяет три вида синтеза: синтез в созерцании (аппрегензии), синтез в воображении (репродукции) и синтез в понятии (рекогниции). Первый синтез определяет многообразие созерцания. Второй синтез тесно связан с первым, так как никакое созерцание, по Канту,

невозможно без воображения. Третий же синтез выступает объединением первых двух синтезов, связывает то, что мы созерцали в прошлом с тем, что мы от этого прошлого воспроизводим в настоящий момент. Синтез аппрегензии Кант сопоставляет с настоящим временем, синтез репродукции или воображения с прошедшим, а синтез рекогниции или понятия с будущим.

Все эти три синтеза объединяет способность продуктивного воображения, которую Хайдеггер считает самым важным свойством разума человека. Но поскольку Кант утверждает, что третий синтез, синтез рекогниции конституирует чистое понятие, то далее Хайдеггеру нужно вывести третий модус времени, а именно будущее, так как чистое понятие не может находиться во времени, потому что оно по своей сути вневременное.

Хайдеггер начинает конструирование третьего модуса с установления равенства между тем, о чём мы мыслим сейчас и тем, о чём мы мыслили только что. Хайдеггер отождествляет синтез рекогниции с синтезом в созерцании, потому что без понятия невозможно ни созерцание, ни репродукция.

Термин «рекогниция» обозначает узнавание. Но чтобы что-то узнать, нужно уже взаимодействовать с этим предметом или человеком в прошлом. Для более детального рассмотрения этого термина Хайдеггер вводит такое понятие как «рекогносцировка», а именно разведка, что подразумевает некое движение вперёд для ознакомления с неизвестной местностью, то есть движения в будущее. «Подобно тому как чистая репродукция образует возможность воссоздания, чистая рекогниция должна представлять возможность отождествления. Но если этот чистый синтез осуществляет рекогносцировку, то это означает: он разведывает не сущее, которое он может выносить вперед себя как равное себе, а горизонт возможности вынесения вперед себя вообще. Его разведывание в качестве чистого есть изначальное образование этого "вперед" (Vorhaften), т. е. будущего» [8, с. 169].

Такая произвольная интерпретация Хайдеггером концепций времени Аристотеля и Канта не выглядит бесспорной. Складывается впечатление, что Хайдеггер нарочно отождествляет их концепции, чтобы показать и попытаться преодолеть те заблуждения, в которые впали оба философа из-за метафизических взглядов на природу времени.

Теперь же мы рассмотрим Хайдеггеровскую критику Гуссерлевой концепции времени, которая, по его мнению, также не до конца смогла освободиться от метафизического влияния. «Всякое действительное переживание ... необходимо есть нечто длящееся, и с помощью этой длительности оно располагается в бесконечном континууме длений... Оно переживание необходимо имеет бесконечный в обе стороны, осуществленный временной горизонт» [7, с. 163].

Из этого можно сделать вывод о том, что у Гуссерля «длительность» является чем-то бесконечным, чем-то, что может протекать в обе стороны, то есть распространяться как на прошлое, так и на будущее. Здесь уже можно увидеть вектор отдаления Гуссерля от метафизических воззрений касательно рассмотрения времени. Время у Гуссерля предстаёт не как вечное и неделимое, а как «самоконституирующееся имманентное время». Однако Хайдеггер считает, что этого недостаточно, чтобы преодолеть метафизику.

Вслед за своим учителем Хайдеггер противопоставляет «физическому» времени, то есть такому, которое можно измерить с помощью физических приборов, являющему собой некое бесконечное объективное перечисление моментов, время трансцендентально-субъективное, то есть временность существования. Если говорить более общим языком, то время есть некая последовательность «теперь», которые Аристотелю представлялась совокупностью границ перехода из настоящего в прошлое, а некий синтез прошлого, настоящего и будущего.

Однако Хайдеггер в первую очередь критикует Гуссерля за рассмотрение временности как бесконечного дления, и вечности как бесконечно длящегося «теперь». «Хайдеггер не мог не заметить стремление Гуссерля утвердить преимущественное значение момента «теперь», играющего в структуре трансцендентальной субъективности роль, сходную с той, какую «теперь» выполняет у Аристотеля, служа вневременным «началом» времени» [6, с. 397].

А.Г. Черняков отмечает, что ноэсис это простой акт, он не присутствует в какой-то определённой временной точке, он есть «теперь», даже если контекст будет относиться к будущему или прошлому. Сходство с метафизикой (от Платона до Канта) у Гуссерля прослеживается в том, что он, как и его предшественники, допускал существование некоего вневременного начала в качестве основы единства и временности, которую сам Гуссерль именуется как «абсолютный темпоральный поток».

Теперь же мы должны приступить к рассмотрению позиции самого Хайдеггера. Главной задачей Хайдеггера относительно понимания времени, является показать несостоятельность «бесконечного времени». Вот как сам Хайдеггер обозначает свою задачу: «Проблема состоит не в том, как «производное» бесконечное время, в котором возникает и исчезает наличное [сущее] (das Vorhandene), становится изначальной конечной временностью, а в том, как из конечной подлинной временности возникает неподлинная и как эта последняя в качестве неподлинной временит из конечного некое бесконечное время. Только потому, что изначальное время конечно, «производное» может временить как бесконечное».

Самим названием своего основного произведения «Бытие и время» Хайдеггер хочет показать нам, что понятие времени является для него ключевым понятием онтологии. Основная идея онтологии, как считает Хайдеггер, состоит в том, чтобы через сущее, которому открыто бытие, раскрыть сам смысл бытия. И таким сущим, по Хайдеггеру, является человек.

Предметом феноменологического описания должен стать именно человек, но не в том ключе, в котором его рассматривала метафизика, начиная с Декарта и заканчивая феноменологией Гуссерля. Основным заблуждением европейских метафизиков Хайдеггер считал преувеличение важности мышления по отношению к бытию человека, так как это сводило всю человеческую сущность только к познанию, как окружающего мира, так и внутренней, духовной составляющей человека, вследствие чего оставалась непрояснённой сущность человеческого бытия.

Через критику рационалистической трактовки Хайдеггер хочет представить сознание как способ бытия человека. Далее в своей концепции Хайдеггер обозначает «бытие сознания» словом *Dasein*, которое можно перевести на русский как «вот-бытие». По Хайдеггеру *Dasein* это «сущее, которое, понимая себя в своем бытии, относится к этому бытию. Тем самым выявлено формальное понятие экзистенции. Вот-бытие существует».

Понимание для Хайдеггера означает несокрытость вот-бытия. «Именно благодаря открытости вот-бытия для него не просто существует мир, но оно есть бытие-в-мире. Быть-в-мире, быть открытым и обладать изначальным пониманием, т.е. быть герменевтичным – это, по Хайдеггеру, в сущности одно и то же. Изначально присущая вот-бытию открытость есть прежде всего настроенность, или расположенность (*Gestimmtheit*, *Befindlichkeit*), которая предшествует всякой рефлексии и является допредикативным пониманием, имеющим экзистенциальную структуру проекта (*Entwurf*)» [6, с. 401].

Проект есть возможность бытия, не тождественное себе выражение специфической черты вот-бытия. Вот-бытие есть возможность бытия, то есть возможность проектировать себя (полагания себя в некоторой возможности). Объясняя свою точку зрения, Хайдеггер ссылается на Шелера, для которого из отношения человека к миру определяется человеческое Я. В этом отношении точка зрения Хайдеггера становится отличной от точки зрения его учителя

Гуссерля. Хайдеггер говорит: «...бытие сущего открыто человеку в отнесенности к его возможности, а не в чистом незаинтересованном созерцании. «Подручность» сущего поэтому первичнее его «наличности», а это значит, что вещи окружающего мира предстают перед человеком первоначально в качестве орудий, средств для осуществления его целей». [6, с. 402].

Для целостного раскрытия понятия вот-бытия Хайдеггер определяет вот-бытие как «заботу», то есть как синтез трёх основных частей: бытие-при-внутримировом сущем, вперёд-себя-бытие и бытие-в-мире. Хайдеггер пишет: «Забота как изначальная структурная целостность экзистенциально-априорно предшествует всякому фактическому "поведению" и "положению" вот-бытия... Феномен заботы поэтому отнюдь не выражает приоритета «практического» отношения перед теоретическим... "Теория" и «практика» суть бытийные возможности сущего, чье бытие следует определять, как заботу» [25, с. 193].

Хайдеггеру важно отграничить понятие «забота» от понятий «влечение», «воля», «желание», «стремление». Он утверждает, что экзистенциальная забота первична по отношению к феноменам, обозначаемым этими понятиями. «Изначальным онтологическим основанием экзистенциальности вот-бытия является временность. Только из временности становится экзистенциально понятной расчлененная структурная целостность бытия Dasein как заботы» [25, с. 234].

Как было сказано выше, Хайдеггер выделяет в «заботе» три составляющих. Исходя из этого, при соединении данных составляющих с временностью можно выделить три модуса времени: «бытие-в-мире» есть модус прошлого, «бытие-при-внутримировом сущем» есть модус настоящего, «вперёд-себя-бытие» - модус будущего. Так как забота состоит из этих трёх частей, то они существуют не отдельно друг от друга, а взаимно проникают друг в друга. Так настоящее не существует отдельно от прошлого, а вместе с

ним составляют связь и определяют будущее, то же самое применимо и к другим частям.

Из этого следует традиционное понимание времени и повседневный способ его измерения, а именно с помощью измерительных приборов. Подлинная временность, по Хайдеггеру, в отличие от традиционного понимания времени как чего-то бесконечного, является конечной и обладающей качествами. Исходя из этого, конечность является основным атрибутом временности, потому что забота, как и раскрываемое ею вот-бытие человека оказывается смертным. По словам Хайдеггера, «Забота есть бытие-к-смерти» [25, с. 329].

В понимании вот-бытия как заботы, ключевую роль выполняет смерть, так как она является тем недостающим элементом, который доводит незавершённость бытия человека до целостности существования. «Бытие к концу» с экзистенциальной точки зрения представляет собой подлиннейшую, безотносительную, неотменимую возможность бытия» [25, с. 255].

«В смерти вот-бытие и не завершено, и не просто исчезло, и уж тем более не закончено ... Подобно тому как вот-бытие, напротив, постоянно, пока оно есть, уже есть свое еще-не, так есть оно всегда уже свой конец. Подразумеваемое смертью окончание означает не законченность (zu-Ende-sein) вот-бытия, но бытие к концу (Sein zum Ende) этого сущего. Смерть есть способ бытия, который вот-бытие берет на себя, как только оно есть» [25, с. 245].

Подведём итоги. Временность является, согласно Хайдеггеру, «изначальным онтологическим основанием экзистенциальности вот-бытия». Из временности становится экзистенциально понятной расчлененная структурная целостность бытия Dasein как заботы». Временность есть смысл вот-бытия, так как для всех трёх частей, что составляют заботу, должно требоваться время. Из этого следует, что забота должна «считать с помощью времени» [6, с. 403]. Во временении (в экзистенциальном длении вот-бытия) при-сутствие прошлого

осуществляется через воображение-память, а при-сутствие будущего – через проективное воображение.

Согласно Хайдеггеру, экзистенциальное переживание времени неразрывно связано с открытием смерти. Он понимает смерть не как просто окончание жизни человека, но как неустранимо присутствующую в его вот-бытии перспективу, открывающую ему его экзистенциальную «временность».

Таким образом, проделанная Хайдеггером критика метафизических устоев имела своей целью не только указать на те ошибки и сложности, перед которыми стояли его предшественники, но и демонстрацию того, что метафизика, чьи позиции оставались незыблемыми на протяжении многих веков, теряет свою устойчивость.

2. Рассмотрение категории «Свободы» в философии М. Хайдеггера

В данном разделе речь пойдёт о свободе, а именно о человеческой свободе. О свободе человека – не о животного или растения, не о продуктах человеческой деятельности и культуры, и даже не о Боге. Всё из вышеперечисленного мы знаем как нечто сущее, то есть такое, что есть. В этом и состоит сходство всего вышеперечисленного нами, а именно быть сущим, быть тем, что есть.

Человек, есть также сущее, среди всех остальных сущих. Совокупность сущего мы относим к понятию «мир», а основанием мира считаем «Бога». По сравнению со всем тем сущим, которое окружает человека, человек среди всего этого является лишь крупницей. Среди всех явлений и сил природы, по сравнению с необъятными просторами космоса, и тех процессов, которые протекают в нём, человек оказывается безнадежно слаб и беспомощен, по отношению к историческим процессам, жизнь человека оказывается скоротечной. И именно об этом, слабом, мелком и скоротечном существе, о человеке, далее и будет идти речь.

Согласно Хайдеггеру, говоря о человеческой свободе, мы выделяем из всего сущего человека и его свободу. То есть, говорим об особом виде сущего, которым обладает только человек.

Свобода подразумевает собой освобождённость от чего-либо. Свободно то, что ни от чего не зависит, и то, что не зависит от него. В таком определении свободы, а именно независимости, непривязанности лежит отрицание зависимости от чего либо. Это является негативным пониманием свободы, или иными словами «негативной свободой». Относительно же человека негативная свобода определяется независимостью человека. В этом смысле толкование свободы подразделялось на два существенных направления.

Негативное понимание свободы подразумевает независимость от чего-либо. Это может быть независимость от природной составляющей. В этом случае под свободой понимается недетерминированность человеческих поступков природными процессами. В более широком понимании - недетерминированность решений и выборов человека тем, что принято называть судьбой (роком). В ещё более широком понимании – независимость от «мира», если под «миром» мы будем понимать целостность природы и истории.

С этим определением сочетается идея «свободы от Бога» как способности самостоятельно выстраивать своё отношение к нему. «Ведь только тогда, когда такая независимость от Бога существует, человек может выстраивать свое отношение к нему. Только тогда он может искать Бога, признавать его, держаться его и, следовательно, возлагать на себя Божью заповедь, к нему обращенную. Если бы человек не имел возможности отвернуться от Бога, все перечисленные особенности такого бытийного отношения к нему были бы принципиально невозможны».

Быть свободным, то есть не зависеть от природной составляющей. В таком случае, под свободой мы понимаем отсутствие влияния природных процессов на человеческие поступки. Если расширить это понимание, то решения и выбор человека независимы от необходимости, заключенной в детерминированности человеческой судьбы. Исходя из этого, независимость от природы и истории, можно назвать независимостью от «мира», если под «миром» мы будем понимать целостность природы и истории.

«Свобода от Бога» значит самостоятельность по отношению к Богу. Именно возможность отречься от Бога, или наоборот к нему прийти и подразумевает свободу, и независимость по отношению к Богу. Исходя из этого можно сделать вывод, что негативная свобода есть независимость от Бога и мира. «Таким образом, когда мы рассуждаем о существовании человеческой свободы — пусть лишь в негативном ее понимании, — т. е. когда действительно мыслим эту двоякую независимость, мы в своем осмыслении и осознании этой свободы не можем отвлечься от того, от чего эта независимость как таковая независима: от мира, от Бога. В негативном понятии свободы мир и Бог — не нечто случайное и не что-то привнесенное: Бог и мир включены в негативную свободу в силу сущностной необходимости. Если негативная свобода становится темой, тогда мир и Бог входят в нее как неотъемлемое «от чего», составляющее природу независимости» [27, с. 23].

Но единство Бога и мира и составляет всё сущее, и если свобода, пусть и рассмотренная вначале как негативная, становится проблемой, то тогда наше изначальное вопрошание направлено в сторону всего сущего. Из этого выходит, что проблема свободы, это общий, а не частный вопрос. Тогда вопрос о человеческой свободе не ограничивается рамками нашего вопрошания, а наоборот «высвобождает» его.

По Хайдеггеру: «Высвобождение выводит нас в целое сущего, в мир и Бога, посреди которых находится сам человек, причем находится в определенном отношении к тому и другому. Становится совершенно ясно: вопрос о существовании человеческой свободы — это вопрос не об особенном и не об общем. Он вообще отличается от всякого научного вопроса, потому что последний, спрашивая об особенном общего, всегда делает это в пределах определенной области. Ставя вопрос о свободе, мы покидаем все «областное» или, лучше сказать, даже не входим в него. Полная инаковость и своеобразие вопроса о человеческой свободе, заявляющие о себе уже теперь и сказывающиеся в том, что этот вопрос сразу же отсылает нас в целое сущего, представляют его как вопрос специфически философский» [27, с. 24].

Наше понимание негативной свободы сводилось к независимости от Бога и мира, то есть независимости от элементов сущего, но что же значит быть независимым от...? «Независимость от — если мы хотим охарактеризовать это в совершенно общих чертах, тогда надо сказать: это отношение, отношение независимости одного от другого. Такое отношение есть также равенство одного с другим, а также различие как неравенство одного с другим же.

Во всяком отношении мы различаем:

- 1) отнесенность (die Bezogenheit) одного к другому как таковую;
- 2) это самое одно и другое, между которыми и существует отнесенность, т. е. члены отношения. Выражение «отношение» в большинстве случаев двойственно.

Прежде всего под ним мы подразумеваем только отнесенность как таковую, но столь же часто — отнесенность вместе с членами отношения. Когда мы выявляем неравенство между вещами, тогда мы говорим об их отношении. Если говорить об этом словами Хайдеггера: «...при всякой констатации отношений надо вникать в природу самих членов отношения» [27, с. 28].

Так же и при рассматриваемой нами человеческой свободе, мы обязаны рассматривать каждый член нашего отношения. Ведь независимость как таковая является отношением между чем-либо. В нашем случае, предметами этого отношения являются человек и мир. «Мы рассуждаем не о человеческой свободе, а о существовании человеческой свободы. В его прояснение входит тройкое: 1) что-бытие; что она (свобода) как таковая есть; 2) каким образом это что-бытие возможно в самом себе; 3) где находится основание этой возможности» [27, с. 28].

При рассмотрении нами человеческой свободы мы руководствовались понятием негативной свободы как независимости от чего-либо, в нашем случае от Бога и мира. Однако при рассмотрении существа человеческой свободы, мы не будем вдаваться в подробности и рассматривать независимость того или иного человека от того или иного Бога и мира, нам нужно рассмотреть «само существо независимости человека как такового от Бога и мира как таковых». Для того, чтобы понять сущность этих отношений, нам нужно задаться вопросом о существовании человека, Бога и мира.

Хайдеггер подчёркивает, что всё вышесказанное им касательно свободы человека в основном рассматривалось с точки зрения негативной свободы. И это рассмотрение было немаловажным, так как везде, где упоминается свобода, изначально подразумевается именно негативная свобода как «независимость от...», как независимость от какой-либо связи.

«Саморазвязывание (das Sichlosbinden), сбрасывание оков, оттеснение себя от притесняющих властей и сил становится основным опытом человека, вместе с которым в ясность знания вступает и свобода в ее негативном понимании. В противоположность этому сравнительно ясному и как будто бы совершенно однозначному и надежному определению негативной свободы характеристика свободы позитивной темна и многозначна. Ее «опыт» зыбок и переменчив. Не только отдельные взгляды на позитивную свободу различны и неоднозначны, но вообще неопределенно само понятие такой свободы, особенно если, как теперь, мы понимаем под позитивной свободой одно: она не негативна» [27, с. 35].

Под не негативной свободой может пониматься: 1) противоположность негативной свободе; 2) свобода, которая не является ни позитивной, ни негативной. В дальнейшем мы будем рассматривать противоположность негативной свободы, а именно позитивную свободу в понимании И. Канта.

«Итак, негативная свобода означает: свободу от принуждения, означает «прочь-от» него (das Weg-von). Свобода же в позитивном смысле подразумевает не прочь-от, а направленность к чему-то (das Hin-zu); позитивная свобода означает бытие-свободным для..., держание себя открытым для..., следовательно, держание себя открытым для..., определение себя самого через..., определение себя самого к... Это значит: всецело из себя, т. е. самому определять собственные поступки, самому давать им закон» [27, с. 36].

Кантовское понимание позитивной свободы состоит в самоопределении человека, далее описываемой как «абсолютная спонтанность». Под абсолютной спонтанностью Кант подразумевает «способность» «самопроизвольно определять себя»

Хайдеггер даёт такую характеристику понимания позитивной свободы: «В этой связи мы называем именно Канта, но не ради того, чтобы привести какое-нибудь известное подтверждение из области философских мнений, а

потому, что в истории проблемы свободы Кант занимает особое место. Он впервые вполне ясно и решительно связывает эту проблему с основными проблемами метафизики. Правда, как это всегда с необходимостью случается в такие решающие моменты, первому прорыву в настоящее измерение проблемы сопутствует и ее одностороннее сужение, с которым нам придется разбираться» [27, с. 36].

Именно Кантовское понимание учения о свободе занимает особое место в рассмотрении проблемы свободы в рамках истории философии. До Канта, в рамках христианской теологии, проблема свободы находилась в рамках философии богословия, что само собой подразумевало рассмотрение позитивной и негативной философии в рамках отношения их к Богу.

Мы упомянули, что Кант определяет свободу человека, как самоопределения человека, и как «абсолютную спонтанность». Эти определения не подразумевают под собой ничего негативного.

Кант так же подразделяет свободу «в космологическом смысле» и свободу «в практическом смысле». Но сразу стоит заметить, что это разделение свободы у Канта никак не относится к рассмотрению различий между позитивной и негативной свободой, оно скорее относится к подробному рассмотрению позитивной свободы. Но что же сам Кант понимает под практической и космологической свободой? «Под свободой в космологическом смысле я разумею способность самопроизвольно начинать состояние; следовательно, причинность свободы со своей стороны не подчинена по закону природы другой причине, которая определяла бы ее во времени. Свобода в этом значении есть чистая трансцендентальная идея» [27, с. 38]. Таким образом, согласно Канту: «свобода — это способность к самоначалу какого-нибудь состояния».

Хайдеггер на основании точки зрения Канта даёт своё определение свободы, как абсолютной спонтанности: «Свобода как абсолютная

спонтанность есть свобода в космологическом понимании — трансцендентальная идея. Пока же спрашиваем: что такое свобода «в практическом смысле»? «Свобода в практическом смысле есть независимость воли от принуждения импульсами чувственности». Свобода в практическом смысле есть независимость, т. е. все-таки как раз то, что мы привели как отличительную черту негативной свободы. Но разве мы не сказали, что у Канта оба понятия свободы — трансцендентальное и практическое — не негативны? Да, сказали. Но ведь в предложенном определении практической свободы она, вне всякого сомнения, берется негативно.

Присмотревшись внимательнее, мы увидим, что свободу в практическом смысле Кант разъясняет как раз с помощью тех моментов, которые мы приводили поначалу, говоря о его понимании свободы: «Человеческая воля... [свободна], так как чувственность не делает необходимыми ее действия, а человеку присуща способность самопроизвольно определять себя независимо от принуждения со стороны чувственных побуждений». «Воля» (Willkür) означает здесь не распушенность и беззаконие, а волевою способность» [27, с. 38].

Немного углубим вопрос, каким образом Кант понимает практическую, нравственную свободу? В «Основах метафизики нравственности», в начале третьего раздела Кант пишет: «Воля есть вид причинности живых существ, поскольку они разумны, а свобода была бы таким свойством этой причинности, когда она может действовать независимо от посторонних определяющих ее причин, подобно тому как естественная необходимость была бы свойством причинности всех лишенных разума существ — определяться к деятельности влиянием посторонних причин» [9, с. 446].

Здесь снова упоминается «независимость». Однако теперь Кант говорит яснее: «Приведенная дефиниция свободы негативная, и поэтому она ничего не дает для проникновения в ее сущность. Однако из этой дефиниции вытекает

положительное понятие свободы, которое более богато содержанием и плодотворно». Здесь уже становится ясно: если теперь и можно получить положительное понятие свободы, то, наверное, практическое» [9, с. 446].

В связи с этим у Канта возникает вопрос, касательно других возможных альтернатив свободы воли.

Практическая свобода не является чем-то негативным в отношении свободы в трансцендентальном смысле. Практическая свобода делится на негативную и положительную. «Абсолютная спонтанность - способность к самоначалу какого-либо состояния; автономия: законодательство-себе-самому, совершаемое разумной волей.

В абсолютной спонтанности (трансцендентальной свободе) речь идет не о воле и полагаемом ею законе, а о самоначинании какого-либо состояния; в автономии же говорится об определенном сущем, к сущности которого принадлежит воление. Они не одинаковы и тем не менее в них обоих есть самостное: они принадлежат друг другу. Каким образом? Самоопределение к действию как самозаконотательство — это самоначало какого-то состояния в особой области человеческих действий разумного существа вообще. Автономия — это вид абсолютной спонтанности: последняя очерчивает общую сущность первой. Автономия возможна благодаря этой сущностной черте абсолютной спонтанности. Если бы вообще не было никакой абсолютной спонтанности, не было бы и автономии.

Автономия по возможности коренится в абсолютной спонтанности, практическая свобода — в трансцендентальной. Поэтому в «Критике чистого разума» Кант вполне определенно говорит: «В высшей степени примечательно, что практическое понятие свободы основывается на этой трансцендентальной идее свободы, которая и составляет настоящий источник затруднений в вопросе о возможности свободы» [27, с. 41].

Таким образом, трансцендентальная свобода не рассматривается практической как негативной свободой, но предполагает практическую свободу как условие ее возможности. Поэтому третий раздел «Основ метафизики нравственности» Канта, называется «Понятие свободы есть ключ к объяснению автономии воли» [9, с. 446].

О свободе, как о свойстве человеческого бытия можно было бы вести беседу только в рамках негативной свободы, так как когда речь идёт о человеческой свободе, то в философской традиции обычно принято рассуждать о независимости человека от мира или от Бога, и тем самым с помощью негативной свободы можно было куда яснее объяснить и изложить суть человеческой свободы. Но исходя из такого рассуждения, можно было и не рассматривать позитивную свободу относительно человека, однако, чтобы более полно и всеобъемлюще рассмотреть феномен свободы, нам нужно как мы заявляли выше, рассмотреть природу всех членов этого отношения.

Теперь же, после разъяснения нами Кантовой системы положительной свободы, нам нужно рассмотреть три следующих аспекта, которые вытекают из рассмотренных нами выше идей. Возможно ли благодаря положительной свободе расширить проблематику данного направления. Какое направление имеет данное расширение, и какие перспективы перед нами предстают. Таково ли расширение проблемы, что, будучи расширенной, она дает нам возможность увидеть, почему философствование как «выход-на-целое» одновременно есть «прихождение-к-корню»

В произведении «О существе человеческой свободы» Хайдеггер даёт пояснения этих аспектов: «Перспектива определяется проблемным содержанием того, что обнаруживается как возможность существования практической свободы (автономия), т. е. проблемным содержанием того, что Кант называет «абсолютной спонтанностью». Что это такое? И в чем тогда заключается собственно проблема?

Напомним: спонтанность означает «самопроизвольность», а именно самопроизвольное начинание — начинание «некоторого ряда событий»; абсолютная спонтанность — это «совершенное самопроизвольное» начинание какого-то ряда событий, начальность (*das Anfangsein*) для какого-нибудь события, давание ему возможности следовать «за собой». То, что таким образом позволяет чему-то (какой-либо вещи) следовать за собой, есть, согласно Канту, причина этого «чего-то». В вопросе о спонтанности, начинании и позволении следовать-за (*das Folgenlassen*) речь идет о причине. Эту причинность причины (*causa*) Кант называет каузальностью» [27, с. 44].

В этом смысле Кант прямо говорит о «каузальности причины». Под каузальностью причины Кант понимает не причину причины, а именно причинность причины, то, как причина «есть». «Согласно Канту, всякий опыт, т. е. теоретическое познание наличной природы подчинено закону каузальности. Этот закон причинности одного — данного в опыте — сущего по отношению к другому, т. е. закон причинённости (*das Verursachtsein*) второго сущего первым, в заголовке второй аналогии звучит, согласно Канту, так: «Все изменения происходят по закону связи причины и действия». И далее: «Каузальность причины того, что происходит или возникает, также возникла, и, согласно основоположению рассудка, сама в свою очередь нуждается в причине». Та или иная причинность причины, в свою очередь, следует за предыдущей, т. е. в природе ни одна причинность причины не начинается самопроизвольно. Что касается самоначинания какого-либо состояния (некоего ряда событий), а именно полного самоначинания, то оно, согласно сказанному, есть причинность, совершенно отличная от природной каузальности, совершенно иная каузальность. Кант называет ее, а именно абсолютную спонтанность, каузальностью из свободы. Отсюда становится ясно: собственно проблематичное в абсолютной спонтанности — это проблема каузальности, причинности. Поэтому Кант рассматривает свободу как способность собственной, самобытной причинности» [27, с. 45].

Хайдеггер по-своему интерпретирует и понимает дальнейшие перспективы кантовского рассмотрения свободы: «Перспектива, которая, согласно сказанному, открывается вместе с принципиальным расширением проблемы практической свободы, т. е. полагания автономии как абсолютной спонтанности, — это перспектива проблемы каузальности вообще. Каузальность в смысле абсолютной спонтанности, т. е. причинность в смысле полного самоначала некоторого ряда событий, есть нечто такое, чего мы не находим в опыте, т. е., согласно Канту, в теоретическом познании наличной природы. То, что мы вкладываем в представление об абсолютной спонтанности, находится за пределами эмпирически доступного, превосходит его (*transcendere*). Свобода как абсолютная спонтанность есть трансцендентальная свобода» [27, с. 46].

Положительная свобода, являющая собой свободу, находящуюся в абсолютной спонтанности как раз-таки и содержит в себе проблему причинности. По утверждению Канта, практическая свобода коренится в абсолютной спонтанности, то есть в трансцендентальной свободе, а она в свою очередь составляет самобытную каузальность. Исходя из этого, проблема самобытной каузальности становится причиной того, чтобы поднять проблему каузальности вообще.

Все вышеперечисленные вопросы уже выходят за рамки Кантовской проблематики. Но мы, однако, не можем сразу считать Канта источником абсолютной истины. Он дал возможность раскрыть проблему свободы полностью. Свобода рассматривается Кантом в отношении причинности.

Именно Кант понял проблему свободы в этой перспективе. «Если мы придерживаемся перспективы, полученной в ориентации на Канта, тогда это означает следующее: спрашивать о сущности человеческой свободы, т. е. о ее «что», о ее внутренней возможности и основании, — итак, спрашивать о

сущности свободы – значит делать проблемой сущность каузальности, причинности» [27, с. 47].

Далее Хайдеггер обосновывает это положение: «Помимо прочего причинность означает позволение следовать-за, начинание; она связана с тем, что совершается, движется и имеет черту процесса, события, происшествия. Такие черты везде показывают то, что мы называем движением в широком смысле. Глядя на это многообразие движений, мы понимаем: движение движению рознь. То, что можно сказать о так называемом механическом движении, о простом перемещении материальных частиц, а затем о простом протекании и разворачивании какого-нибудь процесса, нельзя сразу же отнести и к движению в смысле роста и упадка» [27, с. 47].

Ответом Хайдеггера, относительно рассмотрения вопроса о человеческой свободе является следующее: «Вопрос о сущем как таковом появляется в ходе раскрытия собственного содержания проблемы свободы. Он появляется не как вопрос, к которому проблема свободы лишь примыкает, не как вопрос, который, будучи более общим, просто парит над частным вопросом о свободе: нет, когда мы действительно задаем вопрос о сущности свободы, мы находимся в вопросе о сущем как таковом. Следовательно, вопрос о сущности человеческой свободы с необходимостью встроен в вопрос о том, что, собственно, есть сущее как таковое. Находиться в этом вопросе значит: просто выходить на целое — ведь вопрошание не может пойти дальше вопроса о сущем как таковом» [27, с. 49].

Мы начинаем задавать вопросы о сущем, как таковом, постепенно раскрывая содержание вопроса о свободе, но при этом мы, как люди, которые вопрошают, также принадлежим этому сущему и спрашивая о нём, мы спрашиваем и о нас. Исходя из этого, нужно подробнее изучить вопрос о том, что же есть сущее как таковое. Но что именно в нашем случае достойно вопрошания, это нам и предстоит выяснить. Наше понимание бытия сущего

изначально было расчленено, и состояло это расчленение в отношении «есть». Мы постоянно пребываем во всех аспектах в отношении к сущему.

Наше отношение проникнуто бытием, держится на нём. Оно настолько не бросается нам в глаза, мы настолько проникнуты ним, что не думаем о нём, и оно кажется для нас чем-то данным, чем-то изначально присущем нам. Наше существование начинается в забвенном понимании бытия, и мы, открываясь сущему совершенно забываем о такой важной вещи как понимание нами бытия.

По словам Хайдеггера, в заданно по-настоящему основополагающем вопросе философии, спрашивается, что же есть бытие сущего. Из этого вопроса следует открытость понимания бытия, и понимаем мы его всегда, в своём поведении, а не при каких-то конкретных обстоятельствах.

Каждый человек находится в понимании таких понятий как «есть» и «бытие», но большая часть людей всё же часто забывает, что они находятся именно в таком понимании бытия. Каждый понимает, но никто не может этого постичь, человек сразу впадает в растерянность, когда ему приходится давать ответ на вопрос о собственном понимании «бытия» и «есть». Бытие проясняется в постоянном присутствии, в вот-бытии.

Постоянное присутствие означает постоянство в каждом моменте «теперь». Далее Хайдеггер пишет: «В той ясности, в которой находится бытие, понятое как постоянное присутствие, пробивается свет, который и дарует эту ясность. Это само время. Бытие — как в расхожем понимании бытия, так и в четкой философской бытийной проблематике — понимается в свете времени» [27, с. 145].

Таким образом, мы продвинулись вглубь основного вопроса о природе сущего, а именно как понимается бытие. В глубине этого вопроса мы находим ответ, который ещё глубже погружает нас в понимание бытия. Ответом на поставленный нами ранее вопрос о сущем, является постоянное присутствие.

Но тогда почему когда мы говорим о присутствии человека, мы всегда подразумеваем настоящее время? Из рассмотрения этого вопроса и будет в дальнейшем вытекать вся структура взаимодействия свободы и времени.

«Бытие и время ищут друг друга и вплетаются друг в друга. Это «и» - титул для исконной взаимопринадлежности бытия и времени, возникающей из самой основы их существа»[27, с. 150]. Когда заходит разговор о времени, мы всегда говорим о нём в связи с чем-то, привязывая время к какой-то категории. Когда мы задаём вопрос о бытии и времени, то бытие выступает самым широким и всеобъемлющим понятием, соотносящимся с чем-либо другим, например, с пространством.

Говоря о присутствии, мы всегда подразумеваем нахождение в каком либо месте в пространстве. «Присутствие, наличное — ведь тут бытие наличного как такового определено не только через «теперь», но и через «здесь» как сюда-поставленность (Her-gestelltheit), здесь-стояние (Da-stehendheit). В этом заключены «сюда», «туда», являющиеся характеристиками пространства»[27, с. 151].

При всей отстранённости человека от понятий времени и бытия сущего, которую рассматривали философы предшествующих эпох, Хайдеггер делает смелый шаг в сопоставлении фундаментальных онтологических категорий с человеческой сущностью. Хайдеггер пишет: «Душа, дух, субъект человека есть пристанище времени. Спрашивая о природе времени, мы должны спрашивать о природе человека. Основной вопрос, т. е. вопрос о бытии и времени, влечет нас к вопросу о человеке. Говоря более обобщенно, вопрос о сущем, если мы действительно разворачиваем его до основного вопроса, приводит к вопросу о человеке» [27, с. 153].

Ведь рассматривая сущее как нечто всеобъемлющее, что содержит в себе всё, так же нужно рассматривать и человека, как часть всего этого целого, как того, чьё существование неразрывно связано с пониманием всей глобальности

мировых процессов, которые происходят вокруг человека. «Если проблематика бытия и времени влечет нас к вопрошанию о человеке, тогда мы спрашиваем о нем не потому, что посреди всего многообразия сущего он — тоже сущее, а потому, что время — как проблемное основание радикализованной проблемы бытия — принадлежит человеку» [27, с. 154].

Подведём итоги, человек отстраняется от истины совершая выбор. Осуществляя выбор в сторону неподлинного бытия, человек становится невластным над своим дальнейшим существованием и выбором путей своего развития, и тогда общество берёт над ним контроль, тем самым определяя жизнь человека за него самого. Но даже в такой ситуации у человека существует ответственность за само своё существование, за своё бытие, потому что бытие вменено человеку, и он по факту своей экзистенции, человек ответственен за своё существование.

Именно в человеке подобно тому, как три измерения пространства сходятся в одной точке, фокусируя тем самым всю совокупность регионов бытия. Человек находится в некоем состоянии противоположности, с одной стороны человек как существо, которому бытие вменено, подчиняется тем самым законам причинности и природы, в которой он обитает, а с другой стороны, человек является средоточием существования предметов собственной культуры: искусства, математики, психологии, и всех других форм проявления человеческой культуры.

Исходя из всего вышесказанного, человек является тем, кто, занимая определённое место в пространстве и времени, сосредотачивает бытие на себе, и на способах своего существования. Говоря словами Хайдеггера, именно человек является просветом бытия, вопрошающим к миру, и находящемуся в состоянии изумления и восторга, осознавая весь горизонт сокрытости бытия.

Сама по себе свобода является частью раскрытия сущего как такового. Понимание Хайдеггером свободы как сущности истины, совершенно

противоположно её предшествующему пониманию как определённого качества человека или как его способности к познанию мира. Поэтому и Хайдеггеровское противоречие возникает с противоположной стороны рассмотрения этого вопроса. И возникают они благодаря тому, что истина подчиняется свободе.

Главным в истине является её открытость, нестабильность, так как она предстаёт перед нами как открытость и сокрытость. Именно эта противоположность состояний истины для нас и является нашим движущим механизмом к познанию окружающего мира и всё большее постижение сокрытых частей бытия и истины. Главным в истине становится именно факт сокрытости, то есть того, чего в ней ещё нет.

3. Хайдеггер о соотношении «времени» и «свободы»

В заключительном разделе, мы будем рассматривать соотношение приведённых выше понятий «Времени» и «Свободы» в философии Мартина Хайдеггера. В философии экзистенциализма, в жизни каждого человека существуют мировоззренческие основы, которые в каждой ситуации определяют осуществление выбора человеком того или иного действия по отношению к сложившейся ситуации. В таком случае здесь имеет значение «коллективная вера», которая, по словам Хайдеггера связана с тем, что в любые исторические времена общество, благодаря своей многозначности имеет огромное влияние на отдельного индивида.

По словам Хайдеггера то, что существует, то есть наличествует в вот-бытии, предоставлено определённому окружению, или иными словами «миру». Исходя из этого основной целью экзистенциальной философии является понимание того мира, в котором непосредственно находится человек, как вот-

бытие, как присутствие. Феномен вот-бытия в свою очередь занимается рассмотрением человека в ситуации, в которой он находится в данный момент времени в данном месте, со всеми условиями и свойствами окружающей среды, уделяя огромное внимание человеческому выбору, учитывая, что человеческое бытие, по словам Хайдеггера, это проектирующее само себя бытие.

Человек, экзистируя, находясь в вот-бытии, в любой момент времени желает меняться, то есть становиться кем-то иным, нежели тем, кем он является сейчас. При всём при этом у человека всегда есть образ того, кем он не хочет быть, и исходя из этого он реализовывает и использует те возможности, которыми он располагает, чтобы создать свою жизненную историю. Возможно, благодаря этой особенности человеческого бытия, а именно созданию своей собственной истории, раскрывается многообразие других форм человеческой деятельности, и всё это многообразие форм и составляет историю человеческой жизни.

Экзистенция есть человеческий способ бытия, и в то же время она есть свобода. Свобода как нечто, что не принадлежит человеку как некое свойство, а как раз таки наоборот, человек принадлежит или другими словами обречён свободой, «которая как экзистентно раскрывающееся бытие наличного владеет человеком, выступая как допущение бытия сущего» [31, с. 19].

Так как человек постоянно находится в той или иной жизненной ситуации, являясь существом творческим, следовательно, свободным, то именно свобода соотносит человека с сущим. Только свобода делает возможным те возможности и условия существования настоящего как недалёкого будущего. Человек способен на сотворение истории, потому что он является собственностью свободы, принадлежит ей.

По Хайдеггеру, язык есть дом бытия, и благодаря этому, человек способен на создание самого себя, проектирования и преодоления самого себя. Присутствие человека хранится в языке, исходя из этого, человек стремится

выйти за его пределы, этот выход представляет собой различные формы теоретического знания и последующего изменения и интерпретации, критике и распространения этих знаний в обществе.

Благодаря экзистенциализму у человека появляется ответственность, которая присуща ему как сущности. Именно эта ответственность позволяет обрести человеку истинное бытие, выделяет человека благодаря противостоянию его уникальных черт и взглядов стандартизации и унификации со стороны общества. Анализируя человеческую сущность, экзистенциализм опирается на признание большой человеческой ответственности за всё, что происходит вокруг него, а так же за все те общественные взаимодействия, в которых человек принимает непосредственное участие.

Напряжённость во взаимодействии человека и окружающего его мира, возникает при отказе от стремления к обретению человеком его самости. Те действия человека, его поведение, которое не соответствует установленными в рамках общества ценностям, является причиной того, что тот выбор, который осуществляет человек, является спонтанным, без учёта обстоятельств данной ситуации.

Хайдеггер называет такое отношение настроенностью, и в рамках рассматриваемой нами точки зрения она играет основную роль, так как окружающий мир открывается для человека через настроение. И вот-бытие как динамичная развивающаяся система мира доступна человеку в данный момент времени и в данном месте.

Хайдеггер выделяет два вида экзистенции: неподлинное и подлинное. Неподлинное существование характеризует собой господства точки зрения общества, иными словами, человек изменяет свои взгляды в угоду общественным нормам и правилам. Тем самым происходит избавление человека от своей собственной точки зрения и пути развития как отдельного индивида, благодаря избавлению от ответственности и передачи своего

развития и будущего в руки общества. Хайдеггер называет это падением, падением человека как несущего ответственность и обладающим настроенностью, за счёт отказа человеком от собственных стремлений и путей развития своей истории.

В обществе, которому падшие люди отдали свою жизнь и своё будущее, они чувствуют себя увереннее, спокойнее, живут без опасений для своей жизни. Фактором, способствующим принятию человеком такой жизненной позиции, является отказ людей от свободы, как от груза, которым обременён человек как существо экзистирующее. По словам Хайдеггера, сущностью истины является свобода, и только истина даёт человеку возможность узреть себя как сущее.

Если говорить о подлинном существовании, то по Хайдеггеру, сущностными возможностями человеческого бытия в целом является наша собственная экзистенция. Исходя из того факта, что человек изначально является свободным, он обладает индивидуальной ответственностью по отношению к тем жизненным аспектам, которыми он располагает. Эти аспекты разнообразны и могут иметь противоположный характер: от падения человека и растворения его личности в обществе, до подлинного, то есть того, кто с пользой для себя реализует возможности для развития личности.

Основной мыслью экзистенциализма является тезис о том, что существование предшествует сущности. Отмечается фактичность экзистирования, а экзистенциальность в свою очередь определяется как заброшенность, из чего исходит понимание заботы о сущем, как бытийствовании.

Забота проявляется в формировании своего внутреннего мира, причём изменения, касающиеся человеческого вот-бытия, происходят исходя из самого человеческого существа. Исходя из этого, можно сказать, что человек отнесён,

принадлежит этому миру как его часть, как сущее, которое имеет свою форму поведения в этом мире.

Как существование, экзистенция проявляется в процессе коммуникации, поскольку именно взаимодействие с другими людьми, даёт человеку возможность понять себя посредством взгляда на другого человека. Коммуникация составляет сущность человека, не только как условие пребывания в окружающем мире, но и как то, что постигается человеком, пребывая в мире. Но коммуникация имеет и свои ограничения, которыми являются другие люди и тогда получается, что реализация конкретного человека всегда будет зависеть от мнения других людей.

Человеку для выбора дальнейшего пути своего развития требуется положительная оценка со стороны других людей, так как самостоятельная реализация намеченных человеком целей является крайне проблематичной. Структура вот-бытия понимает бытие в мире как совокупность всех форм опыта.

«Так как сама экзистенция по сути дела и есть свобода, то именно этим обстоятельством определяются её возможности, как действительные, так и потенциальные, причём свобода не существует вне бытия-вот, вне Dasein а действительна только как человеческое присутствие здесь и сейчас» [31, с. 22]. Экзистенция не может быть объектом, так как она присуща только человеку, и, следовательно, не может быть найдена в окружающем мире. И только человек понимает конечность, как фундаментальную характеристику бытия.

Процесс становления человека в мире должен происходить с осознанием факта своей конечности и несовершенности, так как именно через осознание этого происходит единение человека с миром. При единении человека с миром происходит присутствие, вот-бытие, пребывание человека в данном месте в данное время.

Тем самым Хайдеггер не рассматривает человека как субъект, человек для него это «топос» (от гр. «тема», «место») то есть это место встречи бытия и сущего. Сознание человека, и все процессы, которые с этим связаны, для Хайдеггера являются лишь одними из возможностей, которые присутствуют в человеке, способы его мышления.

Непосредственно с экзистенцией человека связано изначальное мышление, которое Хайдеггер понимает как некое стояние в просвете бытия. «Экзистенция – не неизменная данность каждого, а подлинное «место обитания», предназначение человека в той мере, в какой он слышит и отвечает требованию бытия» [30, с. 198]

При изучении и постановке метафизических вопросов, человек находится в состоянии трепета и изумления, когда открывает для себя новые смыслы того, что есть мир, окружающий его, и мир, который находится внутри его самого. В этом отношении, эта свобода, которая стоит перед той свободой выбора, о которой говорит Хайдеггер, где человеку дана возможность выбирать между чем-то или следовать своим нравственным и моральным устоям.

По Хайдеггеру истина бытия связана со свободой, и эта свобода существует в истории, которая берёт своё начало с первых греческих мыслителей, интересовавшихся вопросами о сущем. Как мы упоминали выше, свобода есть свойство человека, над которым он не имеет никакой власти. Человек обременён свободой. И именно свобода, даёт человеку гарантию соотнесённости с сущим, соотнесённость является в свою очередь обоснованием и характеристикой истории.

Исходя из этого, по Хайдеггеру по-настоящему свободным будет человек, который находится в состоянии открытости для понимания данности этого мира, или говоря словами Хайдеггера, человек, стоящий в просвете бытия. Бытие для Хайдеггера не является продуктом человеческой мысли, но при этом оно и не является чем-то сущим.

В том числе и экзистенция не является действительностью субъекта, который пытается самоутвердиться, а как говорит Хайдеггер «экзистенция это кстатическое обитание вблизи бытия» [30, с. 208]. Экзистенция есть забота о бытии. Исходя из этого у нас возникает вопрос, кто же именно является тем, кто стоит в просвете бытия? «Такой вопрос возможен внутри нигилистической метафизики субъекта, тогда как смысл его онтологического мышления в том, чтобы сделать «шаг назад» от метафизики субъекта в «близь Ближайшего», «досубъектного» бытия».

По Хайдеггеру, ответом на этот вопрос является человек, именно человек стоит в просвете бытия, и находится в непосредственной с ним близости. Но это не человек как субъект, относительно других людей, не элемент общества, а человек как «способ экзистенции» [28, с. 19], как экзистирующий, находящийся в вот-бытии. Основным этическим требованием в философии Хайдеггера является способность быть человеком, а именно осознавать и понимать причудливость своего вот-бытия, и того просвета, в котором человек находится.

Известный российский филолог и философ В.В. Бибихин, знаменитый своими переводами трудов Хайдеггера, говорит о важной роли этики философии эпохи античности, а так же о сопоставлении этики и онтологии в созерцании, которое является характеристикой особенности Хайдеггеровского мышления: «Статус нравственности такой: возможно, об истине говорить важнее, чем о добродетели, последняя просто закон поведения человека, диктуемый истиной; но именно потому, что важнее служения истине для человека ничего нет и никогда быть не может, этос для него высшее. «Этос человеку бог» (Гераклит). Истина выше всего, и потому истинствование, требующее всего человеческого достоинства, выше всего. Этим предопределено схождение онтологии и этики в высшей теории (созерцании) как высшей практике» [4, с. 250].

Истина в данной цитате понимается как само бытие, а не в гносеологическом смысле. И ведь действительно, служение без истины невообразимо, как и то, что не существует истины, если человек не отдаёт этой истине всего себя.

Если же обращаться к Хайдеггеру, то он говорит об этом так: «Трагедии Софокла, если вообще подобное сравнение допустимо, с большей близостью к истокам хранят «этос» в своем поэтическом слове, чем лекции Аристотеля по «этике». Одно изречение Гераклита, состоящее только из трех слов, говорит нечто настолько простое, что из него непосредственно выходит на свет существо этоса» [30, с. 215].

Сама этика возможна лишь как «местопребывание» при истине, а именно «несокрытой сокренности бытия» [30, с. 216]. Находясь в обыденном существовании, человек не видит изумительного в обычных вещах, окружающих его. В таких условиях, человеческий ум не видит ничего необычного в своём существовании в этом мире, и ведёт себя обыденно, безынициативно относительно своего бытия.

В своей работе «Письмо о гуманизме» Хайдеггер пишет: «Существеннее всякого установливания правил, чтобы человек нашелся в истине бытия как своем местопребывании. Лишь пребыванием в этой местности дается опыт надежной уместности поведения» [30, с. 218]. Из этого можно сделать вывод о том, что истинным долгом человека, является нахождение, пребывание в изначальной открытости сущего, для того, чтобы слушая бытие, человеческая мысль соответствовала бытию.

По Хайдеггеру высшим законом поведения человека, его предназначением является послушность бытию. Правилom и законом для людей должны стать предназначения, которые идут из самого бытия, поскольку человек экзистируя в этом бытии, послушен только ему.

Но из этого следует мысль о том, что нашим выбором и действиями управляет бытие, которое в свою очередь влияет на человеческую мысль. Если соглашаться с этим утверждением, то тогда получается что те законы, нормы морали, общественные устои, есть не что иное, как человеческие поделки, неподлинны бытию. Хайдеггер не до конца отказывается от таких идей, в этом случае он отказывается от самих оснований любых правил и устоев, если быть точным от человека как морального субъекта.

При этом неважно, как понимается субъект морали, как того кто совершает тот или иной поступок, как практический разум, или как некую волю. Важным здесь является отношение этого субъекта к миру, чтобы, по Хайдеггеру, вернуться к изначальному бытию. «Истинствование» как выход на простор мира, выводит в более изначальное пространство, где уже нет знакомых ориентиров и никакие моральные нормы, усвоенные и принятые самим человеком, не имеют силы» [3].

В «истинствовании» размывается та грань, между человеком, который вопрошает об истине бытия, и той самой истиной, к которой человек обращается. В этом отношении человек не просто находится в просвете бытия, а сам же становится этим просветом. Другими словами человек растворяется в мире, сливается с ним. В таком случае, человек теряет отчуждённость, отстранённость от мира, или как говорит А.В. Ахутин, другой российский философ: ««мы освобождаем себя от способности судить то, что стало бытийно своим (тем более - нашим)» [2, с. 549-550].

Работая ректором во Фрайбурге, на одном из собраний Хайдеггер сказал: «Отдельный человек, на каком бы месте он не находился, не значит ничего. Судьба нашего народа в его государстве значит все» [19, с. 366]. Здесь Хайдеггер имеет в виду, что история бытия, которая так или иначе найдёт отражение в истории того или иного народа, требует непосредственного участия самого человека в сотворении этой истории. Здесь же, та человеческая

экзистенция, о которой мы говорили выше, а именно решимость человека перед осознанием собственного вот-бытия, растворяется в экзистенции общего исторического события.

Что же касается идентичности человека в сфере времени, то Хайдеггер кардинально переосмысливает эту идею. При рассмотрении, Хайдеггер пользуется двумя идеями С. Кьеркегора, первая это понимание экзистенции как возможности, а вторая это определение экзистенции из полноты времени. По словам Кьеркегора, исключая человека, экзистенция сущего определяется природой этого сущего и мыслится как категория действительности. Характеристикой человеческого существования является его несамостоятельность и с точки зрения действительности, случайностью, и предстаёт перед нами, как становящаяся возможность.

Исходя из этого, собственная осмысленность человека, как существа сверхприродного, обретает новые перспективы. По словам Кьеркегора, полнота возможности, определяется полнотой времени. Как религиозного мыслителя, Кьеркегора интересует другое понимание бытия человека, а именно в вере, так как полнота времени у него раскрывается через событие Христа, то есть в эсхатологической перспективе присоединиться к свободе Бога, которая в свою очередь необходимым образом определяет судьбу мира.

Хайдеггер, обращаясь к Кьеркегору, в предпоследнем параграфе «Бытия и времени» пользуется тезисом Гегеля о том, что время есть само понятие. Для Хайдеггера время является определённым способом мыслить бытие, и этот способ составляет с бытием одно событие, благодаря которому происходит процесс включения человека в событийность бытия. «Поскольку бытие и время имеют место в событии, этому последнему принадлежит та особенность, что им человек как тот, кто внимает бытию, выстаивая в собственном времени, вынесен в свое собственное существо. Так сбывающийся, человек принадлежит к событию» [26, с. 405].

Таким образом, при рассмотрении бытия через призму времени мы совершаем шаг в сторону другой альтернативы, если время не есть нечто временное, то получается что время это сечение внутри сущего, некое разделение, в одном случае бытие будет иметь значение, а в другом случае сущее будет к нему безразличным. Поэтому Хайдеггер при рассмотрении вопросов касающихся бытия человека в мире вводит такое понятие как вот-бытие.

Как отмечает Хайдеггер, проблема состоит в том, что метафизикой и наукой уже описаны варианты сущности человека, которые не имеют отношения к бытию, но определяют существования в мире его опыта. Благодаря этому, Хайдеггер исследует донаучные формы человеческого существования по включенности человека во временной ход истории мира.

Хайдеггер отказывается от традиционного понимания человека как Декартовского «мыслящего Я», и «рационального животного», так как он считает, что такое понимание человека, разделяет его между духом и природой. Это в свою очередь потребует онтологического прояснения, так как по отношению к человеку, научное знание не является нейтральным, так как оно создано человеком, и, соответственно принадлежит его жизненному миру, а не объективной реальности. Хайдеггер восстанавливает целостность существования человека определяя его как бытие-в-мире, сознание человека является деятельным и intersubъективным и изначально включённым в социальный и исторический контекст.

Хайдеггер называет эту включённость заботой, которая является первичной по отношению к миру, который дан человеку не как наличное, а скорее, как совокупность инструментов, средств, с уже определёнными правилами обращения. В отличие от природного мира Декарта, где окружающий мир может вполне существовать без человека, человеческий

«подручный» мир является публичным, коллективным миром, поскольку он существует только вместе с людьми.

Исходя из этого, человек является вовлечённым, погружённым в дела этого мира, который является общим для других людей, а не отстранённо наблюдает за ним со стороны. Природному миру наличных объектов противостоит человеческий мир подручных вещей.

Такой метод Хайдеггера, проясняющий сущность окружающих человека вещей, основывается на феноменологическом подходе, который предписывает видение вещей такими, какими они есть, не используя при этом поспешные суждения и оценки. Предоставить самим вещам раскрывать собственный смысл и показывать себя.

В этом плане, научный подход, теоретической интерпретацией опыта заменяет опыт непосредственного восприятия вещей, что в свою очередь лишает человека его привычного мира. Хайдеггер считает это недопустимым, поскольку метафизический подход допускает независимость существования мышления от мира. В свою очередь подход Хайдеггера предполагает вовлечённость в мир человеческого ума, поскольку отделение сознания от мира невозможно.

Это единство Хайдеггер и называет *Dasein* или вот-бытием. По отношению к собственному существованию, понимающее поведение служит определяющим фактором вот-бытия. Если поведение человека в обыденном представлении определяется так или иначе, то в феноменологическом аспекте поведение человека понимается в его взаимодействии с чем-либо и его отношении к нему. Исходя из этого, за своё бытие в мире человек может брать ответственность.

Для Хайдеггера это и является главной особенностью различия философии и науки, поскольку наука обращается к окружающему нас миру

объектов, с необходимостью установления связей между ними, а эти связи являются внешними по отношению к человеку познающему их. Касательно философии, Хайдеггер говорил: «философия пытается выяснить возможности человеческого бытия, пределы человеческих компетенций, нарушив которые человек рискует впасть в заблуждение и подвергнуться опасности основы своего бытия» [18, с. 132].

Если говорить о таком понятии как смерть, то в философском и научном понимании, оно наделяется различными смыслами, научное значение смерти несопоставимо с её философской интерпретацией.

Что же касается существования, Хайдеггер утверждает: «существование чего-либо представляет собой то, на основании чего оно является той вещью, которой оно является». Этим он говорит, что любая существующая вещь определяется своим отношением к другим вещам, а не ограничивается только физической составляющей.

В отношении человека сущность предстаёт в неопределённом виде, потому что через отношение к собственному бытию определяется человеческое существование, в этом и заключается проблематичность его существования, так как из этого вытекает две возможности, а именно быть самим собой или таковым не являться.

Основным понятием для характеристики вот-бытия Хайдеггера, является никем и ничем не принуждённое бытие человека, за которое он несёт ответственность. Настоящим и подлинным наше существование становится тогда, когда мы берём ответственность за своё бытие. Но при всём при этом большая часть людей боятся такой ответственности, и отдают свою жизнь в руки общества и живут так же как все.

При всём при этом, даже после передачи права решения своей дальнейшей жизни в руки других людей, у человека остаётся ответственность

за своё существование, поскольку как мы упоминали выше, человек обречён быть свободным. Хайдеггер утверждает, что человек в своих действиях ограничен условиями своего бытия. Вот-бытие не освобождает человека от ответственности, ограничивая его свободу связью с другими сущностями в мире. Благодаря этому бытие человека является бытием-в-мире и человек в этом смысле не является свободным.

В связи с этим, Хайдеггер истолковывает понятие заброшенности, как предназначение, которое человек не всегда и сразу может осознать. Заброшенность являет себя в настроенности, предрасположенности человека, включая его в социум, язык, профессию и т.д. Настроение не является полностью субъективным, потому что настроением человек не всегда способен управлять, и поэтому оно может поместить человека в совершенно случайную ситуацию, захватив и подчинив его. Но настроение так же и не полностью объективно, так как возникает внутри, и не связано с теми обстоятельствами, которые его вызывают. Бытие-в-мире неотделимо от бытия человека.

Страх не приходит извне, а принадлежит изначально бытию-в-мире человека, и меняет наше восприятие действительности. Благодаря страху, в человеке раскрывается подчинённость миру, с обстоятельствами, с которыми человек должен действовать в соответствии, и принимать мир таким, каким он показывается ему. Для понимания своей подчинённости миру, такие эмоции как гнев, радость и равнодушие, могут раскрыть человеку его бытие-в-мире, его заброшенность.

Говоря общими словами, обнаружение себя в тех обстоятельствах, в которых человек оказывается бессилён, и понимания своей невозможности контролировать ситуацию и эмоции, Хайдеггер и называет заброшенностью. Подобно тому, как человек не властен над тем, в какой семье он родится, какой расы и телосложения, так и заброшенность является таким аспектом человеческого бытия, над которой у него нет власти.

Здесь можно провести аналогию с историей, с той культурой, в которой находится человек, и которая предписывает ему образ жизни и набор возможностей. При этом существует возможность для человека изменить свою судьбу, но они также связаны с осознанием своей заброшенности человеком, и зависят от той ситуации, в которой находится человек. Отношение к ситуации как к целому, формируется под воздействием настроения. Если бы не существовало такой особенности, то мир являлся для нас бесконечным числом проявлений и возможностей.

Осознание человеком вот-бытия, то есть присутствия в данный момент в данном месте, и понимание значимости окружающих его вещей, помогает человеку обнаруживать себя в мире. Говоря иначе, человек настраивается определёнными вещами в мире, и в то же время сам настроен на эти вещи благодаря этой самой предрасположенности. Этот аспект помогает человеку взаимодействовать с этими вещами и в то же время делает эти вещи значимыми для него. В свою очередь реализация свободы возникает там, где существует возможность осмысленных действий человека.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итог, всей работы, которую мы провели, можно резюмировать несколько общих положений, которые будут выступать в качестве выводов. Понимание бытия выступает способом человеческого существования. Через нас самих нам открывается бытие. Сам человек, по мнению Хайдеггера должен стать предметом феноменологического истолкования. Вопрошание к миру, с целью познания сокрытости бытия, является основной задачей человека. Принадлежность человека бытию не является односторонней, она выступает в качестве взаимопринадлежности бытия и человека. Поскольку бытие вверено человеку, то второму должно прислушиваться к первому.

Человек является конечным, смертным существом, его бытие включает в себя будущее, настоящее и прошлое, но всегда взгляд человека будет направлен в сторону будущего. Относительно мира, человек на языке своих планов интерпретирует своё бытие, не обладая при этом прочной структурой, но это, в свою очередь и являет его открытость для различных возможностей. Другими словами, человек есть проекция сознательных выборов. Понимание этих выборов исходит из реализации возможностей выполнения этих самых выборов.

Немаловажную роль для Хайдеггера в онтологическом определении играет язык. Для Хайдеггера язык, есть место свершения истины как «несокрытости сущего». Не по своей воле в этом мире оказался человек, и поэтому никогда не покидающее чувство страха сопровождает человека на всём жизненном пути. Именно благодаря страху перед смертью, перед угрозой гибели, перед осознанием конечности своего существования, человек постигает самого себя наиболее глубоко и основательно. По словам Хайдеггера,

осознание нашего «Я», по отношению к собственной самости приводит именно страх перед смертью.

Смерть необходима и не случайна, потому что она предопределена человеку судьбой, и именно поэтому она всегда личностна, и в свою очередь противостоит неподлинному существованию и обезличиванию человека. Человек постигает всю глубину своей неповторимой личности и уникальности только в бытии-к-смерти. Осознавая свою смертность и понимая конечность своего существования, человек открывает свой смысл бытия.

Таким образом, область фундаментальной онтологии Хайдеггер определяет решением проблемы человеческого бытия как экзистенции, присутствия. Поскольку человек существует, а экзистенция присуща только человеку как сущности, то ему открывается вся полнота опыта бытия. Только в человеке как в сущем осуществляется связь его существования и истины бытия.

Что же касается отношения и определения времени к человеческой экзистенции и понимания бытия как вменённого человеку, Хайдеггер различает время Антропное (человеческое, определяющееся через присутствие человека в данный момент времени в данном месте) и Физическое (то, что можно измерить с помощью физических приборов, и что будет общим для всех материальных объектов).

Вслед за Гуссерлем Хайдеггер противопоставляет «расхожему», «физическому» времени, измеряемому с помощью движения небесных светил и физических приборов и понимаемому как «бесконечная, преходящая, необратимая последовательность моментов "теперь"», - изначальную, трансцендентально-субъективную временность - «экстатическую временность существования». Она есть не последовательность моментов, а целостность трех измерений (экстазов) - экзистенциально понятого настоящего, прошлого и будущего.

Касательно свободы Хайдеггер определяет её как познание сокрытости истины «Сущность истины есть свобода». Свобода выбора в зависимости от знания или незнания истины, если мы знаем истину, то мы можем выбирать ясно, может быть подлинно свободным. Субъективное переживание истины делает нас свободными. Наше представление, переживания истины связаны с осознанием, осмыслением того, что нам открыто и того, что в данный момент является сокрытым, недоступным для нас. Мы ощущаем себя свободными, переживаем свободу, когда мы знаем, где мы находимся и как нам правильно поступать, и точно понимаем открытость мира нам.

Свобода в том, что я хочу изменить внутри себя и вовне при осознании себя. Человек свободен там, где и когда он находится. Так же в вот-бытии присутствует набор взаимно обусловленных, связанных между собой возможностей и альтернатив.

Время – последовательность альтернатив, которые определяются нами как поля Свободы, и на следующем шаге этот выбор меняется, какие-то выборы мы делаем, какие-то упускаем. Как только мы осуществляем выбор, происходит изменение в наборе выборов, что-то становится невозможным, но вместе с этим появляются и новые возможности.

И эти возможности, как и выбор, как и сам человек, присутствуют в данном месте в данный момент времени, согласуя внешний объективный мир, с внутренним миром человека, с его чувствами, переживаниями, эмоциями, другими словами бытие связано с человеческим существованием, происходит с человеком и ни с кем больше. Именно бытие это присутствие в настоящем времени.

Академически строго и всесторонне, Хайдеггер анализирует проблему человеческого бытия. Его анализ включает в себя не только осмысление потенциала личности человека и всеобщих условий его существования, но также показывает пути по преодолению кризисной эпохи через развитие

творческого потенциала человека и установления подлинности его существования. Философия Хайдеггера способствует осознанию метафизических оснований негативных тенденций общественного развития и открывает нам возможности по их преодолению, обратившись к духовной сфере.

СПИСОК ИСПОЛЬЗУЕМЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Абдулин А.Р. «Экзистенциально-онтологическое мышление Мартина Хайдеггера». Уфа.: Издательство «Башкирский государственный аграрный университет». 2014. с. 65-77 – URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=24834410>
2. Ахутин А.В. «Поворотные времена. Статьи и наброски». 1975-2003. СПб.: Наука, 2005. 744 с.
3. Бабанов А.В. — «Понятие нигилизма в философии Ницше и Хайдеггера. Этический аспект мышления Хайдеггера». // «Философия и культура». – 2018. – № 12. – С. 1 - 17.
4. Бибихин В.В. Язык философии. М., 2002. С. 250.
5. Водолагин А.В. «Тусклый свет экзистенции (Dasein-анализ в работах Г. Гегеля и М. Хайдеггера)». М.: Издательство «Российская академия наук» 2010. с. 144-151 – URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=13855458>
6. Гайденок П.П. «Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке». – М.: Прогресс-Традиция, 2006. – 464 с.
7. Гуссерль Э. «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая». – М.: Академический проект, 2009, 486 с.
8. Кант и проблема метафизики. Пер. с нем. / Перевод, послесловие О. В. Никифорова. М.: Издательство “ Логос” 1997.

9. Кант И. «Основы метафизики нравственности». / И. Кант; под ред. Асмуса В.Ф., Гулыги А.В., Ойзермана Т.И.) «Классическая философская мысль», 2001. – 1472 с.

10. Коначева С.А. «Истина бытия и исторический опыт божественного в философии позднего Хайдеггера». М.: Издательство «Институт философии Российской академии наук». 2010. с. 173-188 – URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=14568480>

11. Кругликов С.Т. «Время и временность: Августин, Кант, Хайдеггер». Пермь.: Издательство «Пермский национальный исследовательский политехнический университет». 2017. С. 24-29 – URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=28915461>

12. Лукманова Р.Х., Столетов А.И. «Проблема истины в философии Хайдеггера» / «Философия и общество», № 4, октябрь – декабрь 2008. с. 166-174

13. Малкина С.М. «Преодоление метафизики и судьба в философии М. Хайдеггера». Казань.: Издательство «Учёные записки Казанского университета». 2011. с. 66-77

14. Мирошников О.А. «Взаимосвязь познания и свободы в философии М. Хайдеггера». Ялта.: Издательство «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского». 2014. с. 46-52 – URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=23278920>

15. Ненашев М.И. «Мартин Хайдеггер о бытии и сущем» / «Философское образование» № 22, июль – декабрь 2010. с. 3-13

16. Неретина С.С. «Подступы к проблеме времени и процесса (Аристотель и Августин, Хайдеггер и Поппер)». Электронный философский журнал Vox. 2012. с. 1-32 – URL: <https://vox-journal.org/>

17. Пастушкова О.В. «Три лика гуманизма: Хайдеггер, Сартр, Левинас». Воронеж.: Издательство «Воронежский государственный технический университет». 2011. с. 121-124 – URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=17068943>

18. Паткуль А. «Философия как наука и философия как философство в Хайдеггере» / «Софийское философское обозрение», 2014, VIII (2), 127-141.
19. Сафрански Р. «Хайдеггер. Германский мастер и его время». М. 2002. С. 366.
20. Сколяр Ю.Н. «Исследование феномена свободы воли в экзистенциальной философии». Мытищи.: Издательство «Московский государственный университет леса». 2015. с. 163-168 – URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=23487600>
21. Солоненко М.А. «Роль воображения в восприятии времени (по материалам работ Канта и Хайдеггера)». М.: Издательство «Институт философии Российской академии наук». 2013. с. 185-194 – URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=24404592>
22. Трынкин В.В. «Бытие судьбы». – Нижний Новгород: Изд-во «РАСТ-НН» 2012. – 512 с.
23. Фалёв Е.В. «Проблематизация времени в феноменологии Э. Гуссерля и раннего Хайдеггера» / Журнал «Философские науки». М.: «Издательский дом «Гуманитарий». 2014, с. 132-143 – URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=21460300>
24. Фомин А.Л. «Философско-герменевтические стратегии концептуализации времени». М.: ВЕСТН. МОСК. УН-ТА. СЕР.7. ФИЛОСОФИЯ. 2009.№5. с. 45-52
25. Хайдеггер М. «Бытие и время» / М. Хайдеггер; Пер. с нем. В.В. Биbihина. — Харьков: «Фолио», 2003. — 503, [9] с.
26. Хайдеггер М. «Время и бытие» // Хайдеггер М. «Время и бытие: Статьи и выступления». М., 1993.
27. Хайдеггер М. «О существе человеческой свободы. Введение в философию». / М. Хайдеггер; Пер. с нем. А.П. Шурбелёва. – Санкт-Петербург: «Владимир Даль», 2018. – 416 с.
28. Хайдеггер М. «О сущности истины» // М. Хайдеггер. «Разговор на проселочной дороге». М., 1991. С. 8–27.

29. Хайдеггер М. «Основные проблемы феноменологии». – СПб., 2001, с. 310-311. Перевод А.Г. Чернякова.
30. Хайдеггер М. «Письмо о гуманизме» // М. Хайдеггер. «Время и бытие» (статьи и выступления). М.: Республика, 1993. С. 192–221.
31. Черногорцева Г.В. «Сущность человека в философии экзистенциализма: По работам М. Хайдеггера и А. Камю: дис. Кандидат философских наук: 09.00.11 – Социальная философия. Москва. 2001. 150 с.

Министерство науки и высшего образования РФ
Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования
«СИБИРСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
Гуманитарный институт
Кафедра Философии

УТВЕРЖДАЮ
Заведующий кафедрой



/ В.И. Кудашов

« 20 » 06 20 / 19 г.

БАКАЛАВРСКАЯ РАБОТА

47.03.01 Философия

Соотношение концептов «Времени» и «Свободы» в философии М. Хайдеггера.

Руководитель

д-р филос. наук, проф. Грицков Ю.В.

Выпускник

Калинин В.А.

Красноярск 2019