

Книжник О.В.

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

ДАВОССКАЯ ДИСКУССИЯ МЕЖДУ Э. КАССИРЕРОМ И М.ХАЙДЕГГЕРОМ: СИМВОЛИЧЕСКАЯ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ТРАКТОВКИ ПРОБЛЕМЫ БЫТИЯ

В статье автор обращается к одной из самых интересных и напряженных философских дискуссий XX века – встрече Эрнста Кассирера и Мартина Хайдеггера в 1929 году в Давосе – и предпринимает попытку ее философского комментария, анализируя историю, культурный контекст и основания тех философских концепций, которые были презентированы в дискуссии. В тексте использованы ранее не публиковавшиеся материалы из архива Э. Кассирера в Йельском Университете (г. Нью-Хейвен, США).

Критика гегелевской идеалистической метафизики привела к возникновению нескольких конкурирующих программ реформирования философии во второй половине XIX – начале XX века, к числу которых принадлежит и так называемый «*антропологический проект*». Проблема человека как подлинного предмета философской рефлексии в рамках этого проекта выдвигается на первый план, место Абсолютного Духа в качестве субстанции бытия занимает духовное человеческое начало. Тем самым на смену учению о бытии как онтологии рационального (логического) мышления приходят концепции, сосредоточившиеся на специфике человеческого бытия в культуре. «Мир культуры» (или «предметный мир человека»), мир, возникающий вместе с формированием человека и обязанный ему своим существованием, теперь оказывается в фокусе внимания философов. И в результате место прежней онтологии как общего учения о мире занимает «онтология субъективности», важнейшим аспектом которой становится «онтология культуры».

В русле этой широкой программы, «антропологического проекта», развертывались философские поиски двух выдающихся современников – Эрнста Кассирера (1874–1945) и Мартина Хайдеггера (1889–1976), – волею судеб ставших главными участниками одной из самых интересных и напряженных философских дискуссий XX века. Эта встреча философов в швейцарском Давосе в марте-апреле 1929 года, в ходе которой, казалось бы, с предельной ясностью были определены важные точки соприкосновения и немалые различия двух ведущих установок в философии того

периода, когда конкурировали за влияние, с одной стороны, школы, стремившиеся сохранить верность мощной традиции немецкого идеализма, а с другой – набиравшее силу, но далеко еще не определившееся ни структурно, ни организационно философствование нового типа, настроенное весьма критически в отношении этой традиции, она сама все еще нуждается в философском комментарии. Более того, ее ход, вместе с очерченными позициями, обсуждаемыми вопросами и предлагавшимися решениями, представляет собой специальную, и далеко не простую, историко-философскую проблему.

В рамках настоящей статьи мы сконцентрируем внимание на одной из центральных тем, обсуждавшихся во время дискуссии – проблеме бытия, где были предложены и подвергнуты испытанию принципы «фундаментальной онтологии» Хайдеггера и символической концепции мира культуры Кассирера.

Какова исходная позиция Э. Кассирера? Во введении к первому тому своей центральной работы – «Философия символических форм» Кассирер писал: «Философское умозрение начинается с понятия *бытия*. Когда оно конституируется как таковое, когда вопреки многообразию и разнообразию существующего пробуждается осознание единства сущего, впервые возникает специфически философская направленность мирозерцания» [1, с. 10].

Видимо, это значит, что проблема бытия понимается Кассирером как проблема конституирования *понятия бытия*¹. Важно иметь в виду, что теория образования понятий, которая была представлена в его ранней работе «Substanzbegriff und Funktions-

begriff» («Понятие субстанции и понятие функции», Берлин, 1910, в русском переводе более известная под названием «Познание и действительность»), существенно отличается от традиционной концепции отражения, в которой понятие есть «форма отражения мира на рациональной ступени познания» [2, с. 430].

Для Кассирера же «...всякое образование понятий связано с определенной *формой образования ряда*. Мы говорим, что некоторое чувственное многообразие *логически* постигнуто и упорядочено, когда члены его не находятся друг подле друга без всяких взаимных отношений, но вытекают и располагаются в необходимом порядке согласно некоторому *творческому основному отношению* (курсив мой. – О.К.) из одного определенного начального члена» [3, с. 22]. Нагляднее всего способность понятия к рядообразованию может быть продемонстрирована на примере математической функции, которая не просто упорядочивает некоторое числовое множество в ряд членов, порядок и связь которых задается определенным отношением, неизменным для этого ряда. Функция «задает» каждый новый член этого ряда, оказываясь таким образом *порождающим «законом ряда»*. В этом смысле понятие, в основе которого лежит «творческое» (генерирующее) «основное отношение», находится в том же отношении к своему содержанию, что и функция к каждому члену ряда: понятие «задает» свое содержание, или, говоря языком неокантианцев, мысль конституирует свой предмет. «Мы познаем не «предметы» – это означало бы, что они раньше и независимо *определены* и даны как *предметы*, – а

предметно», – пишет Кассирер в «Познании и действительности» [3, с. 348].

По мнению большинства исследователей творчества Кассирера, его переход от «рода»² к «ряду», устанавливающему особый тип связи единичного и всеобщего, тип, впоследствии составивший основу его учения о *символе* (символическом понятии), был определен не только ранними занятиями философа историей науки, и в частности математикой, но также и глубоким интересом к естественнонаучным штудиям Иоганна Вольфганга Гете (1749–1832), который говорил о «ряде» применительно к морфологическому ряду в живой природе («Опыт о метаморфозе растений», 1790).

В своих работах Кассирер неоднократно подвергал критике онтологию в том виде, в котором она существовала в традиционной метафизике и присутствовала в современной ему «метафизике жизни»³. «Стремлением онтологии, начиная уже с первых ее обоснований, было замещение проблемы смысла (значения. – О.К.) проблемой чистого бытия. Бытие (в подобного рода онтологии. – О.К.) представляет собой тот фундамент, на который должен опираться всякий смысл», – писал Кассирер в третьем томе «Философии символических форм», что весьма похоже на то, что говорил в Давосе⁴ Хайдеггер. «Здесь мы имеем дело прежде всего с двумя определениями, задающими всю метафизическую проблематику, – определениями в понятиях вещи и причины. Все прочие отношения в конечном счете подпадают под категории вещи и причины, и из них эти отношения формально выводятся» [4, с. 82].

¹ Такая постановка проблемы, а именно «выведение бытия за скобки», отражает общее стремление неокантианцев очистить гносеологические вопросы от всяких «примесей онтологии» и восходит к Канту, который, в «Критике чистого разума» в частности, писал: «Ясно, что бытие не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении» (И. Кант. Критика чистого разума // Сочинения. В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 521).

² Согласно традиционной теории образования понятий, сформулированной Аристотелем, понятие есть результат абстракции, в процессе которой происходит отвлечение от частного содержания понятий и выделение общего; понятие как обозначение «рода».

³ Кассирер использует термин «философия жизни» [Lebens-philosophie] в более широком, нежели традиционно, смысле, включая сюда практически всю современную ему идеалистическую философию от Шопенгауэра, Кьеркегора и Ницше до Хайдеггера.

⁴ В Давосе Хайдеггер озвучил центральную проблему своего философского поиска следующим образом: «Выявляется, что само бытие многообразно расщеплено и что центральная проблема состоит в том, чтобы обрести почву (ср. «фундамент» у Кассирера. – О.К.), для того чтобы из идеи (смысла) бытия понять внутреннее многообразие способов бытия» (Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger // Heidegger M. Gesamtausgabe. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975-2005. Bd. 3. 1991. S. 295).

Именно с этой тенденцией метафизики к «субстанциализации» бытия (метафизика традиционно членит единую систему опытного знания на мышление и бытие, «субъект» и «объект», «дух» и «жизнь», представляя их как противостоящие друг другу субстанции) и к сведению всего многообразия отношений к каузальным не может согласиться Кассирер. С его точки зрения, причинные отношения не исчерпывают всего многообразия отношений и, более того, сами базируются на более фундаментальном, «основном отношении» [Grundverhältnis], каковым является «символическое отношение» [symbolische Relation]. «Ни связь простых «ассоциаций», ни внешне еще более точная и строгая связь силлогизма не оказываются достаточно сильными, чтобы конституировать ту особую область скрепления, что дана нам в отношении представления к предмету. Скорее, мы имеем дело здесь с иным фундаментальным отношением, которое, будучи чисто *символическим*, принадлежит совсем иному уровню, отличному от всех отношений между эмпирически реальными объектами или принадлежащими действительности вещами» [4, с. 182].

«Символическое отношение» лежит вне зоны действия «закона достаточного основания», которому подчинены все отношения в «мире вещей». Скорее оказывается, что сам этот закон впервые может быть сформулирован благодаря особому типу связи чувственно воспринимаемого знака с его идеальным значением, которому Кассирер дает имя «символическое отношение» и которому нет аналогий в «мире вещей»: «Отношение «явления» к душевному содержанию, в нем выраженному, отношение слова к смыслу, этим словом представленному, наконец, отношение сколько угодно абстрактного «знака» к значению, на которое знак указывает, – все это не имеет себе аналога в том, как вещи соотносятся в пространстве, а события следуют друг за другом во времени. Специфический смысл такого отношения содержится в них самих, его не прояснить с помощью аналогий, взятых из мира, ибо сам мир становится «возможным» лишь благодаря этому смыслу» [4, с. 87].

Кроме того, для Кассирера, в той мере, в какой он был неокантианцем, важную роль

играет кантовская критика «онтологического аргумента» и следующий из этой критики вывод о том, что вопрос о бытии самом по себе не имеет смысла вне сферы действительного или возможного опыта. Озвучивая в Давосе сущность кантовского переворота в вопросе о бытии, Кассирер отмечает, что «вопросу об определенности (о смысловом определении, Bestimmtheit. – О.К.) предметов предшествует вопрос о бытийной конституции (Seinskonstitution) предметности вообще». «Новое, что, как мне кажется, заключается в этом перевороте (имеется в виду кантовский переворот. – О.К.), – это, что теперь существует не единственная из таких структур бытия, но то, что у нас есть совершенно разные структуры бытия. Каждая новая структура бытия имеет свои новые априорные предпосылки» [5, S. 294].

Этот вывод позволяет Кассиреру говорить о равноценных по своему онтологическому статусу структурах бытия, представляемых каждой из символических форм. Таким образом, признавая необходимость онтологии для любой философской системы, Кассирер отрицает возможность объяснения и описания абсолютного бытия в смысле реальности субстанции. Вопрос о структуре самого бытия Кассирер вслед за Кантом трансформирует в вопрос об априорных условиях полагания любой структуры бытия.

По мнению Джона Майкла Кройса, немецко-американского исследователя творчества Э. Кассирера, философ не развивает онтологию в традиционном смысле: «Кассирер преодолевает границы эпистемологических построений неокантианства, но не путем развития онтологии. Так же, как он трансформировал трансцендентальную философию как теорию познания в теорию миропонимания [Weltverstehen] и смысла (meaning), таким же образом он реинтерпретирует проблему бытия и метафизики, основываясь на проблеме смысла» [6, p. 63].

Кассирера, по мнению Кройса, не столько волнует традиционный для метафизики вопрос о смысле бытия, сколько вопрос о том, что делает возможным осмысление бытия (в тройном понимании категории «смысл»/«значение» – экспрессивно пережи-

вать, образно представлять и теоретически постигать). И в самом деле: «Любое бытие уловимо лишь посредством смысла и доступно через смысл», – пишет Кассирер в «Философии символических форм» [4, с. 244]. В этой связи можно говорить о том, что в кассиреровской интерпретации проблема бытия смещается из области онтологии (теории бытия) в область семантики (смысла понятия бытия), где главным «действующим лицом» выступает смысл (значение). Дж. Кройс идет дальше в своем предположении, утверждая, что «вместо фундаментальной онтологии Кассирер развивает фундаментальную семиологию» [7, р. 250].

А для Хайдеггера проблема бытия в «Бытии и времени» выступает как проблема постановки вопроса о бытии: проблемой становится сама возможность спрашиваемости бытийного вопроса. Прежде чем ответить на вопрос «Что есть бытие?», то есть предпринять попытку определения понятия бытия, мы должны ответить на вопрос «Как возможно говорить о бытии?», ибо бытие, по мнению Хайдеггера, коренным образом отличается от сущего, о котором мы привыкли рассуждать на языке логики Аристотеля, составляющем основу языка всей предшествующей философии. Язык, на котором определяется и описывается сущее, оказывается в принципе непригоден для выражения бытийной проблематики. Таким образом, проблема бытия трансформируется Хайдеггером в проблему выражения бытия в языке.

Ответ на вопрос «Как возможно говорить о бытии?» зависит от способа интерпретации самого вопроса, от понимания исследовательской задачи. В этой точке рассуждения возможно возникновение нескольких парадигм, в рамках которых может быть дан ответ на поставленный вопрос. Тот путь, которым шел Кассирер, – это поиск условий возможности языка, говорящего о бытии, создание «трансцендентальной теории смысла», в фокусе которой проблема понимания. Но был и другой путь – отказ от самой возможности выражения бытия в языке. Вспом-

ним Л. Витгенштейна и его наиболее часто цитируемый афоризм: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать» [8, с. 73]. Смысл бытия, даже понятый и постигнутый, не может быть высказан, выражен в языке.

Хайдеггер выбирает третий путь – путь построения нового философского языка, на котором может быть задан бытийный вопрос. Взяв за основу язык поэзии Гельдерлина, одного из самых «причудливых» представителей этого цеха, Хайдеггер продолжает исследование структуры вопроса о бытии и приходит к выводу, что «разработка бытийного вопроса значит поэтому: высвечивание некоего сущего – спрашивающего – в его бытии. Задавание этого вопроса как модус *бытия* определенно сущего само сущностно определено тем, о чем в нем спрошено, – бытием. Это сущее, которое мы сами всегда суть и которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания, мы терминологически схватываем как *присутствие* (Dasein. – О.К.)» [9, с. 22].

Это сущее, присутствие, Dasein, которым Хайдеггер определяет человеческое существование, обладает безусловным приоритетом перед всем остальным сущим – «этому сущему свойственно, что с его бытием и через него это бытие ему самому разомкнуто» [9, с. 27]. Благодаря такой уникальной ситуации «стояния в просвете бытия», характеризующей бытие Dasein, для Хайдеггера открывается возможность понять само бытие через выявление «бытийной определенности присутствия [Dasein]», то есть специфики человеческого бытия. Желание решить эту задачу приводит его к попыткам построить фундаментальную онтологию (фундаментальную в том смысле, что она должна стать фундаментом для построения любых частных онтологий в рамках отдельных наук). Такая онтология, будучи исследованием структуры бытия сущего, вопрошающего о бытии, каковым является Dasein, предстает как «онтология субъективности».

В своих черновиках, посвященных анализу философского мировоззрения М. Хайдеггера⁵, Кассирер указывал на то, что «он-

⁵ Речь идет, в частности, о рукописи «Geist» und «Leben»: Heidegger» («Дух» и «Жизнь»: Хайдеггер), датированной 1928 годом. См.: Ms 184a. Ernst Cassirer Papers, General Collection, Beinecke Rare Book and Manuscript Library. Box 31, Folder 600. P. 10-13.

тология экзистенции», как он именуется фундаментальную онтологию, выводит «действительность» целиком из бытия Dasein, исключая из рассмотрения феномен «жизни», феномен, имеющий для философской системы самого Кассирера огромное значение⁶. По Хайдеггеру предметность возможна только в соотношении с бытием человека (Dasein). Такая корреляция предметного мира и субъекта дает Кассиреру основание охарактеризовать хайдеггеровскую позицию как «идеализм», сторонником которого был, по собственному признанию, и он сам⁷. Говоря о хайдеггеровском «идеализме», Кассирер заключил это слово в кавычки, и это, как нам представляется, не случайно. Таким способом Кассирер проводил различие между собственным идеализмом, являющимся в своей основе продолжением греко-немецкой идеалистической философской традиции, и «идеализмом» Хайдеггера, настроенным в отношении этой традиции оппозиционно и настаивавшим на радикальной смене философской установки. Тем не менее, это не просто различие в отношении к традиции, как может показаться на первый взгляд. Оно глубже, что явствует из следующего текста:

«Для нас (Кассирер имеет в виду собственную позицию. – *О.К.*) не существует безжизненного, пустого «идеализма», каким он должен казаться Хайдеггеру. Напротив, это «жизнь в идее» [«Leben in der Idee»], которая освобождает от онтологической изолированности (Enge) и скуки (Dumpfheit) Dasein» [10, S. 221].

Между тем представляется, что фигурирование таких понятий, как «жизнь в идее» и «изолированность Dasein», в одном смысловом поле, скорее вызывает больше вопро-

сов, чем создает представление о проводимом здесь различии. Если мы действительно хотим понять, как соотносятся позиции двух философов, перед нами встает серьезная проблема «трансляции» с одного философского языка на другой. В этой связи встает вопрос: возможен ли «перевод» хайдеггеровских терминов в понятийный аппарат философии символических форм в принципе и насколько такой «перевод» может быть адекватен? Этот вопрос закономерно возник и в ходе дискуссии в Давосе и был озвучен одним из участников семинара, голландским философом Хендриком Дж. Посом (1898–1955):

«Филологическая ремарка: Оба господина говорят на абсолютно разных языках. Наша задача заключается в том, чтобы в этих двух языках выделить нечто общее. Кассирер уже предпринял попытку перевода в своем «Пространстве действия» («Aktionsraum»)⁸. Мы должны услышать подтверждение этого перевода от Хайдеггера» [5, S. 287].

На предложение прокомментировать «перевод» его концептов в понятия Кассирера Хайдеггер ответил тогда отрицанием самой возможности такого перевода: «Я полагаю, что то, что я обозначаю (термином. – *О.К.*) Dasein, не может быть переведено ни одним понятием Кассирера. Если говорить о сознании, то это именно то, что было мной отвергнуто. То, что я называю Dasein, в своей сущности не определяется ни тем, что называют духом, ни тем, что именуют жизнью, но то, чем оно определяется, есть изначальное единство и имманентная структура направленности ((соотнесенности [Bezogenheit]. – *О.К.*) человека, которая некоторым образом связана с телом и в привязанности к телу находится в особой связанности [Gebundenheit] с сущим

⁶ «Жизнь», «феномен естественного «возникновения» и «исчезновения»», по мнению Кассирера, есть «базисный феномен», то есть лежащий в основании (в «базисе») всех дальнейших теоретических построений, но для самого теоретического мышления остающийся недостижимым для понятийного выражения и анализа. Факт нашего существования остается за границами трансцендентальной философии, и спрашивать об «условиях его возможности» бессмысленно. Понятый таким образом феномен «жизни» представляет собой развитие гетевского учения о «прафеномене». Более подробно о «базисном феномене «жизни»» как развитии гетевского «прафеномена «жизни»» см.: Кравченко А.А. Логика гуманитарных наук Э. Кассирера. Кассирер и Гете. Москва: Диалог-МГУ, 1999. С. 216-226).

⁷ Определение своему философскому мировоззрению Кассирер дал, в частности, во время давосской дискуссии, заявив, что защищаемые им положения – «это позиция идеализма, которой я (Кассирер. – *О.К.*) всегда придерживался» (Davoser Disputation, S. 287).

⁸ Речь идет об одной из лекций, прочитанной Кассирером в рамках давосского семинара, которая была посвящена обсуждению «жизненного» и «символического» пространства человека. См. о содержании кассиреровских лекций в Давосе в частности: Paetzold H. Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997. S. 89-90.

[Seiende], в котором она пребывает, не в смысле духа, извне созерцающего сущее, но в смысле, что Dasein, заброшенное в сущее, будучи свободным (открытым, frei), совершает прорыв [Einbruch] в сущее, который всегда историчен и, в конечном счете, случаен» [5, S. 289-290]. Таким образом, Хайдеггер настаивает на том, что его концепт Dasein не может и не должен пониматься ни как «сознание», ни как «дух, извне созерцающий сущее» [herabblickenden Geist], но под ним следует понимать бытийную структуру сущего, изначально связанную с ним посредством тела.

Нам представляется, что, мотивируя свой отказ и невозможность выразить бытие человека, понимаемое как Dasein, в терминах «дух», «жизнь» и «сознание» (терминах, употребляемых Кассирером) тем, что в навязываемой ими философской парадигме, воскрешающей дуализм субъекта и объекта, дух мыслится как противостоящий (противоположенный) сущему, Хайдеггер допускает неточность в своей интерпретации данных понятий в философии Кассирера. Очевидно, что на момент дискуссии он еще не был знаком с содержанием третьего тома «Философии символических форм», опубликованного после давосской встречи, где Кассирер посвятил отдельную главу проблеме связи тела и души [4, с. 81-88]. Между тем эта глава одна из ключевых для понимания позиции Кассирера в вопросе о соотношении «духа» и «жизни» и его интерпретации феномена человека как душевно-телесного единства. Здесь же, в Давосе, Хайдеггер интерпретирует кассиреровского субъекта как «чистое сознание» по аналогии с неокантианской трактовкой. В таком случае не удивительно, что уже после прочтения третьего тома, демонстрирующего явное расхождение Кассирера с неокантианством в понимании субъекта, Хайдеггер, намеревавшийся вслед за критическим обзором второго тома

«Философии символических форм»⁹ сделать аналогичную рецензию третьему и сообщивший о своем намерении Кассиреру¹⁰, так никогда и не осуществил задуманное. Как нам кажется, объяснение этому может состоять в том, что представление о Кассирере как неокантианце не могло остаться у Хайдеггера прежним после знакомства с заключительным томом его работы, в котором, по выражению Кройса, Кассирер «настолько далеко отошел от позиции, которую Хайдеггер определял как неокантианскую, что более не мог рассматриваться в этих терминах»¹¹.

Однако не следует забывать, что после выхода «Бытия и времени» (1927) установки самого Хайдеггера тоже изменились. Как отмечают исследователи, в 1929–1930 годах (напомним, что встреча в Давосе состоялась весной 1929 года) Хайдеггер осуществил радикальную переориентацию, которую сам он называет «поворотом». В самом деле, философ отказался от дальнейшего построения онтологии Dasein! Основную цель своего творчества он по-прежнему видит в обнаружении смысла бытия, но в поздний период эти задачи он пытается решать уже не при помощи аналитики конкретного человеческого существования, а опираясь на деструкцию метафизики. Последняя выливается в деструкцию языка метафизики и попытки его преодоления. В позднем творчестве Хайдеггера, отмечают исследователи, тема бытия «приглушается», в то время как тема языка «доминирует». Таким образом, в Давосе мы встречаемся с Хайдеггером, который спорит с неокантианцем, который неокантианцем уже не является, и с Кассирером, который беседует, как ему кажется, с представителем современной метафизики. Однако на тот момент его больше волнуют способы, какими бытие открывается человеку (язык, искусство, мышление), чем структура самого бытия.

⁹ См.: Heidegger M. Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil // Heidegger M. Gesamtausgabe. Frankfurt am Main, 1975-2005. Bd. 3. 1991. S. 255-270. На английском языке см.: Heidegger M. Review of Ernst Cassirer's Mythical Thought // Heidegger M. The Piety of Thinking: essays. Bloomington: Indiana University Press, 1976. P. 32-45.

¹⁰ Свидетельство этому мы находим в биографическом очерке жены философа, Тони Кассирер. В своем письме из Фрайбурга, куда уже после Давоса Кассирер прибыл по приглашению Хайдеггера для чтения лекций, философ пишет, что встретился с Хайдеггером, и тот ему сообщил, что «что он уже давно мучается с рецензией к моему третьему тому, но пока еще не знает, как ему следует подойти к этому делу» (Cassirer T. Mein Leben mit Ernst Cassirer. Hildesheim: Gerstenberg Verlag, 1981. S.184).

¹¹ Krois J. M. Cassirer's Unpublished Critique of Heidegger // Philosophy and Rhetoric. 1983. Vol. 16, №3. P. 152.

Итак, внимательный взгляд на проблему «перевода» понятий одного философа в концепты другого (и, как мы видели, возникающие в результате таких попыток проблемы интерпретации), казалось бы, доказывает правоту Хайдеггера, отвергавшего возможность подобного «перевода» своих терминов на традиционный («кассиреровский») язык немецкой философии¹². Однако исключает ли при этом языковое своеобразие возможность понимания собеседниками друг друга? Познакомившись с текстом протокола и таким образом оказавшись заочно «свидетелями» состоявшейся дискуссии, мы задаемся вопросом: какую оценку следует дать самому этому акту коммуникации между людьми, говорящими на разных языках в рамках одного (философского) дискурса? Должны ли мы признать за этим актом статус диалога, в котором «неизменно достигается понимание, созвучие смыслов»¹³, может быть, возникает новый смысл (как об этом пишет в своих работах М. Бахтин¹⁴)? Или же речь может идти только о *выражении собственного смысла* каждым из участников безотносительно к проблеме его понимания?! Иными словами, на конкретном примере коммуникации (в качестве какового выступает давосская встреча) мы сталкиваемся с той же проблемой (феноменом) понимания, которую Кассирер решал в рамках своей философии? Ответ на наш вопрос, кажется, мы получаем из его уст:

«Каждый говорит на своем языке, и немислимо перевести язык одного в язык другого. И, тем не менее, посредством языка мы друг друга понимаем. Существует что-то наподобие *Языка [die Sprache]*. И что-то подобное единству [возвышающемуся] над бесконечностью различных манер говорить (выражаться) (*Sprechweisen*). Это имеет для меня решающее значение. И именно поэтому я начинаю с объективности символических форм,

потому что здесь непонятное (непостижимое) (*das Unbegreifliche*) заканчивается (исчезает). Язык тому самый явный пример. Мы утверждаем, что здесь мы ступаем на общую почву. Сначала мы утверждаем это как постулат. И, невзирая на все ошибки (заблуждения), мы не будем сомневаться в этом требовании. Это то, что мне хочется назвать *миром объективного духа*. От *Dasein* тянется (прядется) нить, которая посредством такого объективного духа нас вновь связывает с другим *Dasein*. И я уверен, что не существует другого пути от *Dasein* к *Dasein*, кроме как через этот *мир форм* (Курсив мой. – *О.К.*)» [5, с. 293].

Таким образом, Кассирер тоже думает, что адекватный перевод не может быть осуществлен. Но, по его мнению, он и не нужен: даже когда мы говорим на разных языках, мы можем понимать друг друга благодаря тому, что стоим на общей «почве» символизма, обеспечивающего возможность понимания, в силу того, что исходно, в любом чувственном знаке, будь то произведение искусства, слово обиходной речи, научный или философский термин, мы все способны «видеть» его идеальное значение, воспринимать и выражать это единство целостно. Роль «метаязыка», на котором происходит действительное общение-понимание между людьми, играет *мир культуры*, или, как называет его Кассирер, «мир объективного духа». Именно поэтому, считает Кассирер, прежде чем задавать «хайдеггеровский» вопрос о смысле бытия, необходимо исследовать саму возможность (и способность) осмысления вообще.

Оставляя за границами рассмотрения попытки оценить результат этого философского спора в терминах «победа»/«поражение», нам представляется интересным рассмотреть его с *более перспективной* точки зрения – насколько успешной бывает коммуникация, если ее рассматривать как средство

¹² Видимо, неслучайно язык хайдеггероведов, зачастую, не менее сложен и образен, чем язык самого Хайдеггера. Очевидно, говорить о его концептах традиционным языком философии (языком Кассирера) без вынужденного упрощения смысла, заложенного самим Хайдеггером, не представляется возможным.

¹³ На то, что диалог характеризуется «неизбежным достижением понимания, созвучия смыслов» (на основе концепций М. Хайдеггера, Х. Гадамера, Г. Шпета, П. Рикера и других), указывает, в частности, Ю.Д. Артамонова. См.: Диалог // Словарь философских терминов / Научная редакция профессора В.Г. Кузнецова. М.: Инфра-М, 2004. С. 140.

¹⁴ Для Бахтина диалог представляет собой универсальный принцип, «пронизывающий всю человеческую речь и все отношения и проявления человеческой жизни, вообще *все, что имеет смысл и значение* (курсив мой. – *О.К.*)». См.: Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С. 49.

достижения понимания, т. е. (и это главное!) образования «общего поля» смысла в процессе творческой дискуссии. И даже приняв во внимание тот факт, что в данном случае мы имеем дело с письменным источником (протоколом), который не является дословным и аккуратным воспроизведением реплик участников дискуссии, мы считаем, что ответ на вопросы «Можно ли назвать состоявшуюся встречу диалогом?» и «Был ли возможен в принципе диалог между Кассирером и Хайдеггером?» можно искать (и находить), анализируя историю, культурный контекст и основания тех философских концепций, которые были презентированы в дискуссии и репрезентированы в тех документах, которые сохранила история.

Как следует из текста протокола, Кассирер в Давосе был принципиально настроен на диалог: «К чему мы хотим и должны стремиться и чего мы можем достичь, так это того, чтобы каждый, оставаясь на своей точке зрения, при этом видел не только самого себя, но и другого. То, что это возможно, видится мне *в самой идее философского познания*, в идее, которую признает также и Хайдеггер. Я не хочу предпринимать попытку сдвинуть Хайдеггера с его позиции, вынуждать его изменить направление взгляда, я хочу лишь *сделать для себя понятной* его позицию (курсив мой. – О.К.)» [5, S. 292]. Кассирер тоже был готов к диалогу, и, как нам представляется, его неоднократные обращения за разъяснениями к Хайдеггеру – это не «заигрывание» с оппонентом и не простое свидетельство внутренней культуры ведения философского спора, но искренняя попытка добиться понимания в диалоге, создать то самое «общее поле» смысла, о котором было сказано чуть выше. Таким образом, в Давосе Кассирер ищет способы построения диалога, потому что изначально надеялся на его возможность. Эту надежду питала в нем его философская позиция: признание объективного (интерсубъективного) характера познания как деятельности (формы жизни человека) в составе мира куль-

туры. Ибо мир объективного духа, как называет его Кассирер, – это мир форм, а принцип формообразования един для всех «animal symbolicum» («животных, способных создавать символы», как Кассирер именуется человеческий род) – это принцип символического оформления посредством триады символических функций, задающих все многообразие смысловых отношений (форму пространства, времени, числа, причинности и др.). Благодаря этому универсальному принципу возможна *целостная* «символическая Вселенная» как «множество различных бытийных структур», «точек зрения», «форм миропонимания», не исключающих, но взаимодополняющих друг друга. На этой почве для Кассирера возможен *диалог* «разных позиций философствующих людей»¹⁵.

По Хайдеггеру, суть спора сводится к тому, чтобы подчеркнуть различие позиций, так как альтернативой различию была бы «нивелировка», в чем он не видит пользы: «лишь через остроту постановки проблемы достигается ясность» [5, S. 291]. Подобного рода требование Хайдеггер предъявляет и к самой философии, задачу которой он видит в том, чтобы «извлечь человека, попросту использующего продукты духа, из его ленивого и затхлого состояния и вернуть к *суровости его судьбы* (курсив мой. – О.К.)» [5, S. 291].

Хайдеггер говорит, что ставить проблемы нужно путем обострения противоречия: «различение (Unterscheidung) точек зрения есть корень философской работы» [5, S. 296]. Не поэтому ли заключительным утверждением, которым Хайдеггер завершил встречу, является простая (если не сказать – банальная) констатация «разности (различия, Unterschied) философствующих людей при единстве проблематики», которая подвела итог длительной и содержательной дискуссии? Могло ли, в самом деле, так получиться, чтобы именно это *увидели* все участники семинара, после того как три недели были свидетелями беспрецедентного по своей насыщенности¹⁶ общения двух философов?

¹⁵ А это уже слова Хайдеггера!

¹⁶ В Давосе Хайдеггер и Кассирер не только дискутировали в открытом режиме, но также посещали лекции друг друга и ежедневно встречались за обеденным столом. С точки зрения организации давосский семинар был, пожалуй, идеальным местом для всестороннего общения между его участниками.

Как нам кажется, в таком случае (если Хайдеггер прав), «увиденное» и не должно было представлять собой что-то иное, чем *просто последовательность двух монологов* на общую тему, которые были представлены аудитории двумя «философствующими людьми».

Соответствует ли такой вывод общему ходу мысли хайдеггеровской философии? Возможен ли он в принципе в рамках «экзистенциальной онтологии»? Нам представляется, что Хайдеггер дал все основания для подобного вывода, когда, по сути, обрек Dasein на *экзистенциальное одиночество*, ограничив его смысл временностью. «Обострив» главное «противоречие» своего существования – осознав собственную конечность, – Dasein, которое всегда есть соприсутствие с другими, с необходимостью должно вернуться к другим

в новом, подлинном модусе своего существования. Но как, на каких путях возможно такое возвращение, если мира высших смыслов и «вечных ценностей» для Хайдеггера нет? Нам представляется, что если ответ на этот вопрос и существует, то Хайдеггер не делает его очевидным. Именно поэтому трудно говорить об «обществе» или «человечестве» применительно к Dasein. Скорее можно только констатировать, перефразируя самого Хайдеггера, «разницу (Unterschied) экзистирующих Dasein, объединенных общей судьбой «заброшенности» в бытие». Таким образом, на наш взгляд, разница философских установок Кассирера и Хайдеггера нашла свое выражение в ходе и результатах самой дискуссии в Давосе, чья программа открывает новые, более широкие, горизонты – это уже предмет другого исследования.

Список использованной литературы:

1. Кассирер Э. Философия символических форм. М.; СПб.: Университетская книга, 2002. Том 1: Язык.
2. Понятие // Словарь философских терминов / Научная редакция профессора В.Г. Кузнецова. М.: Инфра-М, 2004.
3. Кассирер Э. Познание и действительность. М.: ИТДКГ «Гнозис», 2006.
4. Кассирер Э. Философия символических форм. М.; СПб.: Университетская книга, 2002. Том 3: Феноменология познания.
5. Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger // Heidegger M. Gesamtausgabe. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975-2005. Bd. 3. 1991.
6. Krois J. M. Ernst Cassirer: Symbolic Forms and History. New Haven; London: Yale University Press, 1987.
7. Krois J. M. Why Did Cassirer and Heidegger Not Debate in Davos? // Symbolic Forms and Cultural Studies: Ernst Cassirer's Theory of Culture. New Haven; London: Yale University Press, 2004.
8. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. М., 1994.
9. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Библихина. Харьков: «Фолио», 2003.
10. Cassirer E. Nachgelassene Manuskripte und Texte / herausgegeben von John Michael Krois und Oswald Schwemmer. Bd. 1: Zur Metaphysik der symbolischen Formen. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995.

Статья рекомендована к публикации 28.10.2006