

ФИЛОСОФЫ
ДВАДЦАТОГО
ВЕКА



ФИЛОСОФСКИЕ ТЕТРАДИ

ФИЛОСОФЫ
ДВАДЦАТОГО
ВЕКА

КНИГА ПЕРВАЯ



МОСКВА
ИСКУССТВО XXI ВЕК
2004

УДК 1/14
ББК 87.3
Р 82

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт философии

Научные редакторы:
А.М.РУТКЕВИЧ (ответственный),
И.С. ВДОВИНА

ISBN 5-98051-012-5

© Издательство «Искусство XXI век», 2004
© Макет, художественное оформление
И.В. Балашов, 2004

СОДЕРЖАНИЕ

А.М. Руткевич
ПРЕДИСЛОВИЕ
7

Т.А. Кузьмина
АНРИ БЕРГСОН
11

М.С. Козлова
ЛЮДВИГ ВИТТЕНШТЕЙН
24

А.М. Руткевич
ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ
46

И.А. Михайлов
ВИЛЬГЕЛЬМ ДИЛЬТЕЙ
60

Н.С. Юлина
ДЖОН ДЬЮИ
77

Л.Б.Макеева
РУДОЛЬФ КАРНАП
106

Б.Л. Губман
ЖАК МАРИТЕН
121

Г.М. Тавризян
ГАБРИЭЛЬ МАРСЕЛЬ
135

В.Л. Кошелева

МОРИС МЕРЛО-ПОНТИ

157

И.С.Вдовина

ЭММАНИЮЭЛЬ МУНЬЕ

169

А.Б. Зыкова

ХОСЕ ОРТЕГА-И-ГАССЕТ

183

Н.С. Юлина

КАРЛ ПОППЕР

201

И.С. Вдовина

ПОЛЬ РИКЁР

224

Т.А. Кузьмина

ЖАН-ПОЛЬ САРТР

246

А.М. Руткевич

ЗИГМУНД ФРЕЙД

258

И.А. Михайлов

МАРТИН ХАЙДЕГТЕР

269

М.С. Кошкарян

МИКЕЛЕ ФЕДЕРИКО ШАККА

288

Б.Т. Григорьян

МАКС ШЕЛЕР

308

Б.Т. Григорьян

КАРЛ ЯСПЕРС

327

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

26 сентября 1889 года в городке Месскирх на юге Германии родился один из крупнейших мыслителей в новейшей философии – Мартин Хайдеггер. Отец Мартина был ремесленником и одновременно причетчиком и звонарем церкви св. Мартина в Месскирхе. Родина матери – деревня в Верхней Швабии.

Академическая учеба Хайдеггера началась зимой 1909–10 годов на теологическом факультете университета Фрайбурга. До 1913 года он сначала изучал теологию, затем философию, гуманитарные и естественные науки. Интерес собственно к философии, как неоднократно отмечал сам Хайдеггер¹, пробудило у него знакомство с работой Ф.Брентано «О многозначных значениях сущего у Аристотеля». Тогда же в поле его зрения попадают оба тома «Логических исследований» Э.Гуссерля, антирелятивистский и антипсихологический пафос которых на первых порах вполне гармонирует с изначально теологической ориентацией Хайдеггера. Первые публикации Хайдеггера 1910–11 годов, появившиеся в консервативном католическом журнале «Академик», тоже направлены на опровержение философских течений, угрожавших католицизму своим субъективизмом; главный враг – «индивидуализм», «автономия субъекта». По мнению автора, «строгая, ледяная логика противоречит тонко *чувствующей* современной душе». В диссертации «Учение о суждении в психологизме»² (1913) Хайдеггер в целом следует основной проблематике «Логических исследований» Гуссерля, критикуя психологизм в областях, которые не были рассмотрены Гуссерлем (различные теории суждения). Важным отличием становится то, что

он, Хайдеггер, следуя Г. Риккерт, усматривает в *математической логике* угрозу для логики столь же опасную, как и психологизм (соответственно, традиция, идущая от «Principia Mathematica» Рассела и Уайтхеда, оказывается для него неприемлемой).

Реально-содержательное вовлечение Хайдеггера в феноменологическую традицию происходит поначалу при сохранении им позиций католицизма и средневеково-схоластической философии. Габилитация – «Учение Дунса Скота о категориях и значении» (1915) – проходит под руководством Риккерта¹. «Автор ставит перед собой цель ввести средневековую схоластику в оборот современных ему (в первую очередь феноменологических) дискуссий»². Уже в 1916 году основополагающим требованием учения о категориях становится разграничение различных предметных областей как категориально друг к другу несводимых. Проблема категорий, далее, увязывается с теорией суждения и субъективности, причем в качестве одного из важнейших дополнительных измерений выступает *история*, и это впоследствии разведет пути Гуссерля и Хайдеггера³. Уже на этом этапе вхождение в феноменологию осуществляется под влиянием Гегеля, Дильтея, Шлейермахера и фрайбургской традиции неокантианства (в лице Риккерта). Постепенно отношение к логике у Хайдеггера становится все более дифференцированным. В 1918 году он размышляет о том, в какой мере рационализация и расщепление переживания на его «логические компоненты» является одной из основных тем тогдашней феноменологии⁴. Хайдеггер покушается на одну из незыблемых схем: рациональное – иррациональное, настаивая на ее неадекватности. Оппозиция трансцендентальной субъективности поначалу оформляется через вполне традиционный и «частный» вопрос: в какой мере нечто может стать *предметным*? Вывод 1918 года ограничивается констатацией: в феноменологическую теорию предметности не укладывается *область религиозного*, и нельзя согласиться с проектом региональных онтологий Гус-

серля, уравнивающим сферу религии с другими областями предметности.

В 1919–22 годах Хайдеггер становится ассистентом Гуссерля – последний доволен педагогическими успехами молодого коллеги⁷. Много значат эти годы и для Хайдеггера: если начальный интерес к философии был пробужден толкованием различных значений сущего и следующими затем вопросами – что объединяет все эти значения? что есть бытие? – то феноменология Гуссерля сделала для него невозможными занятия традиционной, «догматической», онтологией. Вопрос о бытии действительно можно считать неизменным и «направляющим» для последующих размышлений Хайдеггера, однако благодаря Гуссерлю развивается он в *трансцендентальной* плоскости – фатальное для последующей рецепции обстоятельство, ибо Хайдеггер не находит понимания и одобрения ни в среде традиционных онтологов, ни в среде следующих за Гуссерлем феноменологов. Последние усматривают в его философии немотивированную замену «сознания» «бытием», и это представляется им тем более сомнительным, что основывается такая онтология на бытии человеческого сущего, *Dasein*.

Вернемся, однако, к истории становления хайдеггеровской концепции. В 1919 году размышления о природе логического – в первую очередь под влиянием ЭЛаска – выходят на новый критический уровень. Если оппозиция «рациональное – иррациональное» в целом сомнительна, то как обстоит дело с природой самого «рационального»? Следует ли его отождествлять с «теоретическим»? Скорее, мы можем согласиться лишь с тем, что философии надлежит быть «изначальной наукой» (*Urwissenschaft*). Это мнение, как кажется, разделяют большинство философов. Но тогда стандарт ее научности так или иначе отличается от идеала научности, характерного для всех остальных наук; философия должна быть как бы над- или предтеоретической.

Все это можно истолковать как конкретизацию и развитие известных требований Гуссерля, заявленных им в «Филосо-

фии как строгой науке»⁸. Да, философии уготована почетная роль в построении фундамента знания в наиболее широком смысле. Но какая наука создаст фундамент для самой философии? Иначе говоря, как мы должны мыслить самообоснование философии-феноменологии? Наиболее серьезной проблемой для феноменологии становится она сама. Этот методологический аспект феноменологии приковывает к себе внимание Хайдеггера в лекциях «Военно-экстренного семестра» (1919), где речь идет о присутствии такой изначальной науки круговом, «циркулярном», характере. В 1919–1920 годах значительную часть лекционного курса «Основные проблемы феноменологии» занимает опять-таки методический вопрос: с чего должно начаться феноменологическое исследование? Имеется ли у него некая «предпочтительная область», и если да, то какая? Хайдеггер не спешит номинировать на эту роль трансцендентально очищенное «сознание», предлагая вместо этого область «более всеохватывающую и изначальную» – «фактическую жизнь». Это заслуживает более подробного разъяснения.

Сталкиваясь со значительными методическими трудностями⁹, Хайдеггер предлагает начать с «ближайшего»¹⁰ – не с того, что предложили бы нам традиционные парадигмы философствования («субъект», «мир», «познание»), а с того, что, так сказать, «лежит на поверхности». Таким непрепарированным, неподвизтым началом являемся мы сами – наша *фактическая* и самая повседневная жизнь, о которой «пока» ничего неизвестно. Первые поверхностные наблюдения, которые можно сделать: эта жизнь всегда протекает в определенном направлении, нечто является для меня важным, значимым. При этом язык описания соответствует уровню, глубине анализа. Для предварительного философского анализа используются слова обыденного языка. Но ведь такие феномены как «наука», «познание», а также весь сложный понятийный аппарат философии возникают не на «пустом месте». Это значит, что надо, далее, показать, как из таких повседневных

практических значимостей и определенного, присущего жизни направления (экспериментальный аналог «интенциональности» Гуссерля), нечто вообще может обособиться, став объектом специального интереса, то есть *предметом, значением*. Так в лекционных курсах 20-х годов подготавливается разрыв с трансцендентальной феноменологией Гуссерля. В ту пору Хайдеггер перерабатывает, помимо этих двух традиций, самый разнообразный мыслительный материал (Платон, Аристотель, Августин, Лютер, Кьеркегор, Ясперс и др.). В его лекциях появляются первые важные прототипы знаменитых экзистенциалов и тем «Бытия и времени»: герменевтичности феноменологии (впервые анонсированной «циркулярностью»), повседневности практического (как мира практических «значимостей»); проблема «бытия» – которая, если следовать философу, представляла для него главный интерес – до тех пор оставалась у Хайдеггера неэксплицированной. Выход на качественно новый уровень анализа происходит в лекциях, посвященных проблеме истории («Феноменология созерцания и выражения», 1920) и религии (курсы 1920–1921 годов).

В 1910–1920-х годах «история» становится знаменем критики трансцендентального, феноменологического и вообще идеализма со стороны молодого поколения философов. Чистое Я, полагали они, возникает за счет подавления историчности (Historizität) и является лишь субъектом «содержательно-теоретических актов», а затем предстает в качестве объекта абстрактного, «теоретического», интереса. Неверно, однако, полагать, что Хайдеггер поддался этим настроениям. Скорее, он, изначально испытывая некоторые сомнения относительно трансцендентальной философии сознания, пытается их методологически проверить. Разбирая основные смыслы, в которых мы употребляем слово «история», Хайдеггер приходит к выводу: историческое прошлое как объект историографии (Historie, Geschichtsforschung) – искусственно созданный объект, имеющий мало общего с тем, как история

вообще участвует в жизни человека. Радикализуя и полемически заостряя свои идеи, он отмечает: «Ситуация истолкования как понимающего усвоения прошлого есть всегда ситуация живого настоящего (*lebendigen Gegenwart*)»¹¹. «Привнесение собственного толкования не только не противоречит смыслу исторического познания, но даже является главным условием для того, чтобы вообще заставить заговорить прошедшее». Поэтому критика истории всегда есть критика современности. Есть ли это «субъективизм» или «волютаризм»? Как быть с объективностью (исторического) знания? Да, от историков требуют рассказать, что происходило «в действительности». Это – уровень фактических событий, поддающихся проверке и объективному отображению. Но традиционный историографический подход не следует считать единственным и абсолютным, поскольку в его рамках остается без ответа главный вопрос: что же именно следует называть историей? Очевидно, что «историей» не может быть сумма всех происшедших или зарегистрированных на Земле событий. А как только мы начинаем размышлять о критериях отбора исторических событий, с неизбежностью включается трансцендентальный аспект: та самая ситуация «живого настоящего»¹², которое открывает и создает для себя такой феномен, как история. Итак, человек (и, в более широком плане, его «живое настоящее», ситуация, «мир», в котором он живет) формирует историю. Столь же очевидно, что история формирует человека. Этот тезис достаточно тривиален. Но далее необходимо определить специфику этой предметной области (истории), адекватный тип ее изучения. Так, в 20-х годах Хайдеггер приходит к выводу: предметности, которыми человек не «обладает», но которые «*есть*», не могут быть исчерпывающим образом разработаны «теорией», поскольку не сводятся к одному лишь теоретическому уровню. Они более широки, их бытие не исчерпывается бытием теоретического конструкта. Таковы философия, история, наконец, сам человек – именно бытие человека (*Dasein*) определяет природу философии и ис-

тории. Это позволяет обратиться к осмыслению онтологии – смысла связки «есть» (иначе говоря, смысла «бытия»), сделав ее основой всей философской проблематики. В 1926 году смысл бытия становится главной темой основного труда Хайдеггера – «Бытие и время».

В 1923–1928 годах Хайдеггер – экстраординарный профессор в Марбурге. Его исследования охватывают все более объемный исторический пласт философской традиции. Нащупав основы собственной философии, он разворачивает заявленную еще в «Герменевтике фактичности» программу исторической критики, деструкции наиболее влиятельных штампов и клише философского мышления. Откуда берется идеал «объективности», «научности» знания? – Он мотивирован «заботой о подлинности» познания и сохранении его результатов. Таков ответ. Но если именно эта «забота»¹³, а не собственно феноменологическая, оказывается определяющей, то традиционный идеал объективности не может «дать вещам явиться таковыми, каковы они есть», и заводит философию в тупик. Этот ложный путь философии начинается, по мнению Хайдеггера, с Декарта; впрочем, критика Декарта оказывается вполне применимой и к Гуссерлю. Найти пути к трансцендентальной феноменологии Хайдеггер пытается и в последующих лекциях. В «Пролегоменах к истории понятия времени» (1925) они приобретают форму вопроса о «бытии того интенционального сущего», каковым является трансцендентально очищенное сознание Гуссерля.

В «Бытии и времени» (1927) Хайдеггер после более чем десятилетнего перерыва излагает идеи своих исследований в систематической форме. Обращение к категории бытия поначалу формально мотивировано традиционностью и фундаментальностью категориальной пары «бытие–сущее». Всеобщность категории «бытие» создает определенные трудности: этой категории невозможно дать определение в традиционном смысле (через род и видовое отличие); у нас также нет «прямого доступа» к *бытию*: любая онтология есть иссле-

дование *сущего*. Но должны ли мы тогда дать сперва общую типологию сущего? Хайдеггер считает возможным начать со вполне определенного сущего. Таковым является сам спрашивающий, сущее, традиционно именуемое человеком. Соответственно, прояснение смысла бытия лежит через предварительный анализ бытия того сущего, которое и поставило вопрос о бытии. Его Хайдеггер именует *Dasein* – термин, выполняющий, по сути, роль метки, формального указателя: *Dasein* – это всякий раз мы сами (я сам). Такой методологический ход важен, ибо в противном случае – признай мы *Dasein* *понятием* – нам пришлось бы ввести метафизическое предположение о некоей предзаданной «сущности» человека, к которой каждый единичный человек относится как вид к роду. Гуманистический пафос «Бытия и времени» состоит в первую очередь в том, что подобной сущности у *Dasein* заранее нет. В случае такого особого рода сущего, каким является *Dasein*, существование предшествует сущности («сущность» *Dasein* лежит в его экзистенции, то есть человеческому сущему принципиально «есть дело» до (его) бытия). Это значит, что человек формирует свою «сущность» («природу», «личность»¹⁴) в зависимости от того, как он себя выбирает, каким он себя «проектирует» (иначе: видит, замышляет). Но если начинать непредвзятое, недогматическое и постепенное (по Хайдеггеру, феноменологическое) исследование бытия человека, чтобы позже иметь надежду приблизиться, наконец, к решению и самого бытийного вопроса, нам следует сначала найти столь же несомненный пункт анализа *Dasein*, свободный от догматических предпосылок. Хайдеггер использует здесь методический прием, уже опробованный им в «Основных проблемах феноменологии»: начинать рассмотрение нужно с того наиболее обыкновенного, привычного, повседневного модуса, в котором *Dasein* себя показывает, то есть с того факта, что человек прежде всего обнаруживает себя в мире вовлеченным в практические действия с окружающими его предметами. Поскольку же это изначальное обнаружение

себя имеет практический характер, то, что человека окружает, следует скорее назвать инструментом, средством¹⁵. Способ его бытия – «подручное», нахождение «под рукой» в особого рода изначальной пространственности, создаваемой Dasein и предшествующей объективному трехмерному времени-пространству. Инструмент (средство), находящееся в непосредственной близости подручного, нами «тематически» не замечается. Обособленной вещью он становится тогда, когда оказывается непригодным для своей инструментальной функции (например: ломается, теряется). Только в подобных случаях у человека может возникнуть повод для рассуждения об «объективных свойствах» или «качествах» вещей. Точно так же в мире нашей повседневной погруженности в вещи, в заботах и делах мы встречаем некое соразмерное с нами сущее – Mit-sein, Mit-dasein, не наличное, не подручное, но сущее, для которого характерен тот же способ бытия: «бытия-в-мире». Мы можем обнаружить его «естественным» образом, «феноменологически», то есть не привлекая дополнительных положений и тезисов, тех, что не были еще эксплицированы в предшествующем анализе. Так и с феноменом другого человека: на него указывает все тот же взаимосвязанный мир средств (например, изделие указывает на того, кому оно должно быть «скроено по плечу»). В той мере, в какой человек погружен в этот мир, он не является вполне самим собой, его внимание обращено на бытие вещей, а не на бытие себя самого как сущего. Должна существовать, во-первых, возможность увидеть все эти разнообразные феномены человеческого бытия в их целостности, единстве, и, во-вторых, следует предположить возможность Dasein быть «собственным», быть поставленным перед своим бытием как возможностью. Первое обуславливается такой основополагающей структурой Dasein, как «забота» (Sorge, § 41). Забота, которая уже не может быть выведена из каких-либо других феноменов¹⁶. Промежуточными, однако достаточно важными на пути к анализу «собственного» (или «подлинного») бытия человеческого сущего становятся у Хай-

деггера проблемы истины и реальности, понимания, истолкования и речи. В § 44 высказываются аргументы против традиционного понимания истины (как соответствия): для истины необходима первоначальная открытость мира (Хайдеггер опирается на этимологию греческого термина «ἀλήθεια» – «несокрытость»), ибо установление любого «соответствия» или «соглашения» относительно истинного возможно лишь на основе демонстрации чего-либо как истинного. Это «не-что» должно, следовательно, показать себя «как оно есть». Это возможно при условии открытости, конституируемой расположенностью, пониманием и речью. В этом отношении истина есть «только в той мере», в какой есть Dasein, она коренится в определенном модусе его бытия (разомкнутости) и в подлинном смысле должна относиться не к объектам, а к самому Dasein.

Основные темы второго раздела «Бытия и времени» – смерть, собственное (подлинное) существование и время¹⁷. Осознание феномена смерти позволяет человеку перейти от «неподлинного существования», характеризующегося уходом от онтологического вопроса: «Что значит быть?» – к «подлинному»; это – один из первых экзистенциалов, который обнаруживает онтологическое измерение Dasein, а также на более глубоком уровне показывает его целостность и временной характер, обращая нас к нашему собственному существованию, а не к безличному существованию «людей». Поскольку условия и обстоятельства смерти недоступны рефлексии (смерть принципиально невообразима и не может быть понята), важно не что и как человек думает о времени, когда ему предстоит умереть, или о самом событии смерти. Важно, какое значение может иметь смерть для полноты жизни, для бытия человека. Подлинное отношение к этому пределу возможно лишь в «забегании», «заступании вперед» – не в приближении этого предела, но в признании смерти как предельной, наиболее всеохватывающей возможности *бытия* Dasein. (Этот пример отчасти отвечает на одно из наиболее распро-

страненных обвинений в адрес Хайдеггера, будто он подменяет изначально заявленную тему, совершая переориентацию онтологического вопроса на антропологический. Хайдеггер считал это недопустимым: все анализируемые им экзистенциалы должны, в соответствии с его замыслом, служить прояснению вопроса о бытии, а не конкретных форм существования).

Следующие структуры, в наибольшей степени имеющие отношение к уникальности, к «всегда-мосму» характеру существования – «вина» (Schuld) и «совесть» (Gewissen). Онтологический смысл вины – в распознании себя как основы того, чтобы «быть» или «не быть» тем или иным способом, реализовать или отвергнуть открытые Dasein возможности. Это понимание должно проявиться в решимости (Entschlossenheit) их использования. Решимость всегда нацелена на определенную, то есть конечную форму Dasein, в которую мы «заступаем» («забегаем»), предвосхищая ее. Предвосхищающая, «заступающая вперед» решимость есть форма «бытия-к» возможностям человека, поскольку для человека имеется «значимое» будущее. Всегда, когда мы решаемся на что-то, мы осознаем свою конечность (Endlichkeit). Решимость являет нам нашу конечность как «временность» (§ 61). Хайдеггер выделяет три аспекта («экстаза») временности: будущее, настоящее (Gegenwart), прошлое (у Хайдеггера – «свершившееся», Gewesenheit). Поскольку «возможность» более важна для подлинного бытия Dasein, чем действительность, то наиболее важным экстазом оказывается будущее (вторым по важности – прошлое). Понимание времени Хайдеггер основывает на подлинном существовании Dasein, его бытии между рождением и смертью как своими пределами. Поэтому «подлинное» время (темпоральность) конечно. Неподлинное же время бесконечно, ибо за его основу берут нечто иное, нежели Я (Selbst) человека. Dasein может «проектировать» (иначе: понимать, «делать набросок») свои возможности в каждом из трех «экстазов» времени как подлинным, так и неподлинным обра-

зом. Подвижность (*Beweglichkeit*) экзистенции между рождением и смертью есть «свершение» (*Geschehen*), образующее историю (*Geschichte*), а потому выявление структуры свершения заканчивается онтологической интерпретацией историчности (*Geschichtlichkeit*). Историчность – общее обозначение для временности подлинного *Dasein*; по-настоящему «историчным» может быть только *Dasein* и те миры, с которыми соотносится бытие человека. В «подлинном» смысле исторично только то, что имеет значение для будущего *Dasein*, для понимания человеком своих возможностей. Соответственно, проблема истории неподвластна исторической науке, в которой история предстает лишь объектом. Временность подлинного *Dasein* Хайдеггер называет «внутривременностью» (*Innerzeitlichkeit*). Именно в русле «вульгарного» («расхожего», § 78) понимания история предстает как совокупность «внутривременных» событий, однако в действительности история не протекает во времени, но сама является временем.

Проект «Бытия и времени» не был завершен: не были опубликованы 3-й раздел первой части («Время и бытие») и вторая часть, предполагавшая разделы о схематизме Канта, о «*cogito sum*» Декарта и об Аристотеле. Судить о его продолжении можно по лекционному курсу Хайдеггера 1927 года «Основные проблемы феноменологии» и книге «Кант и проблема метафизики» (1929). «Бытие и время» принесло автору, до того прославившемуся в качестве преподавателя, известность мгновенную. Эта публикация стала также формальным основанием для назначения Хайдеггера во Фрайбург (на место Гуссерля и по его рекомендации). Между тем дальнейшей проработки в печатных работах темы «Бытия и времени» не происходит.

Неудовлетворенный собственным решением проблемы, Хайдеггер в 1929–1930 годах осуществляет радикальную переориентацию своего мышления, которую он называет «поворотом» (с тех пор исследователи говорят о «раннем» и «позднем» Хайдеггере). Если в «Бытии и времени» вопрос о смысле бытия во многом построен на активности вопрошаю-

щего сущего (человека), то «поздний» Хайдеггер пытается осмыслить бытие «из самого бытия», выяснить, как реализуется открытость самого бытия. В связи с этим центральными для Хайдеггера в 1930-1960-х годах становятся проблемы: 1. Истины как несокрытости; 2. Языка (прежде всего поэтического) и 3. События (Ereignis) самого бытия. Если ранее он в согласии с Brentano и Husserl считал, что аристотелевское бытие следует понимать как неизменное присутствие (Anwesen), то теперь Хайдеггер истолковывает его прежде всего как открытую возможность, развертывающую саму себя. Именно на этой основе стал возможным новый подход к проблеме языка, произведения искусства, а также к судьбам европейской метафизики. Само слово «бытие» он пишет иначе: старинное «Seyn» вместо «Sein».

В 1933 году Хайдеггер становится ректором Фрайбургского университета. Это обстоятельство, а также отдельные высказывания в пользу режима в его ректорской речи («Самоутверждение немецкого университета», 1933) положили начало непрекращающейся дискуссии о причастности Хайдеггера к национал-социализму (в 1945 оккупационные власти наложили запрет на его преподавательскую деятельность, длившийся до 1951). Хайдеггер объяснял позднее, что в новой политической ситуации он надеялся на духовное обновление немецкого народа. Пережив разочарование, в 1934 году он уходит с поста ректора.

В 1936–1938 годах Хайдеггер работает над своим вторым главным трудом (опубликован только в 1989) – «*К философии*». Разбитый на небольшие главки, по стилю он напоминает афористическую манеру письма Ницше. В этот период Хайдеггер опирается исключительно на немецкий язык: он не употребляет больше не только терминов «онтология», «герменевтика», «интерпретация», «феноменология», но даже и слова «философия» (предпочитая ему термин «мышление»).

Тем большее значение он придает поэтическому слову, которое должно находиться в тесном соседстве с мышлением.

Поэзия обладает принципиальным преимуществом перед своеволием рационально-дискурсивного мышления: она помогает человеку «вернуться» к истоку слов, «изначальному языку» – языку Бытия. Важным соратником Хайдеггера становится поэт Гёльдерлин, творчество которого оказалось в центре размышлений Хайдеггера начиная с середины 30-х годов, что вполне объяснимо, поскольку тема Древней Греции занимает у Гёльдерлина столь же важное место, как к тому времени и у Хайдеггера. У Гёльдерлина Хайдеггер находит, кроме того, благодатную для себя тему «бегства богов» (*Flucht der Götter*), утраты святого, что философ интерпретирует как забвение Бытия. Середина тридцатых годов – для Хайдеггера время написания исключительно историко-философских работ. Следующий блок его историко-философских штудий посвящен Ницше¹⁸.

В 1938–1944 годах интерпретация досократиков становится важной вехой для Хайдеггера как историка философии¹⁹. Укрепляясь в своем критическом отношении к традиции западноевропейской философии, он обращается к самым ее истокам, к «Началу» (подразумевается: «бытие»), как оно понималось древнегреческими мыслителями. Еще более последовательно выступая против всякого «антропологизма», Хайдеггер отмечает: не мысль открывает нечто сущностное, но само сущностное должно быть открыто для мысли; мы можем даже говорить о своего рода «дружбе» с предназначенным-для-мысли, которое не подвластно философу. «Начало не есть нечто от милости мыслителя, с чем тот может поступать тем или иным образом. Наоборот: начало есть то самое, что начинает нечто с мыслителем, поскольку так берет его в оборот, что требует высшего отступления перед бытием»²⁰. Соответственно и «философия» толкуется теперь не как «любовь к мудрости», а как «дружба с тем, что предназначено для-мысли». Эта общая канва интерпретации досократиков обогащена некоторыми оригинальными находками. Так, например, интерпретируя два известных доксографических

анекдота: 1 – об удивленных эфесцах, ожидавших увидеть «мыслителя», а встретивших заурядного человека, греющегося у печи, и 2 – о Гераклите, играющем в шашки в храме Артемиды, – Хайдеггер пытается объединить, связать воедино разрозненные «идеи», приписываемые нами далекому мыслителю. Печь указывает на огонь, повседневное, близкое – но одновременно божественное. Что же до последнего, то богиня Артемида «символизирует» игру (игра в шашки), свет и рост, но одновременно и охоту, непреходящий атрибут которой – лук и стрелы. Лук в свою очередь воплощает в себе единство и борьбу противоположностей... и т. п.

Поздние работы Хайдеггера (1947–1976) посвящены проблемам современной техники и языка и опираются на теорию бытия как недоступного (*unverfügbar*) и безосновного свершения (*Geschehen*), которому человек в его конечности может со-ответствовать (*ent-sprechen*). Как прежде «Герменевтика фактичности» оказалась важным вкладом в критику идеологии, так теперь работы о сущности техники предвосхитили многие наиболее пессимистичные выводы критиков современной цивилизации. Прикладные вопросы имеют второстепенное значение. Главное – в чем заключается природа самой техники? какие процессы произошли и происходят с ней за последние десятилетия европейской истории? насколько они важны для человека? Обнаруживается, что в современной цивилизации возобладало принуждение к «прогрессии», к производству, связанное с принуждением ко все новым потребностям. При этом, во-первых, возводится качественно новый барьер между нами и традицией: все, что «устареваает» и «опережается», вытесняется «все более новым», а вскоре и вовсе не принимается в расчет²¹. Во-вторых, радикально изменяется отношение человека к миру, природе: он видит перед собой даже не предметы, а исключительно «потребительские товары» (уничтожение природы – вторичный феномен этого более фундаментального обстоятельства). Не следует надеяться, что все это – позитивные свидетельства ук-

репления и роста могущества человека, ибо, в-третьих, «как только природа поставлена на то, чтобы отдавать свою энергию, человек в это же самое время ставится на то, чтобы этим произведенным энергиям отвечать и соответствовать...»²². Чем сильнее «побуждение» природы, тем сильнее и побуждение, испытываемое самим человеком. Как это связано с философской традицией и тем более с проблемой бытия? Экспансия техники истолковывается не как «случайность», но как следствие субъективистского поворота философии Нового времени (в первую очередь – Декарта), и, далее, усиливавшейся антропоцентристской парадигмы (Маркс). Если человек становится высшим существом для человека, то бытие для него более – *ничто* (nihil). Это и есть нигилизм в понимании Хайдеггера, и в критике техники он вполне последователен – исходные позиции (неприятие субъективизма и антропологизма) прослеживаются у него начиная от статей в консервативном «Академике». Сущность этого качественно нового уровня техники следует определить как «по-став» (Ge-stell), то есть как совокупность всех способов «поставления» чего-то в качестве материала, продукта, товара.

Мы видим, что отношение Хайдеггера к технике не связано с критикой современной культуры или с антитехнической позицией. Проблема современной техники осмысливается исходя из отношения человека и мира. Встреча человека с вещами, при которой вещи выявляются и «приводятся к языку» (озвучиваются) в их бытии таким образом, что это позволяет им оставаться в тех измерениях, в которых они сами себя показывают, радикально отлична от того способа раскрытия сущего, при котором оно получает свою определенность на основе полезности для человеческого «действия» и которое составляет сущность техники. Однако в той же степени, в какой человек подчинен власти техники, он является и воспринимающим послание (Schickung) бытия: параметры и масштабы нашей жизни не опираются на техническое измерение, но определяются тем, что превосходит нас как людей.

Умер Хайдеггер 26 мая 1976 года во Фрайбурге в Брейзгау. К числу непосредственных учеников Хайдеггера и мыслителей, испытавших его влияние, относятся: Бинсвангер, Больнов, Босс, Бульгман, Финк, Гадамер, Г.Йонас, Ландгребе, Липпс, Лёвит, Маркузе, К.Риттер. Одним из его друзей (а впоследствии оппонентов) был Ясперс. Хайдеггер оказал влияние на французский экзистенциализм (Сартр, Марсель, Камю, Мерло-Понти). С критикой Хайдеггера выступали представители Франкфуртской школы (Хабермас и, в форме памфлетов, Адорно) и аналитической философии (Райл, Карнап). «Примиришь» его с аналитической философией пытался К.О.Апель. Из теологов наибольшее влияние Хайдеггер оказал на Бульгмана и Ранера, из представителей естественнонаучной мысли – на Вайцзеккера.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹См., напр.: *Хайдеггер М.* Мой путь в феноменологию. – В журн.: «Логос». М., 1996, № 6.

²Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Freiburg, 1913.

³Опубликована с некоторыми дополнениями: «Die Kategorien- und Bedeutungslehre Duns Scotus». Frankfurt am Main, 1916. Также в: Frühe Schriften (1912–1916), 1978; Heidegger M. Gesamtausgabe. Frankfurt a. M., 1976. (Далее цитируется как GA с указанием тома и номера страниц).

⁴Die Kategorien- und Bedeutungslehre Duns Scotus. GA 1, S. 401.

⁵Поздние работы Гуссерля, правда, также посвящены проблемам истории и историчности, однако решаются они на совершенно других основаниях.

⁶Из набросков к непрочитанному лекционному курсу о Мейстере Экхарте. См.: GA 60.

⁷«Его лекции почти столь же посещаемы, что и мои», – из письма Гуссерля.

⁸См.: *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. – «Логос». М. 1911.

⁹Наиболее ярко тематизированными, впрочем, еще Г. В. Ф. Геге-

лем, на чью «Науку логики» Хайдеггер и ссылается. Для феноменологии здесь добавляется необходимость мотивированности каждого последующего шага из самой (еще «не развернутой», не приступившей к фактическому исследованию) феноменологии.

¹⁰Двойственность такой «близости» будет затем конкретизирована в «Бытии и времени» (М., 1997, § 5).

¹¹Heidegger M. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation. – Diltheij-Jahrbuch. Bd. 6. Göttingen, 1989, S. 237–238.

¹²Ранее: «разум», «трансцендентальный субъект».

¹³Таким образом, в 1923–1924 гг. философом вводится и тема «заботы» (Sorge), в наиболее зрелой форме представленная в «Бытии и времени».

¹⁴Эти понятия здесь – только в качестве метакатегорий. Хайдеггер старался их избегать.

¹⁵А не «вещью» или «предметом», ибо это уже значительно более сложные и искусственные категории, образованные преимущественно с помощью мыслительной деятельности.

¹⁶Появление «заботы» в этом качестве также не является в «Бытии и времени» случайным: ранее Хайдеггер уже указывал на такие «предварительные» формы заботы, как «озабоченность» (вещами), «заботливость» (по отношению с Mit-Sein).

¹⁷Различение «подлинного» и «неподлинного» – важный момент в философии Хайдеггера. Эти модусы бытия «равнозначальны»: утеря человеком самого себя, своего подлинного существования – не случайность, но постоянно грозящая ему опасность.

¹⁸О нем – сразу несколько циклов лекций. Приведенные в хронологической последовательности, они дают представление о внимании Хайдеггера к Ницше. Зимний семестр 1936–37 гг.: Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst – GA 43. 1985; Лето 1937 г.: Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen – GA 44. 1986; Лето 1938 г.: Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis –

GA 47. 1989; Зимний семестр 1938–39 г.: Nietzsche II. Unzeitgemäße Betrachtung – GA 46; Второй триместр 1940 г.: Nietzsche: Der europäische Nihilismus – GA 48. 1986 (Также в 2-х т.т. изд-ва Günther Neske/Klett-Cotta, Stuttgart и частично в отдельных томах собрания сочинений. См. Nietzsche I (1936–1946) – GA 6.1. 1996; Nietzsche II (1946–1959) – GA 6.2. 1997). Этот цикл завершается запланированной для зимнего семестра 1941–42 г., но не прочитанной лекцией: Nietzsches Metaphysik – GA 50. 1990.

¹⁹Подразумеваются три цикла лекций: об Анаксимандре, Пармениде и Гераклите. См. в: GA 42, 44. См. также: *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге. М., 1991.

²⁰*Heidegger M.* Parmenides – GA 42, S. 3 ff.

²¹Ср.: *Хайдеггер М.* Семинар в Церингене 1973 г. – В кн.: Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Минск, 2001, с. 116.

²²Там же, с. 118.

ФИЛОСОФСКИЕ ТЕТРАДИ



ФИЛОСОФЫ ДВАДЦАТОГО ВЕКА

КНИГА ПЕРВАЯ

Редактор Л.П. Орлова

Организация печатных процессов М.И. Попова

Художественное оформление и макет И.В. Балашов
Художественно-технический редактор И.Э. Орловская

Корректор О.Э. Манько

Подготовка иллюстраций А.Е. Ванин

Компьютерная верстка – издательство «БЕЛЫЙ БЕРЕГ»

Философы двадцатого века. Книга первая. – 2-е изд., переработанное и доп. – М.: Издательство «Искусство XXI век», 2004, 367 с.: илл.

ISBN 5-98051-012-5

В книге дается краткая характеристика воззрений западных мыслителей XX века, основоположников и лидеров ведущих философских направлений: А.Бергсона, Л.Витгенштейна, Э.Гуссерля, В.Дильтея, Д.Дьюи, Р.Карнапа, Ж.Маритена, Г.Марселя, М.Мерло-Понти, Э.Мунье, Х.Ортеги-и-Гассета, К.Поппера, П.Рикера, Ж.-П.Сартра, З.Фрейда, М.Хайдеггера, М.Ф.Шапки, М.Шелера, К.Ясперса.

Для научных работников, аспирантов и студентов, специализирующихся в гуманитарных дисциплинах, а также широкого круга читателей, интересующихся проблемами современной философии и культуры.

ISBN5-98051-012-5



9 785980 510121 >

Подписано в печать 27.02.2004. Формат 84x108/32.
Гарнитура Garamond. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Тираж 2000. Изд. № 11. Заказ 588.

ООО Издательство «Искусство XXI век».
103626 Москва, Б. Черкасский пер., 15-401.
Тел./факс (095) 925-91-78.

Отпечатано в ОАО «Типография «Новости».
105005 Москва, ул. Фр. Энгельса, 46.