

# ГОРИЗОНТЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ



**Раиса АЛЕЙНИК**

доктор философских наук, профессор кафедры философии. Российский химико-технологический университет им. Д.И. Менделеева. 125047, Российская Федерация, Москва, Миусская пл., д. 9; e-mail: raleynik@yandex.ru

## ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ КАК АНТРОПОЛОГИЯ

В статье обсуждаются причины неослабного интереса к философскому наследию М. Хайдеггера и ставится вопрос: было ли его творчество непрерывным и целостным и в какой степени можно интерпретировать его фундаментальную онтологию как антропологию и экзистенциализм.

Причина успеха хайдеггеровской книги «Бытие и время» в её критическом аффекте, выражающем протест против нивелирования всех форм индивидуальной жизни, ощущающегося современниками через рост и развитие индустриального общества с его манипулированием общественным мнением.

Обращается внимание на то, что работа «Бытие и время» осталась незавершённой, а то, что автор успел сделать, можно счесть за экзистенциально истолкованную антропологию. Dasein и изолированный индивид классической традиции, занятый процессом познания, – абсолютные антиподы. Индивидуальная жизнь наполнена заботой о собственном бытии и выражается в страхе – это лейтмотив, позволяющий человеку пристроиться к аналитике времени, – организующем человеческое существование. Человеческое бытие связано с заботой. Смысл бытия в горизонте времени – движение-к-смерти. Смерть – возможность экзистенции, аннигилирующая её. Ощущать подлинную экзистенцию – ощущать в себе страх «бытия-к-смерти». Таким образом, фундаментальная онтология оказалась антропологией. Её терапевтическое воздействие разрабатывали швейцарские психиатры Л. Бинсвангер и М. Босс.

**Ключевые слова:** фундаментальная онтология, антропология, экзистенциализм, аналитика Dasein, бытие-к-смерти, психиатрия, историчность, экзистирование, исток, язычество, национал-социализм

В сентябре 2014 г. исполнилось 125 лет всемирно известному немецкому философу Мартину Хайдеггеру, изменившему вектор развития философии в XX в., и сегодня вокруг его имени ведутся острые дискуссии, начавшиеся в послевоенный период. Они касаются в первую очередь хайдеггеровского политического мышления, соотношения в нём политики и философии. Импульс был задан чилийским философом и журналистом, жившим во Франции, Виктором Фариасом в его книге «Heidegger et la Nazisme. P., 1987», переведённой на другие языки. Его подхватили Ю. Хабермас [22], Х. Отт [27], Р. Мартен [26]. Хабермас и в работах самого последнего времени возвращается к этой теме, настаивая на своей позиции и разворачивая новую аргументацию. Другие исследователи прилагают усилия для частичной или полной реабилитации Хайдеггера, считая, что его вклад в мировую философию превышает его грех политической ангажированности во времена «Третьего рейха», что этот факт нерелевантен внутренней логике его мышления [см.: 1; 6; 7; 8]. Новым толчком к обсуждению темы послужил выход 94–96 томов собрания сочинений М. Хайдеггера в 2014 г. [9, с. 131–162]. Возникает вопрос: можно ли интерпретировать его главное детище «Бытие и время» под углом зрения антропологии и экзистенциализма? Можно ли говорить о целостности и непрерывности его философского пути? Существовали ли в самом раннем и позднем мышлении Хайдеггера коннотации, которые привели его к однозначному выбору политической позиции в 30–40-е гг. XX в.? Какова была эта внутренняя логика?

М. Хайдеггер получил широкую известность после выхода книги «Бытие и время» в 1927 г. Мало сказать, это был триумф философа. Книга на философском языке выразила то, что чувствовали его соотечественники в 20-е гг. XX в.: Германия переживала тяжелейший экономический и политический кризис, вызванный её поражением в Первой мировой войне. Согласно Версальскому мирному договору 1919 г. и Парижской мирной конференции 1919–1920 гг., она возвращала многие территории, включая бывшие свои колонии странам-победительницам, платила репарации, что крайне болезненно сказалось на уровне жизни населения. Безработица, всеобщее недовольство, война всех против всех. Промышленники задыхаются от злобы по поводу зарубежных конкурентов и их демократий. Мелкие промышленники ненавидят промышленных тузов и высокооплачиваемых интеллигентов. Новые поколения, не участвовавшие в войне, но несущие бремя ответственности за страну, накапливают злобу против победителей и ищут внутри и вовне

страны виновных за свое неблагополучие. Неудивительно, что Веймарская республика, с 1919 г. буржуазно-демократическая республика, заменившая полуабсолютистскую монархию, введшая всеобщие выборы и пропорциональное представительство в рейхстаг, прекратила свое существование с установлением фашистской диктатуры в 1933 г.

В идейном плане этот период оказался по-своему плодотворным. Об этом можно судить и по литературе, и по изобразительному искусству, и по философии. Философия неокантианства, будучи официальной академической философией, испытала печать перемен: то, что казалось неизблемым – обновленная кантовская философия второй половины XIX в. – оказалось разрушенным. И то, что Шпенглер предсказал в «Закате Европы», начало сбываться. Крушение немецкого идеализма было подготовлено ницшеанской критикой платонизма и христианства, а также кьеркегоровской критикой философской рефлексии спекулятивного идеализма. Кьеркегор, критиковавший гегелевскую философию, забывшую о человеческом существовании, мог бы, вероятно, за то же самое критиковать и систему сознания в неокантианской методологии, которая делает из философии основание научного знания.

М. Хайдеггер был среди тех, кто критически отнёсся, по выражению Г. Гадамера, к «либеральному культурному смирению» [21, s. 103], господствовавшему тогда на многих кафедрах философии в немецких университетах, включая Фрайбургский, где он вступил в профессорскую должность. Критика происходила в унисон с обновлённой протестантской теологией в Марбурге, и нашла выражение в его «Бытии и времени». Её появление вошло в число потрясений, перенесённых немцами после Первой мировой войны. Гадамер называет появление книги «критическим аффектом, выражающим протест против нивелирования всех индивидуальных форм жизни через рост и развитие индустриального общества с его манипулированием общественным мнением». «Бытие и время» вышла весной 1927 г. в издаваемом Гуссерлем «Ежегоднике по феноменологии и феноменологическим исследованиям». Т. VIII и отдельным оттиском. Первая часть книги называлась «Интерпретация Dasein на временность и экспликация времени как трансцендентального горизонта вопроса о бытии». Вторая часть вышла спустя 25 лет, и её нельзя присоединить без того, чтобы по-новому прочитать первую часть. В последующих изданиях указание на первую часть отсутствует. Русский перевод осуществился спустя 70 лет [18]. Автор привлёк к себе внимание экзистенциальной серьёзностью, с которой заговорил о человеческой загадке смерти, сделав её центром своего философствования. Мир, в котором живут его современники, характеризуется безликостью, чрезмерной болтовней, любопытством, что Хайдеггер назовёт «формами неподлинности» и предложит взамен подлинность Dasein. Всё это служило «паролем иррациональности, особенно исторической

жизни, призывающим Ф. Ницше, А. Бергсона, а также В. Дильтея, великого исторического философа, паролем экзистенции, звучащей из произведений С. Кьеркегора» [22, с. 104].

Хайдеггер взывал в «Бытии и времени» к подлинному выбору своей экзистенции, который разрушил бы мнимый мир образования и культуры. И это был голос не со стороны, а самого прилежного ученика признанной философской школы, руководимой Эдмундом Гуссерлем, готовившим основания философии как строгой науки.

В качестве её Гуссерль видел феноменологию, которая должна была сделать своим предметом самосознание, а не бессознательное. Именно сознание требует изучения, полагал он. Исследовать надо азы собственного восприятия.

Сознание должно проявить себя, не отрываясь от самого бытия. Гуссерль открыл мир интенциональных объектов. Сознание для него – феномен промежуточный; оно не является ни объектом, ни субъектом. Мышление, восприятие – процессы потока сознания, состоящего из мозаичных актов. Открыв поле сознания, Гуссерль стремился привести его в систему и создать фундамент познавательной деятельности. Высшей удостоверяющей инстанцией он сделал трансцендентальное его. Философ исходил из того, что субъект постоянно дан себе в очевидности своего опыта.

Хайдеггер стал возражать Гуссерлю начиная с 1919 г. в своих лекциях, утверждая, что содержание его может изменяться при неизменности её формы. Смысл его возражений сводился к тому, что философия не должна сторониться повседневности, а напротив – вынуждена обратиться к переживаниям этого мира. В работе «Пролегомены к истории понятия времени» 1925 г. Хайдеггер заявляет о своем видении феноменологии: она для него не умозрительная конструкция, а работа выявляющего позволения видеть. Э. Гуссерлю с его девизом: «Назад, к самим вещам!» был брошен оглушительный вызов. Дело в том, что сами вещи оказываются скрытыми, может быть, потому, что забыт основной вопрос философии «Что такое бытие?». И Хайдеггер теперь заново учил задавать этот простой вопрос. Вместо бытовавшего тогда в метафизике вопроса о бесконечном бытии он поставил вопрос о бытии конечном, т. е. человеческом бытии. Этот приоритет человеческого существования перед всяким иным сущим рассматривался им как «фундаментальная онтология». Она должна была показать, как бытие обнаруживается в существовании, в «понимающем себя сущем».

Фундаментальная онтология претендовала на то, чтобы быть основой всех опытных наук. Хайдеггер считал, что для углублённого погружения в философию одних интеллектуальных усилий будет мало, нужен экзистенциальный анализ бытия. Этот анализ не должен быть сведён к исследованию человеческого знания. Ведь знание – лишь один из способов пребывания человека в мире.

Важнейшим должен стать анализ человеческого существования в мире ради прояснения смысла бытия. Этому посвящены два раздела «Бытия и времени». Однако в том месте, где онтологическая постановка вопроса должна была быть развернута, работа обрывается. Вторая часть книги должна была называться «Время и бытие». Но она не была написана тогда, что имело последствия для истории восприятия главного произведения Хайдеггера. На эту незавершённость труда своего бывшего ученика Гуссерль резонно заметит, что Хайдеггер фактически предлагает философскую антропологию, а не онтологию, причём экзистенциалистски истолкованную антропологию.

Но Хайдеггер с этим не соглашается, полагая, что философия, исследующая бытие, должна стать понятной из способа бытия человека. Но «Бытие и время» «может, так или иначе, служить основанием для философской антропологии» [7, с. 373]. Онтологический вопрос о бытии предполагает прояснение вопроса «Что значит – быть?», а он может быть задан только человеком. Такой опыт может быть не застрахован от ложных интерпретаций и должен быть сначала раскрыт. Нужен анализ сущего, которое этот вопрос задаёт. Итак, экзистенциальная аналитика *Dasein* – средство, целью же является разработка вопроса о бытии. Она может быть понята как феноменология. Феноменологический анализ не открывает какого-либо положения вещей, но происходит внутри *Dasein*, позволяя ему понять самого себя. Поэтому он может обозначаться как «герменевтика».

Аналитику *Dasein*, которая осуществляется и трансцендентально, и герменевтически, автор «Бытия и времени» соединяет с экзистенциально-философским мотивом.

Проблема бытия не может быть решена без решения проблемы человека. Этому фундаментальному анализу присутствия (*Dasein*) посвящён первый раздел «Бытия и времени». Хайдеггер использует *Dasein*, противопоставляя его представлению об изолированном субъекте классической традиции, вступающем в процессе познания и опыта во взаимоотношение с вещами.

Человеческое *Dasein* – «бытие-в-мире» – приходит к самосознанию, только исходя из перспективы возможности выбора – быть или не быть самим собой. Оно сталкивается с альтернативой человеческой самости – подлинности и неподлинности, которую невозможно устранить. *Dasein* человека следует познавать, исходя из перспективы горизонта его возможностей, принимая в расчёт его реальное существование. Тот, кто пытается смягчить эту альтернативу, фактически для себя решил: сделал выбор в пользу жизни в модусе «позволить-загнать-себя-туда» (*Dahintreibenlassens*), то есть разрушенности, заброшенности. Это принципиально важный момент.

Как отмечает Ю. Хабермас, «этот мотив ответственности за собственное благо и благополучие, экзистенциально озвученный и заострённый Кьеркегором, Хайдеггер переводит как формулу заботы о соб-

ственном существовании. Dasein, здесь-бытие, – это существование, для которого в его бытии речь идёт о нем самом» [15, с. 156]. Забота о собственном бытии, перерастающая в страх, превращается в лейтмотив, позволяющий непосредственно приступить к анализу временной организации человеческого существования. Смысл самого человеческого существования – заботиться о своем бытии, герменевтически подкрепить собственные экзистенциальные возможности «можно-бытием, максимально принадлежащим себе».

Человек с рождения – онтологическое существо, которому вопрос о бытии экзистенциально навязан. Экзистенциальная аналитика берёт своё начало в глубинных импульсах и побуждениях самой человеческой экзистенции. Хайдеггер называет это онтической укорененностью экзистенциальной аналитики. «Вопрос о бытии поэтому есть не что иное, как радикализация такой тенденции бытия, которая сама существенно принадлежит к Dasein» [17, с. 15]. В центре первого раздела «Бытия и времени» – понятие «мир». (Попутно заметим: он использует это понятие для критики философии сознания.) Мир – не просто скопление наличествующих, счётных и бессчётных, знакомых и незнакомых вещей. Это горизонт, очерчивающий смысл. Внутри этого горизонта существующее ускользает от озабоченного своим бытием Dasein, но и открывается ему. Потому что не субъект выстраивает свои отношения с чем бы то ни было в этом мире, а мир – контекст, благодаря пред-пониманию которого и можно принять существующее.

Обладая доонтологическим пониманием бытия, человек с самого рождения брошен в эти отношения мира, поэтому и занимает привилегированное положение среди всего того, что ещё существует в мире. Как замечает Хабермас, «с точки зрения занятия, работы, вообще жизненно-практического, необъективированного обращения с физическими элементами жизненного мира, Хайдеггер формулирует близкое прагматизму понятие мира – мир есть связь обстоятельств. Такая связь в плане обобщения выводит за сферу доступного и рассматривается как связь отсылки, связь направления» [15, с. 158].

Далее Хайдеггер расширяет свой анализ инструмента «мир»: теперь ему нужно рассмотреть его как мир социальных связей между многими участниками. «Прояснение бытия-в-мире свидетельствует: субъект без мира никогда не полагается» (параграф 25 «Бытия и времени», который назывался «Постановка экзистенциального вопроса о *кто* Dasein»). Коммуникативная практика повседневности нужна автору «Бытия и времени» для того, чтобы реализовать бытие самости в модусе «господства другого» [15, с. 160] – фон, на котором экзистенция, существование (Кьеркегор) в перспективе смерти радикально индивидуализированное существование человека, нуждающегося в благодати, – можно идентифицировать как *кто* Dasein.

Все встречи с другими происходят в контексте *Mitsein* (совместного бытия) и заключённых в нём возможностей встречи. Возможность – «наипервейшая и последняя определённая бытия». Смысл бытия как возможности находится в «расположенности» (*Befindlichkeit*) и в «понимании» (*Seinsverständnis*) как открытости предстоящим возможностям. Возможное – открытая область, в которой можно пребывать, но она содержит в себе неопределённость, ведущую к несобственной ориентации.

Во втором разделе книги «Бытие и время», который называется «Присутствие и временность», разбирается вопрос, как несобственная ориентация может быть преодолена в пользу собственной. Это связано со способностью выносить временность (*Zeitlichkeit*).

Человеческое бытие дано подвижно; оно неустойчиво, связано с заботой, омрачающей его бытие. Конечностью, временностью человеческого присутствия ставится вопрос о смысле бытия в горизонте времени. Здесь он анализирует предвосхищающее движение к смерти (*Vorlaufen zum Tode*).

Человек – держатель места, предназначенного для Ничто. Движение к смерти связано с состоянием ужаса. Ужас, предвосхищение смерти и совесть (*Gewissen*) ведут к открытости (*Erschlossenheit*), делая возможным освобождение из закрытости (*Verschlossenheit*). Смерть – такая возможность бытия, от которой никто не может уклониться. Возможность не быть проясняет все отношения с другими *Dasein*. Смерть – последняя возможность экзистенции, аннигилирующая её. Она безусловна и принадлежит исключительно индивиду. Никто не может умереть за другого. *Dasein* характеризуется способом персонификации смерти. Ощутить в себе этот страх «бытия-к-смерти», взглянуть в лицо собственного Ничто, собственного небытия – значит ощутить подлинную экзистенцию.

Философ тщательно исследует то, что наукой констатировалось как сущее (существующее), *Seiende*. Наличное бытие одного человека, да и всего человечества, должно быть понято через временность. Но сначала это рассматривалось в рамках феноменологии, для которой важнее всего было самопонимание бытия, рассматриваемое как время. «Чудо природы, бессознательно стоящее на границе исторически познаваемого и непознаваемого должно было быть понято как искусство себя в самом себе познающего присутствия», – писал Гадамер [21, s. 107].

Если попытаться подвести итог анализа человеческого существования, предпринятый в «Бытии и времени», то можно засвидетельствовать: фундаментальная онтология оказалась философской антропологией. Хайдеггер был первым в XX в., кто обозначил вектор развития философии как радикальной критики метафизики. «Впервые в истории философии широко и систематически развертывается *трагическая философия бытия*. Эта онтология впервые позволяет связывать на первый

взгляд абстрактные парадоксы, противоречия бытия с трагедиями человеческой истории вообще и истории XX в., в частности пограничных его ситуаций... Никогда столь абстрактное, категориальное философское сочинение не было в такой мере, как «Бытие и время», духовной биографией, а вместе с тем и исповедью автора и его поколения», – отмечает Н.В. Мотрошилова [10, с. 447]. И хотя эта книга не ставила задачу выхода из лабиринта, она оказала огромное терапевтическое воздействие не только на соотечественников автора.

Швейцарский психиатр Л. Бинсвангер, опираясь на экзистенциальную аналитику, создал собственное философско-антропологическое и психиатрическое учение, которое он назвал *Daseinanalyse* – экзистенциальным анализом. Он высоко оценил аналитику человеческого существования, исследующую бытие человека как целого, в противоположность популярной, но недостаточной концепции человека как физико-психическо-духовного единства. Нельзя её производить с помощью суммированного перечисления модусов тела, разума и души, нужен возврат к трансценденции, к бытию-в-мире.

Он отметил значение работы Хайдеггера в том, что тот стремился вернуть человека из картезианского изгнания к его миру, показав, что человеческое бытие в контексте заботы структурирует бытие его мира и познаваемость Я. По мнению Бинсвангера, Хайдеггер совершил новый коперниканский переворот в попытке создать новую онтологию, основанную на постулате, что человек есть по существу бытие-в-мире. Он, подобно Канту, поместил источник смысла внутрь человека. Хайдеггер показал, что «интенциональность сознания имеет основание во временности человеческого существования» [2, с. 183].

Огромную заслугу Хайдеггера Бинсвангер видел в том, что суммирование бытия *Dasein* он берет как *заботу о*, феноменологически исследуя его основные структуры, его состав [2, с. 188]. Позже в книге «Основные формы и познание человеческого существования» (1942) с персоналистских позиций Бинсвангер дополнит хайдеггеровскую аналитику *Dasein*: помимо мира «заброшенности» и «заботы» – мира взаимного опредмечивания – имеется модус «бытия-друг-с-другом», где Я и Ты нераздельны и слиянны. В модусе Мы (*die Wirheit*) иначе структурировано пространство и время. Правда, сам Хайдеггер воспринял такую интерпретацию своего учения без восторга.

Более благосклонно он отнёсся к другому швейцарскому психотерапевту Медарду Боссу, организовавшему Цолликоновские семинары, в которых сам Хайдеггер принимал участие. Босс увидел в книге «Бытие и время» словесное выражение принципиально нового, неслыханного прозрения о человеческом существовании и его мире, которое можно использовать в психиатрии. Он против натуралистического подхода в психиатрии и психотерапии. Врач должен быть думающим: он должен понимать, что отличительной чертой человека является его наперед-вы-



числяемость (*Vorausbereichenbarkeit*). Можно рассматривать психические отклонения в свете основных понятий *Dasein*: нарушено ли у данного человека открытое отношение к миру, умение вынести настоящее, не пытаясь укрыться в прошлое и будущее. Большинство душевных заболеваний – из-за нарушения способности экзистирования. Они – результат того, что человеку не удается акт выступления (*Ausstehen*), само-раскрытия навстречу миру [20].

Протестантский теолог Р. Бультман предложил проект преобразования теологии, названный «демифологизацией новозаветного благовествования» в таких работах, как «Новый завет и мифология» (1942) [3], «Теология Нового Завета» (1948), «Вера и понимание» (1952, 1965). От Хайдеггера он воспринимает концепцию человеческой природы как того, что создаётся в момент выбора, а не чего-то постоянного, статического. Согласно Бультману, это отношение к Богу, проявляющееся в вопросе о Боге, заключённом в человеческом существовании. Человек – это воплощённый вопрос о Боге, в своей сути всегда указывает на Бога. В поисках ответа на этот вопрос человек избирает сам себя как свою возможность. Бультман назвал свой проект теологии «понятийным изложением определённой Богом экзистенции человека». Основой богословской антропологии Бультмана выступает его тезис: «Говорить о Боге – значит говорить о человеке, говорить о человеке – значит говорить о Боге» [12, с. 169]. Новозаветные сказания – не рассказы о реальных событиях, а способ трансляции человеку экзистенциального содержания. Известно, что спустя десятилетие концепция «демифологизации» вызовет резкий отпор экзистенциального философа Карла Ясперса на том основании, что Германия только что пережила страшный опыт войны, которую она сама развязала, и затевать новую реформацию в сфере Библии – дело весьма взрывоопасное.

Но среди критиков Хайдеггера есть и те, кто стремится понять, что содержалось такого в книге «Бытие и время», что позволило ему продуцировать все двенадцать лет существования нацистского режима, при всём том, что философский текст может жить собственной жизнью и не зависеть от своего контекста.

Чтобы понять историю философии, следует всё же учитывать, что она существует в истории и что германские философы в этот период оказались «во внутренней эмиграции», но не все. Хайдеггер был среди тех, кто активно творил в период с 1935–1945 гг., и оказался не единственным философом, который после войны с помощью манипуляций стремился завуалировать свое нацистское прошлое. Нацизм, как известно, ангажировал часть университетских профессоров. Своему политическому ангажементу Хайдеггер придал метафизическое значение, по меткому замечанию его бывшего ученика и друга К. Левита, который в 1933 г. вынужден был покинуть Германию из-за своего «неарийского» происхождения.

Левит описал свою встречу в Риме с Хайдеггером в 1940 г. Он сказал тогда ему, что принадлежность к партии Гитлера укоренена в его философии, на что Хайдеггер без всякого колебания согласился с ним и пояснил, что понятие «историчности» и было основой его политической ангажированности. Хайдеггер ни минуты не сомневался, что национал-социализм – «предначертанный Германии путь, и только следовать по нему придётся достаточно долго» [25, с. 57].

Речь шла о главе V, параграфе 74 «Основоустройство историчности» второго раздела «Бытия и времени». Там говорится: «Собственное бытие к смерти, то есть конечность временности, есть потаённая основа историчности присутствия. Присутствие не впервые лишь становится историчным в возобновлении, но, поскольку как временность оно исторично, оно (Dasein) способно возобновляя взять себя в своей историчности на себя. А для этого оно ещё не нуждается ни в какой историографии. Лежащее в решимости заступающее предание себя *бытийному* *вот* мгновения-ока мы именуем судьбой. В ней основание и исторический путь, под которым мы понимаем события присутствия в событии с другими. Судьбоносный исторический путь может быть в возобновлении отчётливо разомкнут в плане его привязанности к переданному наследию. Возобновление впервые обнажает присутствию его особую историю. Само событие и свойственная ему разомкнутость, соответствующая его освоению, основано экзистенциалом в том, что принадлежащее как временное экстатично закрыто. Историчность – это собственная историчность присутствия. Из укоренённых в будущем феноменов предания и возобновления стало ясно, почему события истории имеют свою весомость в бывшем» [18, с. 386]. «Событие бытия можно познать, только благоговей; изобразить – при помощи нарратива; его нельзя получить и объяснить средствами и приёмами аргументации», – иронически констатирует хайдеггеровскую трактовку историчности Ю. Хабермас [15, с. 162].

В следующей заметной работе «Что такое метафизика?» 1929 г., когда Хайдеггер читает лекцию при вступлении в должность профессора во Фрайбурге, он вопрошает о «ничто» как основном вопросе бытия и сущего. Это свидетельство того, что он чутко уловил гул времени, ухватил дух «обничтовнивания» на рубеже 20–30-х гг. 21 апреля 1933 г. Хайдеггер избирается ректором университета Фрейбурга, 1 мая того же года становится членом национал-социалистической рабочей партии. В статье в студенческой газете в ноябрьском номере 1933 г. он писал: «Немецкий народ как целое выбрал свое будущее. А оно замкнуто на фюрере».

Спустя год, он покидает пост ректора, впоследствии объяснив, что совершенно порвал с режимом наци и решил продолжить свои штудии.

И с середины 30-х годов предстает обновлённый Хайдеггер. В его антропологии человек – уже не местоблюститель для Nichil (Ничто), не господин бытия, а – «пастух бытия» (выражение, которое он использует

в своем «Письме о гуманизме» (1946)) [19, с. 208]. Достоинство человека состоит в том, чтобы быть «позванным самим бытием для охраны его истины». А бытие открывается в языке, в поэтическом языке.

В нескольких докладах он сообщил своем понимании происхождения искусства. Сборник Хайдеггера «*Holzwege*» («Неторные тропы») вышел в 1950 г., но его воздействие началось в середине 30-х гг. Он открывается серией докладов под названием «Исток художественного творения», где резюмируется содержание лекций о Гельдерлине в 1934–1935 гг. Художественное творение автор определяет как «устройство мира» (*Aufstellung aller Welt*) и создание земли (*Herstellung der Erde*). В художественном произведении открываются пути для осуществления целостной взаимосвязи исторической жизни, но вместе с тем указывается на то, во что нельзя проникнуть, что ускользает от схватывания. Раскрывая «спор» «мира» и «земли», искусство демонстрирует, что всякая смысловая связь – не что иное, как борьба с неопределённым, но и взаимопринадлежность смысла и неопределённости. В искусстве реализуется истина как игра «наличия» и «отсутствия», как «несокрытость».

По замечанию Гадамера, эти доклады стали сенсацией. И дело было не только в том, что произведение искусства стало герменевтическим основанием самопонимания человека в его историчности, но и в том, что поэтическая вера у Фридриха Гельдерлина и Стефана Георге, самого видного представителя немецкого символизма, стала пониматься как основание всего поэтического мира. Новой была система понятий, выросшая из этой темы. Речь шла об «истине», о «мире», о «земле». Мир – невоображаемые рамки, добавляемые к сумме всего наличествующего. Мир бытийствует, и в своем бытии он бытийнее всего того осязаемого и внятного, что мы принимаем за близкое себе. «Мир не бывает предметом, он есть та непредметность, которой мы подвластны, доколе круговращения рождения и смерти, благословения и проклятия отторгают нас вовнутрь бытия» [24, с. 45]. Мир, распускаясь, расцветая, выводит на свет всё нерешённое и безмерное и тем разверзает затворённую необходимость меры и решимости.

В.А. Подорога говорит о ландшафтном строении хайдеггеровского мира. Земля есть то, из чего всё происходит, из-за чего всё уходит. Земля противопоставляется понятию мира. Хайдеггер писал: «То, куда возвращается произведение искусства, мы называем землёй. Она понимается в двух смыслах. Земля есть земля, выходящая наружу, и земля, сокрывающаяся, труждающаяся без труда, ни к чему не испытывающая напора. Творение даёт земле быть землёю» [24, с. 29]. Как только разверзается мир, земля вздымается, пронизывая его. Она выявляется как земля – тайна, символ сокровенного, всё держащая на себе, замыкающаяся в свой закон и постепенно затворяющаяся. Мир жаждет её решимости и её меры и даёт сущему выйти в развёрстость её путей. Земля, всё держащая на себе, земля вздымающаяся, тревожится тем, чтоб пребывать в своей замкнутости и всё повернуть своему закону.

Эти представления заимствованы из поэзии Ф. Гельдерлина. Он ставит следующий вопрос: как может быть понятие Dasein, само себя в себе понимающее, которое означает «быть в мире», связано с понятием «земли»? Это понятие человеческого присутствия, понимающее самого себя в себе, не есть самопознание абсолютного духа Гегеля, не есть самопроект. Оно означает, что человек не является господином самому себе, находится «между сущим» и понимает себя так, как себя преднаходит.

Следующий шаг мысли философа – новая трактовка языка. Слово у Хайдеггера принадлежит не сознанию, а бытию. «И нужно изменить наше отношение к языку, овладеть умением вслушиваться в произносимое, неотделимое от умения правильно произносить. Язык оказывается первоэлементом всякой культуры» [13, с. 110]. Мыслящий должен принадлежать языку, если он желает пробиться к внутреннему строению самой вещи. «Язык становится вспомогательным орудием господства над землёй и человеком. С ним гибнет мир вещей, которые он сберегал, удерживал, вопреки всему, и который в нём покоился как в своей основе, в постоянстве местопребывания человека в квадрате четырёх мировых сторон, в ясном могуществе именовательных сил, которые ещё живут в диалектических говорах и старинных словоупотреблениях» (пер. В. Подороги) [13].

Хайдеггер говорит нам устами Гельдерлина, что сущность человека покоится в языке, что мы существуем прежде всего в языке и при языке и в то же время далеки от него, сводим его к означиванию и говорению, а надо понять его целостную, культурно-историческую природу. «Человек – это тот, кто должен свидетельствовать о своей причастности земле. Он – наследник и ученик во всех вещах. А вещи друг с другом сталкиваются и, тем самым, соединяются. Гельдерлин называет это интимностью. Принадлежностью к нему и является сотворение некоего мира – восход, равно как и его закат. Свидетельство принадлежит сущему, свершается через историю. История станет возможной, если человеку дан язык. Язык – некое благо для человека. Но язык и создаёт возможность всякой опасности. Язык дан, чтобы делать открытым и скрывать сущее как таковое», – писал Хайдеггер в работе «Гельдерлин и сущность поэзии». – «Бытие человека основано на языке, но он осуществляется только в речи. Мы есть некая речь. Наше присутствие несёт речь и его единство. Речь – высшее событие нашего присутствия» [27, с. 39]. Тезис о привилегированном положении языка, тем не менее, он не развил и систематически не исследовал.

Хайдеггер оставил память о себе как о мыслителе, идентифицировавшемся с нацистским режимом, что он был его духовной опорой. Но, как известно, после войны он публично не раскаялся, не повинился, и это вызвало широкий резонанс. Ю. Хабермас в статье к 100-летию со дня рождения Хайдеггера объяснил его позицию тем, что этому фило-

софу было присуще «скроенное по собственной мерке миссионерское сознание, с которым было бы несовместимо признание своих ошибок и тем более вины» [16, с. 346].

Ю. Хабермас неоднократно возвращался к теме ответственности немецкого философа за свою деятельность в 1933–1934 гг. В книге «Философский дискурс о модерне» он писал, что лекции, прочитанные в 1935 г., свидетельствуют: Хайдеггер и после 1934 г. продолжал жить в убеждении, что «национал-социалистическая революция – это не просто передача власти в государстве другой партии, достигшей той силы, которая позволяет управлять; эта революция несёт полное преобразование нашего немецкого существования (Dasein)». Он фактически стал отождествлять Dasein с реальностью, с народом, его способность быть – с завоеванием власти, свободу – с волей фюрера. Поэтому между его философией и тогдашними историческими событиями существует внутренняя связь, которую трудно отретушировать [15, с. 168–169].

В своем «Письме о гуманизме» Хайдеггер писал, по сути, о том, что мы должны исключить все представления о справедливости, коренящиеся в христианстве, гуманизме, просвещении, буржуазной и социалистической морали [15, с. 196–197]. Приравнивание этики к онтологии приводит Хайдеггера в 1946 г. к пустому этосу «пристойности»: он наставляет своих современников подстраиваться к судьбе некой высшей силы – некой пока что отсутствующей силы, о которой мы до сих пор не знаем ещё ничего более. Опустошённость темпорализированного «бытия» от всякого морального содержания – за исключением соответствующей ему «крепостной зависимости» – проистекает из теоретико-стратегических решений, благодаря которым возникла концепция истории бытия.

Хайдеггер относит монотеистические предания под названием «онто-теология» к истории метафизики. Тем самым и иудео-христианские предания подпадают у него под критику этой истории. Работа по деструкции побуждается желанием автора возвратиться к архаическим началам, которые должны быть изначальнее, поучительнее, чем Сократ и Моисей / Христос – два истока, которые Кьеркегор высоко ценит и с которыми борется Ницше. Это даёт основание Хайдеггеру говорить о «богах» вместо Бога в единственном числе. Интервью, которое Хайдеггер дал 31 мая 1976 г. журналу «Шпигель», называлось так: «Только *некий* Бог может ещё спасти нас». Как эхо на «последнего человека» Ницше появляется некий «последний Бог». Хайдеггер полагал, что со смертью этого Бога завершились «все теистические предания». В хайдеггеровском «памятовании» о бытии от эгалитарно-индивидуального универсализма, приписываемого монотеистической традиции, не остаётся и следа. Хайдеггер настаивает на фундаменталистических притязаниях своего поиска некой изначальности, которая восходит дальше начал метафизики и эсхатологии. Он впадает в «неоязычество», проявившееся и в том, что в 1930-е гг. он и Ницше воспринимал как неоязычника; в этом качестве тот был тогда в моде.

Трудно не согласиться с точным выводом нашего выдающегося современника: «Я считаю хайдеггеровское чрезвычайно темпераментное “мышление о бытии” выравниванием того эпохального порога в истории сознания, которое Ясперс назвал “осевым временем”. Хайдеггер совершил предательство по отношению к той цезуре, которая по-разному отмечена и пророчески будоражащими словами, возвешёнными с горы Синай, и философским просветительством Сократа» [14, с. 49–50].

Хабермас обращает внимание на тон неполитического почитания Хайдеггера, господствующий сегодня на философских конференциях, ему посвящённых, что он считает абсолютно недопустимым. Он обратил внимание не только на манеру Хайдеггера, выработанную им после войны: немецко-греческие притязания, барский насмешливый тон и элитарные жесты Немногого, который кичится перед многими привилегированным доступом к истине. Им было доказано, что и послевоенный Хайдеггер остался верным своим убеждениям 1933 г. Публикации 2014 г. его дневников, «Черных тетрадей» в 94–96 томах собрания сочинений, которые он вёл всё послевоенное время, не оставляют сомнения в исторической правоте и безошибочности интуиции Юргена Хабермаса. Так называемый культурный антисемитизм М. Хайдеггера оказался ничуть не менее значимым и далеко идущим, чем биологически детерминированный гитлеровский, который он осуждал.

Представляется чрезвычайно важным урок, который он преподнёс нам: перестать благодушествовать, но быть последовательными, принципиальными и ответственными в оценке хайдеггеровского учения, потому что мир, в котором мы живём, оказался слишком хрупок.

## Список литературы

1. *Бибихин В.В.* Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 534 с.
2. *Бинсвангер Л.* Бытие-в-мире. Введение в экзистенциальную психиатрию. М.: КСИ+; СПб.: Ювента, 1999. 299 с.
3. *Бультман Р.* Новый Завет и мифология // Вопросы философии. 1992. № 11. С. 86–114.
4. *Габриель М.* Нацист из засады // Вопросы философии. 2015. № 4. С. 166–169.
5. *Гуревич П.С.* Философское толкование человека. М.-СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. 472 с.
6. *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии. 2-е изд. М.: Академический проект; Альма Матер, 2013. 500 с.
7. *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: философия другого начала. 2-е изд. М.: Академический проект; Альма Матер, 2013. 500 с. с ил.
8. *Михайлов И.А.* Ранний Хайдеггер. Между феноменологией и философией жизни. М.: Прогресс-Традиция, 1999. 284 с.

9. Мотрошилова Н.В. «Чёрные тетради» Мартина Хайдеггера: по следам публикации 94–96 тт. собрания сочинений М. Хайдеггера // Вопросы философии. 2015. № 4. С. 131–162.
10. Мотрошилова Н.В. Драма жизни, идей и грехопадений Мартина Хайдеггера // Мотрошилова Н.В. Работы разных лет. Избранные статьи и эссе. М.: Феноменология-Герменевтика, 2005. С. 425–500.
11. Нанси Ж.-Л. Хайдеггер и мы // Вопросы философии. 2015. № 4. С. 163–165.
12. Никонов К.И. Бульман. Религиоведение. М.: Академический проект, 2006. 1256 с.
13. Подорога В.А. Erectio. Геология языка и философствование Хайдеггера // Философия Хайдеггера и современность / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова. М.: ИФ РАН, 1991. С. 102–120.
14. Хабермас Ю. Ах, Европа. Небольшие политические сочинения. М.: Академический проект, Альма Матер, 2013. 160 с.
15. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2008. 416 с.
16. Хабермас Ю. Хайдеггер: творчество и мировоззрение // Историко-философский ежегодник. М.: ИФ РАН; Наука, 1989. С. 327–352.
17. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Академический проект, 1997. 452 с.
18. Хайдеггер М. Бытие и время. 3-е изд. М.: Академический проект, 2011. 447 с.
19. Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. 448 с.
20. Хайдеггер М. Цолликоновские семинары. Протоколы. Беседы. Письма. Вильнюс: Европейский гуманитарный университет, 2012. 407 с.
21. Gadamer G. Zu Einföhrung. Heidegger M. Der Ursprung des Kunstwerkes. Stuttgart, 1960. S. 102–125.
22. Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, 1986. 449 S.
23. Heidegger M. Die Ursprung des Kunstwerkes. Stuttgart, 1960. 126 S.
24. Heidegger M. Holderlin und das Wesen der Dichtung // Heidegger M. Gesamtaufgabe. Frankfurt/Main: V. Klostermann, 1981. Bd. IV. S. 32–55.
25. Lowitz K. Mein Leben vor und nach 1933. Frankfurt/Main, 1986. 224 S.
26. Marten B. Martin Heidegger und das «Dritte Reich». Ein Kompendium. Darmstadt, 1989. 235 S.
27. Ott H. Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt-N.Y., 1988. 355 S.