
В. И. МЕТЛОВ

МАРКСИСТСКИЕ РЕМИНИСЦЕНЦИИ В ТВОРЧЕСТВЕ М. ХАЙДЕГГЕРА

В статье рассматривается влияние К. Маркса на творчество М. Хайдеггера, основные проблемы, где это влияние выглядит наиболее впечатляющим образом. Отмечается стремление Хайдеггера к продуктивному диалогу с марксизмом. Вместе с тем подчеркивается, что его неприязненное отношение к диалектике исключает аутентичное понимание исторического материализма.

Ключевые слова: диалектика, антиномия, противоречие, метафизика, наука, онтология, техника, историзм, тождество, различие.

Настоящая статья не имеет целью дать детальный сравнительный анализ философского содержания в творчестве К. Маркса и М. Хайдеггера. Она ставит задачей привлечь внимание к теме влияния марксизма на феноменологию Хайдеггера, которое прослеживается в статье на материале, лежащем, по существу, на поверхности.

Колебания интереса к творчеству К. Маркса в современной духовной жизни общества осуществляются, кажется, вокруг некой постоянной величины. Его периодические «похороны» сменяются обострением интереса к нему, как правило, в периоды острых социально-экономических кризисов. Д. Белл отмечал, что вся наша социальная наука сложилась как реакция на Маркса. Маркс, по существу, образует тот фон, на котором осуществляется теоретизирование в области социальных дисциплин, в области философии.

Отмечая различные влияния на М. Хайдеггера со стороны Э. Гуссерля, неокантианцев, Ф. Ницше, В. Дильтея и ряда других авторов, отечественные исследователи его творчества редко, если когда-либо вообще, обращают внимание на влияние К. Маркса на творчество Хайдеггера. Собственно, Хайдеггер не является каким-либо исключением: вся современная буржуазная философия пред-

ставляет собой реакцию на Маркса. Хайдеггер принадлежит к тем авторам, которые явно уважительно относятся к создателю исторического материализма, причем это уважение не ограничивается абстрактным признанием заслуг К. Маркса, но находит свое выражение в самой постановке проблем. Хайдеггер фактически говорит о необходимости «продуктивного разговора с марксизмом». К. Акселос в разговоре с Хайдеггером заметил: «Вы недостаточно свели свои счеты с Марксом», на что именитый собеседник ответил: «Сделайте это Вы»¹.

Уже тот факт, что М. Хайдеггер вполне определенно дистанцируется от чисто теоретического подхода своего учителя Э. Гуссерля, открывает возможность интереса к создателю исторического материализма. Некоторые хайдеггеровские формулировки перекликаются с формулами исторического материализма. Например, забвение бытия вызывает в памяти Марксово отчуждение бытия, человеческого существования, а заявление «мы живем в эпоху перехода от метафизики к историальному мышлению бытия» ассоциируется с Марксовым же отношением к философии и с совместной с Ф. Энгельсом формулой: «Мы знаем одну науку, науку истории»; отношение к Гегелю – хайдеггеровское «Гегель должен быть усвоен и преодолен» – порождает ассоциации с отношением к этому мыслителю со стороны К. Маркса. Проблемы техники, истины, науки также принадлежат у Хайдеггера к таким проблемам, которые неизменно порождают ассоциации с творчеством создателя исторического материализма. Важно, наконец, иметь в виду, что, как и в историческом материализме, все проблемы оказываются приобретающими аутентичный смысл, аутентичное звучание в контексте проблемы исторического видения реальности, в контексте проблем историзма. Название главной работы Хайдеггера говорит в этом отношении само за себя.

Позиция Хайдеггера по отношению к Марксу, безусловно, не исчерпывается сказанным: она в целом неоднозначна, противоречива; признавая его заслуги и влияние, Хайдеггер, конечно, хочет преодолеть Маркса, упрощая эту задачу, в частности, превращением создателя исторического материализма (наряду с С. Кьеркегором) в гегельянца.

¹ Janicaud D. Heidegger en France. II. Entretiens. Paris, 2001. P. 15.

Общей особенностью философских исследований, может быть, лучше сказать – исследований в области философии после Первой мировой войны, является стремление преодолеть метафизику, сам факт автономного существования которой воспринимался как симптом кризиса, превратить философию в науку. Это характеризует как логический эмпиризм, так и феноменолого-герменевтическое направление. Мало внимания обращается на то обстоятельство, что в этом своем намерении философия XX столетия делала лишь некоторые, далеко не достаточные, шаги на пути, уже пройденном материалистической диалектикой (историческим материализмом). Говоря о философии, К. Маркс подчеркивает мысль, которая, по его мнению, принадлежит Л. Фейербаху и с которой он солидаризируется, а именно, что «философия есть не что иное, <...> как другая форма, другой способ существования отчуждения человеческой сущности...»². Собственная практика марксизма на всех этапах его существования свидетельствует о том, что философское оказывается здесь снятым, то есть воплощенным в практику исследования и общественную жизнь, а не отброшенным, как это имеет место и в логико-аналитической традиции, и в традиции их оппонентов – традиции феноменологической. Это, в сущности, и есть тот путь, на котором преодолевается кризис философии, современный Марксу, и смысл которого для нашей эпохи характеризуется, например, Гуссерлем как ненужность науки для жизни. Исторический материализм, представляющий собой преодоление односторонности как старого материализма, так и современного Марксу – Энгельсу идеализма, и составляет вполне значимую парадигму преодоления кризиса философии, современного нам.

Опыт решения этой задачи был неоднократно описан как самим Хайдеггером, так и его многочисленными комментаторами. Фундаментальная онтология призвана для решения задачи преодоления метафизики, сам факт существования которой говорит о существовании кризисной ситуации, нахождения непосредственного уровня знания с возможностью прямого выхода к бытию, то есть с фактическим устранением основного метафизического отношения, отношения бытия и мышления, материального-идеального, того, что

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 154.

Хайдеггер (как в свое время Ф. Энгельс) считает основным вопросом европейской философии. Онтология как феноменология не удовлетворяла поставленной задаче и должна была быть пополнена теорией познания интерпретации, то есть восстановленным оказалось упомянутое основное метафизическое отношение. Нельзя пройти мимо высказанного по поводу построений Хайдеггера французским философом П. Рикёром: «сомнение <...> относится к возможности создать непосредственную онтологию, освобожденную от любого методологического требования, а следовательно, и от проблем интерпретации, теорию которой она сама создает»³. Впрочем, кажется, Хайдеггер осознает и трудность проблемы, и то обстоятельство, что она нерешаема в предложенных им рамках. Свидетельством этому оказывается написанная менее чем через десять лет после «Бытия и времени» книга «Введение в метафизику». Правда, как отмечает сам автор этой последней работы, будучи по названию исследованием проблем метафизики, она в большей мере представляет собой работу по онтологии.

Прежде всего, разумеется, это главный вопрос – вопрос о бытии. Соприкосновение с марксистским отчуждением человеческой сущности находит выражение в формуле Хайдеггера «забвение бытия». Это то, что психиатрами обозначается как утрата чувства бытия⁴. Налицо психологизация ситуации, которая вполне понятна у психиатра, но не может удовлетворить философа как субъективно-идеалистическая интерпретация ситуации М. Хайдеггером. Понятию бытия посвящена не только главная работа Хайдеггера, но и вышедшая позднее, как уже отмечалось, книга «Введение в метафизику». В последней работе речь идет об основных ограничениях

³ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. М., 1995. С. 8.

⁴ «Главное утверждение, которое я буду доказывать в этой книге, – утверждение, которое слишком часто упускается из виду или слишком мало ценится: каждый из нас является духовным инвалидом. Я буквально утверждаю: каждый из нас – искалеченный человек, поврежденный в своей жизненности и интуиции (либо в острой, либо в хронической форме), и наша природа несет в себе нереализованный потенциал. Эта книга – о нашем утраченном шестом чувстве. Оно является ключом к более полной, насыщенной жизни. Мы искалечены множеством влияний; мы инвалиды в той же степени, как слепые или глухие люди. Мы не используем свой потенциал полностью. Наше утраченное чувство важнее, чем зрение и слух или обоняние и вкус. Это чувство нашего бытия. Это утраченное чувство является внутренним зрением, которое позволяет нам постоянно осознавать, насколько наш внешний опыт соответствует нашей внутренней природе» (Бюдженталь Д. Наука быть живым. М., 1998. С. 21).

(определениях) бытия. Полезно помнить, что основной заботой Хайдеггера, как и всей современной ему философии, является преодоление метафизики в той форме, которую ей придали ее основатели – элеаты, а именно как нашедшей выражение в апориях Зенона Элейского, в первую очередь в апории «Летящая стрела», то есть в форме противостояния предметности и движения. Далекое не случайно, что две, может быть, самые главные философские работы XX столетия, а именно хайдеггеровская книга «Бытие и время» и работа А. Н. Уайтхеда «Процесс и реальность» самым непосредственным образом заняты решением именно этой проблемы – проблемы соединения вещности, предметности (пространства) и движения (времени).

Напомним, что названная апория Зенона представляется таким образом, что в случае ответа на вопрос о положении стрелы «*находится*» мы имеем дело со стрелой без движения, в случае же ответа «*не находится*» мы оказываемся перед чистым движением без предмета. А. Бергсон очень корректно представлял эту ситуацию, хотя и не дал аутентичного разрешения стоящей здесь проблемы. Заметим, что философия XX столетия не сильно продвинулась по сравнению с элеатами, и утверждения существования движения без движущегося, чистого времени без вещной, предметной реальности стали довольно распространенными. Более того, это оказалось закрепленным в распаде исследований на обосновательные и методологические в современной философии науки. Задача же, стоящая перед Хайдеггером (и перед Уайтхедом, но речь теперь идет не о нем), состояла именно в соединении разведенных апорией моментов, была задачей диалектического характера, а это в конечном итоге приводило к постановке вопроса об условиях становления самой диалектики, точнее в данном случае об условиях становления *идеи* диалектики, формирования аутентичного историзма.

С некоторых пор мысль о том, что смысл бытия и объективности можно понять и удостовериться только исходя из временности и историчности существования, становится едва ли не общепринятой в феноменологии. Э. Гуссерль будет говорить об идее трансцендентального генезиса как о главной теме феноменологии. Проблемам временности, историчности будет уделять существенное внимание М. Хайдеггер. Но, по-видимому, эта тема окажется не-

подъемной для феноменологии. Точнее сказать, ее освоение вынуждает обращаться к таким ресурсам, которые довольно радикально изменяют первоначальный феноменологический проект, неизменно корректируя его в направлении обретения целостного видения реальности (бытия), в направлении диалектики. Понимание диалектики как имеющей своей основой или, как выражается Хайдеггер, *местом* своего существования определенное отношение субъекта и объекта, материального и идеального позволяет обратить внимание на такие ситуации, когда диалектическое движение принимает еще недостаточно развитые формы.

Четыре ограничения (определения) бытия в работе Хайдеггера «Введение в метафизику» – через отношение к *становлению, явлению, мышлению и долженствованию* – дают представление, помимо прочего, о существовании параметра движения как необходимо-го атрибута бытия, но это не находит корректного концептуального оформления. Вообще же следует обратить внимание на то обстоятельство, что Хайдеггер совершенно исключает из сферы своего интереса трансцендентальную диалектику И. Канта. Но трансцендентализм у Канта, заметим, не исчерпывается трансцендентальными эстетикой и логикой. Поступая таким образом, Хайдеггер исключает возможность корректного решения проблемы вещи, в которой концентрируется, по существу, вся онтологическая проблематика. Вместе с тем становится понятным, что такое упущение существенно связано у Хайдеггера с онтологическим прочтением Канта: трансцендентальная же диалектика (паралогизмы, антиномия чистого разума, идеал) делает ясной невозможность как материалистической, так и идеалистической онтологии, то есть невозможность непосредственного выхода к сознанию, к материи.

Понятие бытия будет неполным, больше того, искаженным, если у него не будет исторической (временной) размерности, но соединение временного (исторического) с бытием возможно единственно при очень определенной характеристике бытия. Возможность же такой характеристики в феноменологической концепции исключена, если только не изменять базисным установкам такого рода концепции. Это противоречие приобретает форму отношения предметного и процессуального, и оно разрешается единственно на пути диалектики. В материалистической диалектике бытие в прин-

ципе исторично, то есть оно оказывается представленным диалектическим противоречием.

Г. Лукач писал, обращаясь к основному вопросу онтологии Маркса: «...исходным пунктом должна служить констатация того, что предметность является изначальной (и потому мыслительно ни из чего не выводимой) праформой всякого материального бытия. Бытие в глазах Маркса тождественно предметному бытию. Не существует “иной силы”, будь то духовная или материальная, которая бы когда-либо и как-либо “извне” навязала неоформленному самому по себе (хаотическому) бытию предметность. <...> Даже самая незначительная и скромная попытка конкретизировать проблему категорий непосредственно ведет к центральному вопросу теории Маркса: к истории как основному принципу всякого бытия»⁵. Добавим к сказанному Лукачем соображения Аристотеля, утверждавшего, что бытие – это всегда бытие *вещи*, и знаменитого логика У. Куайна, отметившего, что «быть» – значит быть *значением* переменной.

К этому решению довольно близко подошел А. Н. Уайтхед. Обсуждая противоречия, известные в древности и в современной логике, Уайтхед подчеркивает, что «процесс и есть тот путь, с помощью которого Вселенная избегает запрещенной противоречивости»⁶. Конечно, здесь первостепенный интерес представляет констатация связи противоречивости и процессуальности, решения же проблемы противоречия здесь еще нет⁷.

В небольшой статье нет возможности обратить внимание на структуру диалектического противоречия. Важным представляется заметить, что понятие, которое формируется в качестве преодолевающего различия субстанциального и динамического, предметного и процессуального, а это именно диалектическое противоречие, несет в себе и объяснительный, и герменевтический, интер-

⁵ Лукач Г. К онтологии общественного бытия. М., 1991. С. 394–395.

⁶ Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. М., 1990. С. 380.

⁷ Трудность концептуализации процессуальности фактически отмечается Э. Блохом, анализирующим диалектику у Кьеркегора: тот принимает все, что нам известно о диалектике из Гегеля, – диалектику противоположностей, диалектику раздора (*Zerreißung*), диалектику конечного и бесконечного? – не принимая одного: диалектики процесса (Bloch E. *Neuzeitliche Philosophie II: Deutscher Idealismus. Die Philosophie des 19. Jahrhundert. Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie. Bd. 41. Leipzig, 1962. S. 364*).

претативный элементы. Некоторое пояснение мы все-таки должны сделать; о структуре диалектического противоречия много говорит такой факт: оно оказывается снятием того типа антиномичности, которая представлена И. Кантом в «Критике чистого разума». В особенности имеет отношение к обсуждаемой сейчас проблеме третье столкновение антиномии чистого разума, а именно: «Тезис. Причинность согласно законам природы есть не единственная причинность, из которой могут быть выведены все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность (Causalität durch Freiheit). Антитезис. Не существует никакой свободы, но все совершается в мире только согласно законам природы»⁸. Именно диалектическое противоречие оказывается в состоянии гарантировать целостность и историчность теоретической реконструкции изучаемого предмета.

Опыты решения проблемы вещи, в сущности, очень наглядно представляют все особенности и трудности онтологической проблематики. Хайдеггер посвящает проблеме вещи зимний семестр 1935–1936 учебного года, содержание которого нашло свое выражение в отдельно изданной книге «Вопрос о вещи» (Die Frage nach dem Ding). Мы обратим внимание лишь на те аспекты решения им проблемы вещи, где, как нам кажется, его соприкосновение с решением вопроса в классической посткантовской философии и далее – в историческом материализме (материалистической диалектике) представляется наиболее показательным. Анализируя высший принцип всех синтетических суждений в «Критике чистого разума» Канта – «всякий предмет подчинен необходимым условиям синтетического единства многообразия наглядного представления в возможном опыте», о котором сам Кант говорит, «что условия возможности опыта вообще суть вместе с тем условия возможности предметов опыта и потому имеют объективное значение в априорном синтетическом суждении»⁹, – Хайдеггер ставит вопрос, каким образом это возможно, и отвечает на него так: «Это возможно только следующим образом: условия возможности опыта (пространство и время в качестве чистых интуиций и категории в качестве чистых понятий рассудка) являются в то же время условиями

⁸ Кант И. Критика чистого разума. Пг., 1915. С. 276–277.

⁹ Там же. С. 127–128.

наличия, противостояния (des Gegenstehens) объектов опыта»¹⁰, то есть, по существу, повторяет Канта. Это трудно признать ответом на вопрос, но оно ориентирует на определение характеристики тех условий, которые необходимы для его решения: это решение, которое уже присутствует в «Наукоучении» И. Г. Фихте и сводится к утверждению роли активности, динамичности, присущей абсолютному принципу. Эта последняя создает как реальность, так и воспринимающего эту реальность субъекта и тот вообще контекст, в котором осуществляется движение предмета и его познания, аутентичное представление о котором дает исторический материализм (материалистическая диалектика).

«Абсолютное единство также мало может полагаться в бытии (Sein), как и в противостоящем ему сознании (Bewusstsein); также мало в вещи, как и в представлении вещи; но в том как раз и открытом нами принципе абсолютного единства и неразделимости (Unabtrennbarkeit) обоих, который одновременно, как мы также видели, является принципом обособления (Disjunktion) обоих; и который мы хотим назвать чистым знанием, знанием в себе, тем самым знанием совершенно о никаком объекте, ибо в этом случае оно не было бы знанием в себе, но нуждалось бы для своего бытия в объективности; в отличие от сознания, которое всегда полагает бытие, а потому представляет лишь половину. Это открыл как раз Кант и тем самым стал основателем трансцендентальной философии. Наукоучение является трансцендентальной философией, также как кантовская, в том ей совершенно подобно, что полагает абсолютное не в вещи, как прежде, и не в субъективном знании, что, собственно, невозможно, ибо тот, кто вспоминает о втором члене, тот всегда имел бы и первый, – но в единстве обоих»¹¹. Это из «Наукоучения» 1804 г., которое, по собственному пояснению Фихте, следует рассматривать как законченную (durchgeführte) первую философию (philosophia prima), которой исследователем придается выдающееся значение. Это условие в историческом материализме представлено материальной практикой общественного человека.

В названных лекциях, посвященных проблеме вещи, М. Хайдеггер в нескольких пунктах повторяет Фихте, критикуя современ-

¹⁰ Heidegger M. Qu'est-ce qu'une chose? Gallimard. Paris, 1971. P. 248.

¹¹ Fichte J. G. Gesamtausgabe. Stuttgart, 1964. Bd. II. S. 2–14.

ное состояние философии: «Мы обращены или к тому, что говорится о самом объекте, или к тому, что обсуждается относительно способов его бытия в опыте (*aux modes de son expérience*). Но то, что является решающим, это не рассмотрение одной стороны, не рассмотрение другой, и не рассмотрение обеих сторон сразу, но признание и знание:

1) что мы должны все время двигаться в межеумочности (*entre-deux*), между человеком и вещью;

2) что эта межеумочность представляет собой, тем не менее, то, в чем мы движемся;

3) что эта межеумочность не является чем-то натянутым, вроде струны, между вещью и человеком, но что этот интервал в качестве предсхватывания распространяет свое действие за пределы вещи и в то же время в движении возвращения он распространяет свое действие на то, что позади»¹².

Заметим, что описываемое Хайдеггером положение вещей – а это совершенная аналогия взаимоотношения предмета и понятия – у Гегеля в «Феноменологии духа» выражено и детальнее, и... проще. Целостное видение бытия, преодоление забвения бытия, преодоление отчуждения, выход к бытию возможны единственно как видение его в качестве бытия исторического. Это последнее существенно связано с материальной практикой общественного человека, что сразу же формирует диалектическую ситуацию, неприемлемую для Хайдеггера, но элементов которой он, в сущности, не может избежать. «Вопрос, что такое вещь? Это вопрос: что такое человек», и это кажется идентичным гегелевскому «я есть вещь» в «Феноменологии духа». Но у Гегеля отношение между субъектом и вещью не является отношением абстрактного тождества, исключаящего различие, и, следовательно, динамизм названного отношения. Хайдеггер, как кажется, не придает в рассматриваемом случае существенного значения гегелевскому пониманию тождества как содержащего в себе различие, но это последнее и определяет возможность исторического видения вещи.

Вместе с тем невозможно не отметить то обстоятельство, что в работе «Тождество и различие», а также во «Введении в метафизи-

¹² Heidegger M. *Qu'est-ce qu'une chose?* Gallimard. Paris, 1971. P. 249.

зику» Хайдеггер, говоря о тех же Пармениде и Гераклите, не может не обратить внимания на традиционный перевод тезиса Парменида «одно и то же бытие и знание о нем», в котором он критикует фактически абстрактное тождество, подчеркивая, что в отношении обоюдной принадлежности находятся бытие и знание о нем.

Замечательно интересен в этом отношении отрывок из сравнительно небольшой послевоенной работы Хайдеггера «Тождество и различие» (1957). «Что следует событию делать с тождеством? Ответ: ничего. Напротив, многое, если не все, выпадает на долю тождества по отношению к событию. В какой мере? Мы ответим: в той, в какой мы пройденный путь пройдем в обратном направлении меньшим количеством шагов.

Событие объединяет человека и бытие в их существенной общности (*Zusammen*). Первый непренебрежимый проблеск события мы усматриваем в *Ge-stell*. Это составляет сущность современного технического мира. В *Ge-stell* мы усматриваем обоюдную принадлежность (*Zusammengehören*) человека и бытия, в чем принадлежность/оставленность (*Gehörenlassen*) впервые определяет вид общности и его единства. Вхождение в вопрос об обоюдной принадлежности, когда принадлежность имеет преимущество перед общностью, мы позволили себе дать через предложение Парменида: «тем же самым является мышление, что и бытие». Вопрос о смысле этого самого является вопросом о сущности тождества. Учение метафизики представляет тождество в качестве основной черты в бытии. Теперь обнаруживается: бытие принадлежит с мышлением тождеству, сущность которого исходит из обоюдной принадлежности/оставленности (*Zusammengehörenlassen*), которую мы называем событием. Сущность тождества представляется собственностью события»¹³.

Трудно отделаться от мысли, что главное, присутствующее в приведенном отрывке, состоит в утверждении необходимости полагать тождество содержащим различие, может быть, точнее сказать, в утверждении характеристики события как определенного рода единства тождества и различия. Но сколько усилий прилагается автором для того, чтобы не оказаться похожим на Гегеля,

¹³ Heidegger M. *Identität und Differenz*. Pfullingen, 1957. S. 30–31.

Маркса. Кстати, *Gestell*, термин, переводимый у нас как «постав», не приближается ли у Хайдеггера к обозначению понятия той роли, которую в историческом материализме играет понятие «производственные отношения»? Только в рамках определенного рода производственных отношений обнаруживают свою сущность производительные силы, техника, только здесь можно рассчитывать на аутентичное решение проблемы техники.

Понимание органической связи тождества и различия составляет необходимое условие выхода к аутентичному бытию, но оно связано и с еще одним необходимым следствием, а именно с упразднением онтологии в качестве чего-то автономно существующего, оно означает конец онтологии. Именно в этом направлении развивает свои соображения французский философ Ж. Валь в работе, носящей название «На пути к концу онтологии»¹⁴.

Онтология может быть только феноменологией, утверждал М. Хайдеггер. Но это предполагает непосредственный выход к бытию, каким бы образом ни представлять себе бытие. Между тем уже Кант, на что мы ранее обращали внимание, очень определенно высказал и обосновал мысль о невозможности непосредственного выхода к сознанию и материи, засвидетельствовав это своими паралогизмами и антиномией чистого разума, то есть трансцендентальной диалектикой. Как мы уже сказали, в своей работе «Кант и проблема метафизики» Хайдеггер вообще не затрагивает этот раздел «Критики чистого разума», и это совершенно естественно с его стороны: трансцендентальная диалектика представляет собой самое определенное опровержение онтологического прочтения данной работы И. Канта Хайдеггером.

М. Хайдеггер, таким образом, очень определенно заявил о себе как о противнике диалектики даже в той отрицательной форме, в которой диалектика появляется в «Критике чистого разума». В книге о Канте практически нет ни слова о трансцендентальной диалектике. В главной своей работе «Бытие и время» Хайдеггер пишет: «Проблематика греческой онтологии, как и проблематика любой онтологии, должна извлечь из самого *Dasein* свою руководящую линию. *Dasein*, то есть бытие человека, будь оно “определе-

¹⁴ Wahl J. Vers la fin de l'ontologie. Paris, 1956.

но” распространенным (сougamment) или философским образом, не в меньшей мере выделено (сeрné) как ζων λογον εχον, живое, бытие которого определяется существенно способностью (par le pouvoir) говорить. Λεγειν (ср. параграф 7, В) служит гидом, чтобы прийти к структурам бытия сущего, встречающихся там, где речь идет о том, чтобы сказать, что они такое и дебатировать это. Вот почему античная онтология, в том виде, в каком мы ее видим у Платона, развивается в “диалектику”. По мере того, как прогрессирует выработка ведущей онтологической нити самой по себе, то есть чем больше идет вперед “герменевтика” λογοσ’α, тем больше возрастает возможность более радикально схватить проблему бытия. “Диалектика”, которая свидетельствовала об аутентичном философском затруднении, становится излишней»¹⁵.

Это отношение к диалектике сохраняется у Хайдеггера и в более поздние годы. В дискуссии 15 сентября 1952 г. во время коллоквиума в Муггенбрунне, посвященного диалектике, в числе участников которого были О. Финк, М. Мюллер, В. Бимель, М. Хайдеггер, в сущности, воспроизвел сказанное им на страницах «Бытия и времени», вызвав тем самым критические замечания участников коллоквиума. Финк, в частности, реагируя на риторический вопрос Хайдеггера, где исторически впервые появляется диалектика, ответил: «Диалектика основывается в бытии и отражается в мышлении»¹⁶.

В лекциях о Пармениде, которые читались им с 1921 по 1944 г., Хайдеггер подчеркивает: «...жертвой грубой фальсификации падает тот, кто представит себе мышление Парменида и Гераклита с помощью “диалектики” нового времени, ссылаясь на то, что в ищущем начало мышления греков “противоположное” и даже основная противоположность бытия и ничто “играет роль”. Вместо удобного и по виду философского метода, состоящего в заимствовании у Шеллинга и Гегеля, чтобы с их помощью изложить греческую философию, мы должны упражнять внимательность, которая может нам дать истину в сущностном образе непотаенности, непрятанности»¹⁷.

¹⁵ Heidegger M. Être et Temps. Gallimard. Paris, 1986. P. 51.

¹⁶ Philosophie. Heidegger. No. 69. Les Éditions de Minuit. Paris. P. 13.

¹⁷ Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 54. Frankfurt am Main, 1982. S. 28.

Вместе с тем трудно отделаться от мысли, что самой логикой развития исследований Хайдеггер идет в направлении диалектики, к обретению целостности, которая утрачивается при одностороннем феноменологическом подходе, характеризующемся стремлением непосредственного постижения бытия, выхода к нему. Отмеченный выше факт, что после «Бытия и времени» его автор пишет работу «Введение в метафизику», свидетельствует именно об этом.

Некоторые послевоенные публикации Хайдеггера, такие как «К вопросу о бытии» (*Zur Seinsfrage*, 1956), «Тождество и различие» (*Identität und Differenz*, 1957), подтверждают это наше убеждение.

Общепринятым мнением является то, что современная философия находится в состоянии кризиса. Р. Рорти на Московском международном конгрессе 1993 г. говорил о необходимости новых витгенштейнов и хайдеггеров. Старые, стало быть, уже не отвечают требованиям времени. Мы, однако, продолжаем черпать вдохновение из высохшего колодца. Не следует ли обратиться к более свежим источникам?

Проблема бытия, поставленная Хайдеггером, может считаться адекватно решенной лишь в том случае, если имеет место органическое соединение бытия, предметности, вещи и исторического, временного контекста.

Что мешает Хайдеггеру выйти к аутентичному историзму, то есть решить проблему, вынесенную в заглавие его важнейшей книги? Думается, что это неприязненное отношение к диалектике, может быть, лучше сказать, его убеждение в ненужности диалектики в современном философском дискурсе. Тем не менее мы снова можем констатировать, что при всей старательности, с которой он хотел бы отличиться от Гегеля и особенно от Маркса, диалектика настигает его при обсуждении самых разных проблем. Так, рассматривая проблему истины, Хайдеггер подчеркивает необходимость согласования ответов на вопросы «чтобытие» (*Wasein*) и «какбытие» (*Wiesein*), конструируя понятие *Wesung*, которое мы решились бы перевести как «пресуществование», понятие, призванное связать субстанциальный и динамический аспекты истинного знания, истины, а точнее, представить субстанциальное содержащее возможность изменения, становления иным. Это сосущество-

ет в работах Хайдеггера с положением, отмеченным абстрактным тождеством, когда, отвечая на вопрос, например, о сущности истины, он скажет, что сущность истины – это истина сущности. «Истина и сущее в своем бытийствовании (Seiendheit) представляют собой одно и то же. Отсюда следует, что несокрытость, непотаенность (Unverborgenheit) не означает просто, что теперь вместо лишь высказывания о сущем она перенесена на само сущее, но что она составляет основной характер самого сущего как такового»¹⁸. Элемент, который выпадает из определения сущности истины и истины сущности Хайдеггером, – это отражение. Оно тем не менее совершенно неотъемлемый элемент развития, будь это развитие в природе или развитие в социуме.

«Вопрос о пресуществлении (Wesung) истины как первоначально, исходно исторически основанный вопрос <...> И если это действительно, не только представить сущность как чтобытие (Wassein) (ιδεα), но узнать пресуществление, претворение (die Wesung), первоначальное единство чтобытия (Wasseins) и какбытия (Wiesein), тогда это означает не то, чтобы теперь к чтобытию представить какбытие. Мы говорим здесь об опыте пресуществления (Wesung) и подразумеваем под этим знающее-намеренно-согласованное вхождение (Einfahren) в пресуществление, чтобы в нем стоять и его выдерживать»¹⁹. Мистифицирующее реальное содержание описание сущности дела Хайдеггером тем не менее хорошо передает понимание им необходимости радикального изменения видения бытия, изменения, которое сообщало бы бытию историчность, историальность.

Аутентичный историзм возможен единственно при условии аутентичного снятия метафизики, то есть воплощения философского, метафизического в материале научного познания, общественной жизни. Понимание этого обстоятельства имеет место у Хайдеггера, подчеркнувшего, что мы живем в эпоху перехода от метафизики к историальному мышлению бытия. Но это последнее, историальное мышление бытия, возможно только при условии соответству-

¹⁸ Heidegger M. Gesamtausgabe. Frankfurt am Main, 1975. Bd. 45. S. 122.

¹⁹ Heidegger M. GA. Bd 45, S. 201, 202. Соотечественником М. Хайдеггера это комментируется так: «...Wahrheit kein Zustand, sondern Lebensvollzug oder Lebensgeschehen» (Figsal G. Zu Heidegger. Antworten und Fragen. V. Klostermann. 2009. S. 109).

ющего понимания бытия, необходимо содержащего в качестве собственного момента небытие. Логика должна войти в онтологию, говорил Хайдеггер, и с этим трудно не согласиться. Но логика, которая войдет в онтологию, разрушит до основания онтологию как автономную дисциплину, онтологическое содержание станет собственным моментом диалектической логики, логики, объединяющей в диалектическом синтезе онтологический и гносеологический моменты.

По существу, отношение к любым из поставленных Хайдеггером вопросов определяется решением проблемы историзма.

М. Хайдеггер отказывает науке в мышлении: «Наука не мыслит». Надо сказать, что это очень консервативный взгляд, явно несправедливый по отношению к ней, особенно ввиду тенденций, характеризующих современную науку. Взгляд этот исключает возможность коррекции того, что может быть названо образцом научности, исторический характер идеала науки. Между тем этот идеал эволюционирует. Нобелевский лауреат в области физической химии И. Пригожин сказал однажды, что кончилось время науки Галилея, Ньютона, Канта, начинается время науки Гегеля, Дарвина и особенно Маркса. Это, в сущности, означает, что тот элемент, который Хайдеггер выводит за пределы критикуемой им науки, – а это субъект и его активность, человекоразмерность научной деятельности, – начинает становиться собственным элементом развивающегося научного познания. Так, отношение «материальное – идеальное», отношение метафизическое, философское, существенно характеризует состояние экономического развития, является составляющей содержания политической экономии, критикуемой К. Марксом. Будучи включенным в этот материал, названное отношение фактически определяет историческое видение этого материала.

Но теперь это будет означать упразднение автономного существования метафизики, философии, воплощение ее в практику научной работы, общественного развития. Само обращение Хайдеггера к проблеме техники вольно или невольно ведет нас к сопоставлению его понимания проблемы с соответствующими решениями проблем техники в историческом материализме. Сущность техники выясняется в рамках общественно-экономической формации, способа

производства, представляющего собой единство производительных сил и производственных отношений. Что обращает на себя внимание в хайдеггеровском отношении к технике, так это концептуальная недостаточность характеристики историзма феномена, когда положение техники, производительных сил рассматривается, во-первых, абстрактно, в отрыве от производственных отношений, а во-вторых, положение и роль техники в капиталистическом обществе экстраполируется на другие периоды, то есть когда абсолютизируется характеристика техники, верная лишь для одного определенного периода общественного развития. Это имеет место при самом серьезном отношении к технике: «В своей сущности техника является бытийноисторической (*seinsgeschichtlichen*) судьбой, покоящейся в забвении истины бытия»²⁰. Здесь недостает ясности характеристики того *не-технического* момента, с которым и сам Хайдеггер связывает надежду на корректное определение техники.

Говоря о хайдеггеровском отношении к технике, автор одного из разделов изданной в ГДР философской энциклопедии пишет: «То, что Хайдеггер назвал “определяющей историю мощью планетарной техники”, представляет собой мистифицированную версию того, что марксизм рационально понимает (*begreift*) как развитие производительных сил. “Разрушение” (*Verfallenheit*) человека – иррационально понятое как “судьба бытия” (*Seinsgeschick*) – воспроизводится в том, что Маркс мог вывести как отчуждение из **диалектики форм стоимости** (выделено мной. – *В. М.*). Можно было бы показать, что через весь труд Хайдеггера (речь идет о *Sein und Zeit*. – *В. М.*) проходит искаженная рецепция марксистского мышления, в которой историческое содержание опыта, которое сформулировал Маркс, возвращается к самопониманию буржуазного индивида»²¹.

Нам представляется, что это верно относительно практически всех других крупных проблем, поставленных и решаемых М. Хайдеггером на различных этапах его интеллектуального развития. Ставя те же вопросы, что и создатели исторического материализма, Хайдеггер словно намеренно делает ответы на них менее

²⁰ Heidegger M. *Wegmarken*. Frankfurt am Main, 1976. S. 337.

²¹ *Enzyklopädie zur bürgerlichen Philosophie im 19. Und 20. Jahrhundert*. VEB – Bibliographisches Institut. Leipzig, 1988. S. 148.

ясными, чем это имеет место у тех, с кем он ведет явную или скрытую полемику, в первую очередь у основателей и сторонников исторического материализма. Можно сказать и нечто более общее: для современной философии – М. Хайдеггер лишь один из репрезентативных ее образцов – непосильной задачей, сколь бы странным это ни казалось ввиду наличия методов и методик, разработанных в феноменологии, герменевтике, в аналитической традиции, является задача преодоления антиномичности кантовского типа, то есть отрыва мысли от жизни, теоретического – от практического, эмпирического – от рационального, добродетели – от счастья, разума – от веры, причинности – от телеологии, вкуса – от понятия.