

БЫТИЕ И ВРЕМЯ М. ХАЙДЕГГЕРА
В ПОСТСОВЕТСКОМ КОНТЕКСТЕ:
ПЕРСПЕКТИВЫ И ТИПИКИ¹

Ольга Шпарага*

Summary

The key purpose of the article is to examine the transformation of the philosophical and more widely socio-humanitarian knowledge on the Post-Soviet territory in the 1980s and 1990s.

Phenomenology and in particular fundamental ontology of M. Heidegger laid claims to play the important role in the process of these transformations. The main prerequisite of it was the fact that Heidegger suggested the variant of the possibilistic ontology that became the alternative to the marxist-leninist positivism and objectivism. However this ontology contained a number of problem areas the major of which is the neglect of the common good topic and its ontological status without the postulation and discussion of which for instance political philosophy is hardly possible.

Keywords: Marxism-Leninism, possibilistic ontology, Being-with-each-other, the common good, collective action.

В 1980–90-е гг. на постсоветском пространстве с феноменологией, и в частности *Бытием и временем* М. Хайдеггера, связывали надежды по преобразованию не только философского, но и всего социогуманитарного знания. Роль феноменологии в это время отчасти можно сравнить с её ролью в начале XX века в Европе в целом – с её спором с неокантианством как наследником нововременного рационализма, которому было присуще недостаточное радикальное преодоление субъект-объектного дуализма.

И всё же феноменология на постсоветском пространстве выполняла более важную роль, поскольку противостояла прежде всего марксизму-ленинизму, который, в отличие от того же неокантианства, обосновывающего своеобразие гуманитарных наук, редуцировал гуманитарные науки к естественным.² Выдвигая в качестве ключевого понятие «материя», представители марксизма-ленинизма обосновывали определяющую роль этого субстрата как для неживой и живой природы, так и для социума. Обладая единством и тождественностью, этот субстрат не мог иметь более чем одно конечное объяснение, все противоречия которого разрешались с помощью диалектики.

* Ольга Шпарага – кандидат философских наук, доцент факультета философии и политических наук ЕГУ (г. Вильнюс), редактор сайта «Новая Эўропа»: www.n-europe.eu.

Такой вид объяснения принципиально исключал предметности – каковыми и являются человек, общество, культура и пр., – имеющие нелинейный характер и с необходимостью включающие в себя самого наблюдателя, что превращает любое социогуманитарное исследование в бесконечный спор интерпретаций. В связи с этим феноменология претендовала на статус нового философского основания для гуманитарного знания как такового, которое – можно без преувеличения сказать – должно было благодаря этому родиться.

Важнейшими конкурентами феноменологии этого времени выступали структурализм и постструктурализм. Одновременно с Гуссерлем, Хайдеггером, Сартром и Мерло-Понти на протяжении первого перестроечного десятилетия активно переводились К. Леви-Стросс, Р. Барт, Ж. Делёз, Ж. Бодрийар, Ж. Деррида и др. Эти философские тексты также, с одной стороны, предлагали своё основание гуманитарным наукам, с другой – заполняли нишу «социальной философии» советского периода, удерживая с нею связь через фигуру Маркса и свой радикально критический настрой.

Однако вернёмся к феноменологии, и в частности к *Бытию и времени* Хайдеггера. Выхода *Бытия и времени* Хайдеггера на русском языке (в 1997) ждали – философы и не только они – как чуда. При этом и философы, и нефилософы полагали, что легко прочтут эту книгу и с этого момента их жизнь получит новый отсчёт. Однако большинство надежд не оправдалось. Оставляя в стороне сложность хайдеггеровского языка, недостатки перевода *Бытия и времени* В. В. Бибихиным, отсутствие комплекса комментаторской литературы, мне хотелось бы задать вопрос – и вынести этот вопрос на обсуждение: насколько проект *Бытия и времени* мог и может оправдать те надежды, которые с ним связывались? Иначе говоря, в каком отношении находятся с этим проектом как другие ветви философии – политическая, социальная, эстетическая философия, так и социогуманитарные науки, в том числе новые – социальная теория, культурные и визуальные исследования, гендерные исследования, а также уже ставшие классическими политология, социология, история? Моя гипотеза состоит в том, что в основе проекта *Бытия и времени* заложены импульсы как способствующие возникновению новых социогуманитарных конфигураций, так и препятствующие этому возникновению.

1. Возможностная онтология Мартина Хайдеггера

Плюсы *Бытия и времени* нам хорошо известны. Скажем, в силу ограниченности времени, только об одном, возможно, самом важном плюсе.

Итак, в *Бытии и времени* М. Хайдеггер предлагает вариант *возможностной онтологии*, или *онтологии времени* (А. Г. Черняков³). Как известно, классическая онтология, начиная с Парменида, развела бытие и время, в результате чего бытие оказывалось вечным и неизменным субстратом всего имеющегося. Ядром же неизменности

являлся *принцип тождества* – требование обнаружения конечного определения или конечного качества того или иного рода сущего.⁴

Ядром новой онтологии стала структура *Dasein*⁵, бытием которой является экзистенция, разворачивающаяся как бытие-в-мире. И хотя Хайдеггер настаивает на том, что структура *Dasein* принадлежит всякому сущему, которое способно задаться вопросом о своём бытии, иначе – понимать его, под сущим в этом случае подразумевается прежде всего человек. Однако, и в этом суть онтологического поворота, совершённого Хайдеггером, это не человек с некой предзаданной сущностью, а человек, который *способен быть*. При этом, по Хайдеггеру, неважно: реализует эту способность человек тут и теперь или только собирается её реализовать, или реализовывал в прошлом. Принципиальным является то, что *способность быть* выражает сам характер бытия человека, или его экзистенцию. По мнению интерпретатора А. Лукнера, мы получаем здесь *уровень метавозможности*, в результате чего бытие *Dasein* понимается не как бытие тех или иных конкретных возможностей, а *само бытие возможностей* или *возможностями*.⁶ Хайдеггер обозначает это бытие также как *возможностный набросок самой фактической возможности быть вот-бытия*. Выражаясь временной структурой вперёд-себя-уже-бытия-в-мире, это бытие означает неустранимость, или предстоящность (вперёд-себя), моей способности быть, которая трансцендирует любую обусловленность нас миром (заброшенность или уже-бытие-в-мире).

Здесь важно отметить, что *возможностное бытие* человека разворачивается в мире, так как основной структурой экзистенции выступает бытие-в-мире. У бытия-в-мире, далее, два фундаментальных модуля: озабоченность вещами и забота о Других, иначе – бытие-в-мире разворачивает экзистенцию как укоренённую в мире вещей и Других. По Хайдеггеру это означает, что, не абстрагируясь от мира и других, а только модифицируя отношения внутри мира, можно трансцендировать обусловленность нас миром. Другой важный аспект бытия-в-мире: вещи хотя и имеют структуру «для чего» своего применения, сама эта структура существует не сама по себе, а только в связи с «ради чего», понимаемым как ради возможностного бытия вот-бытия.

Тем самым, подчеркнём это ещё раз, онтология *Бытия и времени* отрывается от предшествующих онтологий. Да, в философии Августина или Канта мы имеем что-то вроде возможностного бытия человека, обозначаемого, к примеру, свободой воли или автономией. Но сами эти способы быть человека всегда оказываются в конечном итоге производными от вышестоящего принципа: бытия Бога, наделившего нас свободной волей, или разумности всего человечества, в силу которой и я, по Канту, могу сознательно соотносить своё действие с общезначимыми нормами и тем самым утверждать свою автономию.

В случае хайдеггеровского *Бытия и времени* возможностный характер бытия человека нельзя вывести только из возможностного характера бытия вообще, за что поздний Хайдеггер, правда, критикует себя раннего. Возможностный характер присущ тому сущему, которое способно задаваться вопросом о бытии, вернее, этот характер и

утверждается в таком вопрошании и таким вопрошанием. Тем самым, ещё один важный вывод *Бытия и времени*: в рамках экзистенции вот-бытия теория встречается с практикой, поскольку вопрошание о смысле бытия должно разворачиваться прежде всего не теоретически, а практически – как само бытие вот-бытия. В результате всякое теоретизирование оказывается формой экспликации существования, т. е. той или иной практикой существования.⁷

Однако именно в этом месте – трансцендирования посредством возможностного характера бытия вот-бытия любой обусловленности – и возникают проблемы, которые, на мой взгляд, и затруднили (и затрудняют) формирование на фундаменте *Бытия и времени* новой конфигурации социогуманитарного знания. Да, Хайдеггер говорит, что возможность не есть произвол, поскольку вот-бытие всегда уже попало в те или иные возможности (как бытие-в-мире). Однако оно всегда одновременно свободно от этой заброшенности, поскольку может ее трансцендировать. Структура вперёд-себя-уже-бытия-в-мире выражает именно это. Так, в версии ещё одного интерпретатора Хайдеггера Э. Тугендхата, связь «заброшенности»/обусловленности и «наброска»/трансцендирования отражена уже на уровне этимологии, так что «с помощью двойного, одновременно пассивного и активного “броска” (Wurf) должен найти выражение комплексный, структурно единый характер этого сущего»⁸.

Однако нас интересует вопрос: действительно ли всегда, во всех социальных и политических условиях, возможно трансцендирование обусловленности? И как следует мыслить саму обусловленность: онтологически или выходя за пределы онтологии?

Второй вопрос: для Хайдеггера возможность трансцендирования превращается в реальность благодаря опыту смерти – пониманию конечности своего бытия. Однако, верно ли это? Может ли опыт смерти (или только он) помочь реализовать нашу способность трансцендирования в жёстких социально-политических условиях, которые строго задают наше бытие (например, в ситуации тоталитаризма)?

Третье замечание: в конечном итоге, по Хайдеггеру, реальное трансцендирование осуществляется моими собственными силами (о чём более подробно я скажу далее). Этот тезис тоже вызывает у меня возражения, поскольку если вернуться к тоталитаризму, то противостоять ему можно только сообща.

2. Следствия возможностной онтологии Хайдеггера для политической философии

Итак, теоретические трудности возможностной онтологии М. Хайдеггера привели нас к вопросу о *границах* этой онтологии вообще. Моя гипотеза состоит в том, что Хайдеггер не оговаривает эти границы. Второе замечание: границы не должны мыслиться тут как некие абсолютные преграды на пути возможностной онтологии. Скорее, они должны пониматься как *множественные способы конкретизации* этой самой онтологии, в результате чего, по всей видимости, должна про-

исходить либо её плюрализация, либо выход за её пределы. Ориентиром для мышления границ в этом смысле является для меня идея *исторической онтологии нас самих* М. Фуко, важнейшей составляющей которой выступает само испытание границ.⁹

Однако вернёмся к Хайдеггеру. Проблемные места его онтологии я связываю со *способом конкретизации* возможностной онтологии самим Хайдеггером. Для описания этого способа выделим ключевые составляющие.

Итак, выше было сказано, что человек способен быть, несмотря ни на что. Иначе говоря, способность быть ему всегда ещё предстоит.

А. Хайдеггер конкретизирует саму способность быть как «самое своё бытие», или «собственное бытие-собой». Оно, говорит Хайдеггер, не отрешает вот-бытие от мира и Других, не превращает его в свободнопарящее Я. «Решимость на самое себя впервые вводит вот-бытие в возможность позволить сосуществующим другим “быть” в их наиболее своей способности быть». Решительное вот-бытие становится «совестью» других. В другом месте Хайдеггер интерпретирует это как вручение Другому заботы о себе.

Таким образом, способность быть содержательно конкретизируется как *способность быть ради каждый раз своей способности быть*. И хотя у Хайдеггера есть понятие *совместного мира*, его совместность состоит в том, что каждый, начавший реализовывать свою возможность быть, становится образцом для другого. Если же способности быть остаются в потенции, как в ситуации *публичности* у Хайдеггера, когда одно вот-бытие не отличается от Другого, то оно нуждается в модификации в *собственную взаимность*, внутри которой каждый прежде всего молчаливо реализует свою способность быть, одновременно своей реализацией побуждая к такой реализации Других, будучи их совестью. (В *Пролегоменах к истории понятия времени* Хайдеггер говорит в этой связи следующее: формирование общества осуществляется на основе *(по)слушания* (!) по отношению к Другим.)

Это значит, что совместный мир – это демонстрация своих возможностей быть, которая уже заложено в структурах вот-бытия и экзистенции. А следовательно, ничто не может радикально поставить этот мир под вопрос. Любая форма со-бытия с Другими – извращения, каким его описывает Делёз и психопатология, тирана и надсмотрщика в концлагере – есть не меньшая форма со-бытия, чем другая. И, по существу, их невозможно качественно отличить друг от друга. Надсмотрщик в концлагере и тиран вполне могут утверждать, что являются совестью других, что они учат подчинённых заботиться о себе...

Ещё более проблематичен тезис о том, что апогеем совместного мира является послушание, вступающее в прямое противоречие с дискуссионным характером любых демократических публичных институтов (и самой демократии). В этом смысле *совместный мир* ни в коем случае не может исчерпаться взаимной демонстрацией индивидами своей способности быть: эта демонстрация с необходимостью должна сопровождаться обсуждением, которое само должно руководство-

ваться некими общими ценностями и нормами. А чтобы эти ценности и нормы возникли, они сами должны стать отдельным и специальным предметом обсуждения, которое можно обозначить обсуждением *общего блага*, которого, в свою очередь, я не обнаружила в *Бытии и времени* Хайдеггера.

Б. Подтверждением сказанного является то, что я и Другой, у Хайдеггера, могут *только* побуждать друг друга к реализации своей способности быть, поскольку эту способность вот-бытие может получить только от себя самого. Этот тезис усиливается тем, что у Хайдеггера все конкретные примеры со-бытия с Другими носят проблематичный характер, как, к примеру, публичность. В результате их характер можно отнести к разряду чего-то вроде *негативной позитивности*: поскольку их позитивность состоит только в том, что они могут и должны быть модифицированы в другой модус, каковым в конечном итоге оказывается молчаливое внимание друг другу тех, кто понял конечность своего бытия и, в результате этого, начал быть именно своим бытием.

По существу, здесь мы можем вернуться к тем вопросам, с которых начали данные размышления, и прежде всего к вопросу о том, какое значение имеет *Бытие и время* для социогуманитарных наук. Поднятая мною проблема *общего блага* со времён Платона и Аристотеля является одной из важнейших проблем политической философии. Так, согласно И. Берлину, «европейская история основана на своеобразной диалектике, где стремление к общественному порядку борется со стремлением к личной свободе»¹⁰. Иными словами, невозможно отказаться ни от ценности сообщества, ни от ценности личностного самоосуществления — как и нельзя одно вывести из другого.

Можно сказать, что трудности создания на базе возможностной онтологии политической философии продемонстрировала и ученица Хайдеггера Х. Арндт. На это обращает внимание, в частности, С. Бенхабиб¹¹. Идеал публичности в версии Арндт — это явление (демонстрация) друг другу уникальных героев-авторов повествований своей жизни, которые находят нужное слово в нужный момент и тем самым совершают поступки. Явление друг другу обеспечивает общность их мира, подобного «такой непрерывно длящейся сцене, где в известном смысле есть только выход, но нет ухода, и эта сфера возникает непосредственно из бытия-друг-с-другом»¹², ради которого и существует. При этом уникальные личности равны друг другу (а) в своей свободе от принуждения и неравенства в приватной сфере и (б) в своём праве явления друг другу. В результате, согласно Арндт, публичная сфера объединяет в себе принцип равенства с принципом уникальности равных. В ней, «говоря и действуя, люди активно отличают себя друг от друга, вместо того чтобы просто быть разными»¹³, «активно показывают личную неповторимость своего существования, как бы выступая на сцене мира»¹⁴. Уникальные акторы, являя себя друг другу в словах и делах, для чего им необходимо мужество, уподобляются героям, которые в то же самое время являются авторами

своих поступков-слов. Словами Арндт, «кто есть или был человек, мы можем узнать, только выслушивая историю, где герой он сам, т. е. его биографию»¹⁵.

Важная роль принадлежит тут инициативе, которая, как и у Хайдеггера, в версии Арндт рождается вместе с появлением на свет человека: «Присутствие других, с кем мы хотим сблизиться, может в каждом отдельном случае быть стимулом, но сама инициатива им не обусловлена»¹⁶. Здесь и возникает проблема, на которую указывает С. Бенхабиб. Люди являют себя друг другу и в концентрационных лагерях, что ни в коем случае не может привести к возникновению публичной сферы и тем идеалам равенства, на которых настаивает Арндт.¹⁷ Иначе говоря, в определённых ситуациях, «в условиях экстремального устрашения, изоляции, господства и насилия, публичности как общему миру может быть нанесён огромный вред». Да, явление друг другу сохраняется, но не может принять вида публичности, а значит, для утверждения публичности мы не можем остановиться на уровне явлений, или онтологии, и должны перейти к уровню институтов, которые сами являются символической формой коммуникации и её продуктов (норм), т. е. требуют, если вернуться к Хайдеггеру, не послушания, а разговора, спора и обсуждения, а затем закрепления и трансляции. По Бенхабиб, здесь необходим переход от нарративно-онтологического уровня к агонально-институциональному.

Однако вернёмся к Хайдеггеру, чтобы подвести итоги. Какой вывод следует сделать из приведённых оценок его философии – её плюсов и минусов?

1. Идея возможностного бытия открывает новые перспективы в понимании человека и мира. Она более радикальна, чем предшествующая философия, вводит принцип конструктивизма в социогуманитарные науки: если бытие имеет характер возможности, которая всегда может стать моей, то моё участие в бытии неизбежно и фактально. Избегание означает препоручение этой заботы Другим – опекунам, например, по Канту.

2. Однако хайдеггеровская конкретизация возможностного бытия как «самого своего бытия», или «собственного бытия собой», является недостаточной. Потому что:

а) в ней не проблематизируется и не наделяется бытием *общее благо*. Совместный мир существует сам собой и ему ничто не угрожает; с другой стороны, могущее бытие реализуется исключительно в модусе собственного бытия, к каковому только частично – в аспекте интериоризации – можно отнести ценности, нормы, социальные структуры и политические институты;

б) что, в итоге, не позволяет разграничивать различные формы бытия-друг-с-другом. Водораздел проходит только между теми, кто осознал свою смертность, и теми, кто её не осознал. Однако этот критерий вряд ли применим для социально-политических ситуаций – начиная от различий интересов игроков и кончая различиями политических режимов;

в) это значит также, что бытие-друг-с-другом, далее, не может быть понято как *коллективное действие*, потому что внутри коллективного действия каждый участник ориентирован не на самого себя, а на общую для всех преграду, справиться с которой можно только сообща.

3. Последний глобальный вопрос состоит в том, означают ли перечисленные проблемы возможность достроить онтологию Хайдеггера, или же они требуют того, чтобы мы её покинули? Иначе говоря, это вопрос о том, допускает ли онтология Хайдеггера иные конкретизации, чем та, которую он сам предложил (например, дополнение послушания агоном)?

Примечания

- ¹ Текст доклада, представленного на конференции, посвящённой 80-летию выхода *Бытия и времени* М. Хайдеггера (Каунас, 12 октября 2007).
- ² Более подробно см., например: Шпарага О. *Феноменология в методологическом действии* // *Топос*. 3 (2000). Электронный ресурс: <http://topos.ehu.lt/zine/2000/3/shparaga.html>.
- ³ Ср.: Черняков А. Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб., 2001.
- ⁴ Ср. например: Guenther G. *Idee und Grundriss einer nicht-Aristotelischen Logik*. Hamburg, 1993. S. 11.
- ⁵ Я придерживаюсь перевода этого центрального понятия *Бытия и времени* как «вот-бытие» (версия Е. Борисова), а не как «присутствие» (версия В. В. Бибикина).
- ⁶ Luckner A. *Martin Heidegger. «Sein und Zeit»: ein einfuehrender Kommentar*. Padeborn; Muenchen; Wien; Zuerich, 2001. S. 67.
- ⁷ О некоторых трудностях обратимости теории и практики у Хайдеггера см.: Prauss G. *Erkennen und Handeln in Heideggers «Sein und Zeit»*. Freiburg (Breisgau); Muenchen, 1996. Особенно S. 47–48.
- ⁸ Tugendhat E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin, 1970. S. 301.
- ⁹ Ср.: Фуко М. *Что такое Просвещение?* // Фуко М. *Интеллектуалы и власть*. Ч. 1. М., 2002. С. 335–359.
- ¹⁰ Берлин И. *Европейское единство и превратности его судьбы* // *Неприкосновенный запас*. 1/21 (2002). Электронный ресурс: <http://magazines.russ.ru/nz/2002/21/ber.html>.
- ¹¹ См.: Benhabib S. *Hannah Arendt – Die melancholische Denkerin der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.
- ¹² Арендт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни*. СПб., 2000. С. 262.
- ¹³ Там же, с. 229.
- ¹⁴ Там же, с. 234.
- ¹⁵ Там же, с. 246.
- ¹⁶ Там же, с. 230.
- ¹⁷ Benhabib S. Op. cit. S. 206.