

Гурвич Г.Д.

## Критические заметки о философии М. Хайдеггера<sup>1</sup>

Действительно трудно подвергать критике работу, которая еще не закончена и чья перспектива не наметилась с достаточной ясностью. Поэтому на собственно критической части наших заметок мы остановимся очень кратко, чтобы ограничиться, скорее, лишь некоторыми, подчеркиваемыми в философии Хайдеггера чертами, которые представляются характерными с точки зрения общего состояния современной немецкой философии. Что особенно бросается в глаза при попытке ближе проследить ход хайдеггеровской мысли, так это две следующие, присущие его экзистенциализму времени черты: сильно акцентированный иррационализм и не менее отчетливая тенденция к диалектике. Верно и то, что Хайдеггером сопоставляются эти два формально враждебных принципа. «Иррационализм — подыгрывая рационализму — лишь вкривь говорит о том, к чему последний слеп»<sup>2</sup>, — пишет он; диалектика же для него не что иное как «настоящее философское недоразумение»<sup>3</sup>. Несмотря на это, бесспорно, что это хайдеггеровское неприятие относится только к определенному виду иррационализма, а именно романтизму, и определенному виду диалектики — гегельянства, и что его философия в целом глубоко иррациональна и диалектична. Ее очевидной целью выступает как раз синтез иррационализма и диалектики, проводимый на основе феноменологии экзистенции.

Глубинный иррационализм хайдеггеровской философии стоит в связи с его понятиями «заброшенность» (*Geworfenheit*) и «бесприютность» (*Unheimlichkeit*) человеческого *Dasein*, которые могут символизироваться через «страх». «Страх» приоткрывает «бездну» (*Abgrund*)<sup>4</sup>, *hiatus irrationalis*, в которой сокрыто само бытие экзистенции. Даже изначальное время, играющее у Хайдеггера роль идеи или чистого разума, трактуется как ограниченное и конечное. Не в том смысле, как если бы оно не было бесконечным, ибо оно постоянно само себя трансцендирует в экстазе будущего (*in der Extase des Zukunft*), а в том смысле, что оно не может способствовать выходу из бездны, и что непроходимая бездна остается для него недостижимой, а ее бесконечность сама не является абсолютом. Если мы переведем ход мыслей Хайдеггера на наш язык, то будем иметь право сказать, что его понятие ограниченной и одновременно бесконечной «изначальной временности» указывает на *hiatus irrationalis*, который разводит собственно «позитивную бесконечность» в ее чисто качественных и динамичных проявлениях, и непредецируемый абсолют<sup>5</sup>, предстающий в своем предельном значении. «Страх» Хайдеггера — это интенциональный акт, в котором непроницаемый и беспредикатный характер абсолютного становится очевидным, поскольку он сам является бездной, т.е. непреодолимой границей позитивной

---

<sup>1</sup> Эти «критические заметки» вошли состав только что появившейся на французском языке книги «*Les tendances actuelles de la philosophie allemande*» (Husserl, Scheier, Lask, Hartmann, Heidegger), J. Vrin éditeur, Paris, 1930.

<sup>2</sup> См.: *Heidegger M. Sein und Zeit*. Halle: Max Niemeyer, 1927. S. 136.

<sup>3</sup> *Ibid.* S. 25.

<sup>4</sup> Сам Хайдеггер обозначает ее как «Ничто».

<sup>5</sup> Автор нередко подчеркивает здесь положение, которое он пытался обнаружить в поздних произведениях Фихте. Ср.: *Gurwitsch G. Fichtes System der konkreten Ethik*. Tübingen: Mohr, 1924. S. 258-268, 361, 151 f., 37 f, 62 f.

и качественно определенной бесконечности. Так настойчиво подчеркиваемая Хайдеггером заброшенность человеческого бытия в его совершенно ограниченном характере очень сильно напоминает концепцию позднего Фихте, в соответствии с которой даже важнейшее «противопоставление» «Духа» и «Логоса» означает, несмотря на его свойства позитивной бесконечности, не что иное, как соотносительные элементы, всецело всплывающие в hiatus irrationalis и навсегда отделяемые им от абсолютного<sup>6</sup>. Таким образом воздается должное установленному Платином разделению между Νοῦς и Ἔν; и Хайдеггера, в отличие от других феноменологов, очевидно, невозможно упрекнуть в недостаточно глубоком понимании проблемы иррационального, т.к. он подключается здесь к традиции классической немецкой философии, особенно к линии Фихте и Шеллинга, к которым он пришел через философию Киркегора. Но на этом работа Хайдеггера не заканчивается, так он оставляет под вопросом, выступает ли изначальное время высшим принципом, и еще неизвестно, будет ли этот принцип открыт им в абсолютном. Тем не менее можно утверждать, что понятия «Страх», «Заброшенность» и конечность «изначального времени» могут сохранить какой-нибудь смысл на этом, и только на этом пути.

Не менее отчетливо диалектический элемент проявляется также в движении хайдеггеровской мысли. Уже анализ «несобственной и собственной экзистенции» представляется сильно насыщенным диалектически. Это должно быть не что иное, как диалектика Dasein, которая выражается в концепции экзистенции как некоей целостности, охватывающей как необходимо рядоположенные элементы следующие противоположности: бегство и возвращение к самому себе, das Man и уникальную индивидуальность, страх и решимость, вообще «собственную» и «несобственную» экзистенцию. И эта диалектика экзистенции основывается на диалектике времени. На самом деле изначальное время удастся синтезировать «экстазы» прошлого и настоящего, при приоритете экстаза будущего: разве не является чем-то диалектически целым то, что примиряет противоположности в высшей «конкретной тотальности»? Противопоставляется ли изначальное время как нечто иное мировому времени и обыденному времени, над которыми оно возвышается иначе, чем конкретный диалектический разум противопоставлен абстрактному и дискурсивному рассудку, или «позитивная бесконечность» «негативной»? К диалектике времени далее у Хайдеггера присоединяется еще диалектика истории, которая есть не что иное, как овнешнение диалектики нравственности. Сцепление со смертью (Die Fügung dem Tode) и самоутверждение как активный фактор, метафизика человеческой скромности (Bescheidenheit) и богочеловечество, судьба и свобода, традиция и прогресс, пессимизм и оптимизм — вот противоположности, которые Хайдеггер пытается диалектически преодолеть в своем понятии (понимании) исторического процесса как тотальности, их все примиряющей. В конечном счете разрешение всех поставленных Хайдеггером теоретико-познавательных проблем насквозь диалектично. «Экзистенциальный идеализм» Хайдеггера представляет собой своеобразную диалектику идеализма, к которой присоединяется еще диалектика истины. Противоположность между «данным» и «сконструированным», интуицией и гипотезой становится устаревшей благодаря диалектической идее «открытости» как некоего восхождения к чистой интуиции, причем акты открытости и конструирования взаимно поддерживаются, при этом непосредственные данности испытываются на свой действительный характер. Философия Хайдеггера, таким образом, полностью подтверждает то, что можно вообще сказать о современных течениях немецкой философии, а именно что имеет место движение по

---

<sup>6</sup> См.: op. cit. S. 150 f, 165.

направлению к синтезу феноменологии и наследия послекантовского идеализма. Резко выраженная неприязнь Хайдеггера по отношению к Гегелю<sup>7</sup> и его панлогистичной и эманативной диалектике, неприязнь, которую можно было с большой вероятностью ожидать ввиду последовательного хайдеггеровского иррационализма, еще раз подчеркивает, что совершенно правильно видеть в феноменологическом движении глубокую реакцию против гегельянства и что тенденция к синтезу феноменологии и послекантовского идеализма возникает в пользу традиции <идущей от> позднего Фихте и Шеллинга.

Нам остается только очень кратко перечислить опасности, которые, как представляется, подстерегают философию Хайдеггера и которые удастся полностью отследить только по окончании его работы. Эти опасности концентрируются вокруг вопроса, может ли «Daseinанализ» служить достаточным и исключительным основанием для предпринятой

Хайдеггером попытки синтеза диалектики и иррационализма и не грозит ли на самом деле этот монистический «экзистенциализм» очередным уничтожением иррационализма в пользу чисто конструктивной диалектики?

Наши сомнения на этот счет могут быть сформулированы в трех следующих тезисах:

I. Феноменологический анализ Dasein не в состоянии в итоге дать критерии ценностных суждений. Ценности не могут основываться на бытии или быть от него производными. Возможно, экзистенциализм и может служить основанием теоретической философии, но не мудрости и морали. Хайдеггер постоянно вводит в свой анализ Dasein нравственные и религиозные ценности, не оправдывая ни их действительности, ни их происхождения. Однако уже противоположность между «несобственной» и «собственной экзистенцией» возможна исключительно только на основании таких ценностей. Нравственные ценности подключаются уже с первого шага интерпретации повседневного (обыденного) Dasein в этих описаниях (например, в критике *das* «Man»). С другой стороны, Хайдеггер хочет любой ценой обосновать мораль посредством экзистенциального бытия, поэтому он не может избежать искушения вывести ни к чему другому не сводимые нравственные качества из абсолютно гетерогенных свойств бытия, т.е. в известной степени снова впадает в чисто конструктивную диалектику, которая совершенно явно проявляется в описании постоянно самого себя находящего Dasein.

II. Заключенный во всеобщей онтологии Хайдеггера этический элемент приводит его философию к отчетливо выраженному «морализму». «Фундаментальная онтология» Хайдеггера с определенной точки зрения может быть рассмотрена как воскрешение теории о «примате практического разума». Этот «морализм» достигает у Хайдеггера своей кульминации в понятии истории, которое он вообще идентифицирует с Dasein. Но именно морализм очень легко превращается в панлогизм и в эманативную конструктивную диалектику, как раз из-за того, что «примат практического разума», рассматриваемый как теоретический принцип, организует и систематизирует все нередуцируемые качества мира вокруг нравственных феноменов, возведенных в спекулятивный принцип универсального объяснения<sup>8</sup>. И это как раз имеет место в случае хайдеггеровского морализма, достигающего кульминации в культе человечества как фундамента экзистенциального бытия. Не тот ли это пункт хайдеггеровской философии, который угрожает привести ее через «морализм» его системы к активно становящейся диалектике (как это уже однажды

<sup>7</sup> Ср.: *Heidegger M.* Op. cit. В особенности S. 428-436.

<sup>8</sup> Ср.: *Gurwitsch G.* Op. cit. S. 66-110.

произошло с первой системой Фихте), преодолевает все воздвигнутые перед иррациональным преграды и таким образом страх превращается в радость особого согласия с самим собой?

III. Однако, если экзистенциальная этика достаточно сильна для того, чтобы исказить всеобщую онтологию Хайдеггера и дать возможность возникнуть новому конструктивному эманатизму, то она в то же время недостаточно сильна, чтобы разрешить этические проблемы. Хайдеггеровская экзистенциальная этика не только неспособна оправдать неосознанно лежащие в ее основе критерии, но и умышленно оставляет в стороне (как раз в силу ее собственного экзистенциализма) главный момент нравственности — чистую деятельность, идентичную творческой свободе. Это ни к чему не сводимое нравственное свойство творчества, недоступное эмотивной интуиции (например, хайдеггеровской «расположенности» (*Befindlichkeit*)), открывается (здесь она означает творческую активность надындивидуального потока) только чистой активной интуиции волеизъявления, которая сама участвует в творчестве. Желать связать нравственность с онтологией *Dasein* означает то же, что и желать «снять» неискоренимые противоречия между творчеством и бытием, деятельностью и подчиненностью (*Unterwerfung*), свободой и системой и посредством этого сохранить существенные нравственные качества. Онтология творческой деятельности противопоставлена онтологии бытия и *Dasein*. Между этими последними элементами, т.е. «Духом» и «Логосом», потоком творческой деятельности и покоящимся бытием царит непримиримая борьба, которую не может примирить никакая диалектика и перед которой, осознав свои пределы, она должна остановиться. Диалектика, которая не вырождается в эманатизм, должна сама себя осознать как «негативная теология Абсолюта». Не в радости, но в страхе перед *hiatus irrationalis*, который отделяет крайние противоположности от Абсолютного и навсегда разделяет их между собой, должна она утверждаться, если она действительно учитывает иррациональное, благодаря которому она синтезирована.

**Г.Д. Гурвич.** Критические заметки о философии М. Хайдеггера.

Печатается по: *Гурвич Г.* Критические заметки о философии М. Хайдеггера (Пер. А.П. Козырева) // Антология феноменологической философии в России. Под общ. ред. И.М. Чубарова. Т. 2. М.: Логос, Прогресс-Традиция, 2000. С. 155-159.

*Гурвич Георгий Давидович (Жорж)* (1894 – 1965) — французский социолог, правовед и философ российского происхождения. Изучал право в Юрьеве, Петрограде, Гейдельберге и Лейпциге. Преподавал в Томске, Праге и Берлине, Париже, Бордо, Страсбурге и Нью-Йорке. Наиболее известен как один из самых значимых представителей французской школы социологии, основатель и первый директор Центра социологических исследований, Лаборатории социологии познания и морали во Франции, Международной ассоциации социологов франкоязычных стран, главный редактор журнала «Международные тетради по социологии». С 1948 года являлся профессором социологии в Университете Парижа. С 1960 по 1963 года – президент Национального центра координации исследований Франции. Специалист в области истории немецкой классической философии, феноменологии, социологии права, социологии знания, социологии морали, международного права, философии права.

*Соч.:* *Fichtes System der concreten Ethik.* Tübingen: Mohr, 1924.; *Les tendances actuelles de la philosophie allemande:* E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger Paris: J.

Vrin, 1930.; *Morale théorique et science des mœurs* PUF, 1948; *Les cadres sociaux de la connaissance*, PUF, 1966.