

ДЕИСТОРИЗАЦИЯ И ИСТОРИЧНОСТЬ В ФИЛОСОФИИ «РАННЕГО» МАРКУЗЕ*

АЛЕКСЕЙ САВИН

Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник.

Институт философии РАН.

109240 Москва, Россия.

Профессор, заведующий кафедрой социологии управления.

Российская Академия Народного Хозяйства и Государственной Службы при Президенте Российской Федерации.

119571 Москва, Россия

E-mail: savin@pochtamt.ru

Целью настоящей статьи является раскрытие связи маркузеанского понятия деисторизации с его интерпретацией и критикой хайдеггеровского понятия историчности. Деисторизация в философии Маркузе, согласно моему предварительному определению, — это такое преобразование творческих, отрицающих наличную действительность, социальных сил и способностей человека, которое делает их элементами механизма производства и воспроизводства наличной действительности, а, тем самым, способом подавления стремления человечества к свободе и счастью и увековечения господства. Деисторизация, по Маркузе, есть основная форма производства и воспроизводства ложной тотальности. Идея деисторизации является сквозным и определяющим критическим понятием философии Маркузе в целом. Основой формирования понятия деисторизации являются его критика и интерпретация хайдеггеровской концепции историчности, осуществленные им еще в период «хайдеггериянского марксизма» (1928–1933). Эта хайдеггеровская концепция, по Маркузе, является вершиной и предельным достижением современной немарксистской философии. Это качество ему придает, по мнению Маркузе, то, что оно трактует историю с точки зрения бытия, в противоположность гегелевской идеалистической диалектике и немецкому историзму XIX века, трактовавшим ее с точки зрения сознания или духа. Можно выделить четыре основных момента критики и трансформации Гербертом Маркузе хайдеггеровского понимания историчности. 1. Деформализация хайдеггеровской трактовки историчности *Dasein*. Экспликация материального содержания историчности, то есть определяющего для нее характера условий существования *Dasein*. 2. Конкретизация *Dasein*,

© ALEXEY SAVIN, 2017

* Статья написана на основе доклада, прочитанного 13 мая 2017 года на 10-й международной конференции по критической теории, организованной в Риме на базе университета Игнатия Лойолы (10th International Critical Theory Conference, May 11–13, 2017, Rome).

его трактовка не как отдельного человека, а как класса, ввиду содержательных различий окружающего мира, материальных условий существования. 3. Вытекающая из деформализации историчности и конкретизации *Dasein* реабилитация сферы бытия-с-другими, публичности, а тем самым и пространства политической борьбы, как сферы подлинности. 4. Тематизация и раскрытие фундаментальной роли феноменологически понятой пространственности (*Räumlichkeit*) в конституции конкретной, то есть определяемой материальным содержанием и общественным характером *Dasein* историчности. Эта маркузеанская интерпретация и критика хайдеггеровского понимания историчности и базирующаяся на ней критика деисторизации прокладывает путь его онтологической интерпретации марксистской диалектики как метода борьбы против деисторизации и ложной тотальности и как единственного подлинно революционного способа мышления.

Ключевые слова: Историчность, деисторизация, феноменология, марксизм, Хайдеггер, Маркузе, пространство.

DEHISTORIZATION AND HISTORICITY IN THE PHILOSOPHY OF THE “EARLY” MARCUSE

ALEXEY SAVIN

DSc in Philosophy, Leading Research Fellow.
Russian Academy of Sciences, Institute of Philosophy.
109240 Moscow, Russia.
Professor, Head of the Department of Sociology of Management.
Russian Academy of National Economy and Public Administration.
119571 Moscow, Russia.

E-mail: savin@pochtamt.ru

The article aims to explain the connection of Marcuse’s concept of dehistoricization with his interpretation and criticism of the Heideggerian concept of historicity. Dehistoricization in Marcuse’s philosophy, according to my tentative definition, is the kind of transformation of the creative social forces and human abilities denying an existing reality that makes them elements of the mechanism producing and reproducing the existent reality, and thereby makes them a manner of repression of the human striving for freedom and happiness and a way to perpetuate domination. According to Marcuse, dehistoricization is the main form of reproduction of the false totality. The idea of dehistoricization is the prevailing critical concept in Marcuse’s philosophy. It appears in the course of his criticism of fascism. The basis of the dehistoricization concept is Marcuse’s criticism and interpretation of Heidegger’s conception of historicity during his “Heideggerian Marxism” period (1928–1933). This Heideggerian conception is the ultimate achievement of contemporary philosophy. The ultimate character of this achievement is given to it, according to Marcuse, that it treats history from the viewpoint of being in contrast to Hegel’s idealistic dialectics and German historicism of the 19th century, which interpreted it from the viewpoint of consciousness or the spirit. There are four main tendencies in Marcuse’s criticism and transformation of Heidegger’s conception of historicity. 1. The deformalization of Heidegger’s treatment of historicity of *Dasein*. The explanation of the material substance of historicity, i.e. the explanation of the material character of conditions of human existence (*Dasein*) as the definitive feature of historicity. 2. The concretization of *Dasein*, its treatment not as an individual, but as a class in view of substantial differences of the environment (*Umwelt*), material conditions of its existence. 3. Following from both the deformalization of historicity and the concretization of *Dasein* — the rehabilitation of the “being-with” (*Mitsein*) and the public sphere (*Mitwelt*), and, thereby, of the space of political struggle as the sphere of authenticity. 4. The disclosure of the fundamental role of the phenomenologically considered spatiality (*Räumlichkeit*) in the

constitution of concrete historicity, i.e. historicity determined by the material, social and political character of *Dasein* and the world. Marcuse's interpretation and criticism of Heidegger's conception of historicity and his criticism of dehistoricization based on it paves the way to his ontological interpretation of Marxist dialectics as the method of the struggle against dehistoricization and false totality and as the only truly revolutionary way of thinking.

Key words: Historicity, dehistoricization, phenomenology, Marxism, Heidegger, Marcuse, space.

1. МАРКУЗЕ-РЕНЕССАНС И ЕГО ПРИЧИНЫ: КРАТКОЕ ИСТОРИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ

С начала двухтысячных годов в зарубежной философской жизни происходит примечательный процесс — резкий рост интереса к, казалось, уже почти забытому к середине 1980-х гг. мыслителю, Герберту Маркузе (1898–1979). Это событие историки философии назвали Маркузе-Ренессансом, и с начала 2010-х гг. этот термин получил прочные права гражданства в западной истории философии. Можно констатировать, что по прошествии нескольких десятилетий после смерти Герберт Маркузе вновь становится властителем умов.

У этого явления есть как внешние, так и внутренние причины.

К числу внешних относится публикация собрания сочинений Маркузе на английском языке, в которое, кроме прочих, вошел ряд работ мыслителя ранее либо почти недоступных, поскольку они публиковались в провинции и очень малыми тиражами, либо архивных и ранее не публиковавшихся, а потому и вовсе недоступных широкому читателю. (Первый том собрания — «Технология, война и фашизм» — под редакцией и с предисловием Дугласа Келлнера вышел в 1998 году) (Marcuse, 1998)).

В работе над этим собранием принимают участие непосредственные ученики и последователи философа. Из них назову только самых известных — кандидата на пост вице-президента США от Коммунистической партии в 1980 и 1984 годах и теоретика партии этого периода Анджелу Дэвис, и крупнейшего представителя второго поколения Франкфуртской школы, директора Института социальных исследований Юргена Хабермаса. Продолжается также и издание собрания сочинений Маркузе на немецком языке, начатое еще в 1978 году.

Помимо собрания сочинений, на английском, немецком, испанском и французском языках издаются проблемно или тематически ориентированные сборники, хрестоматии и новые переводы отдельных произведений Маркузе. Количество историко-философских

комментаторских работ и собственно философских исследований, базирующихся на его идеях, по сравнению с предыдущими десятилетиями выросло кратно.

Существенный вклад в возрождение интереса к творчеству философа внесла монография Эндрю Финберга «Хайдеггер и Маркузе» (Feenberg, 2005). Она стала первым систематическим исследованием роли Маркузе во взаимодействии хайдеггеровской феноменологии и марксизма (Angus, 2005, 336). Значимым для Маркузе-Ренессанса является перевод на английский язык сборника ранних произведений мыслителя, изданный в том же 2005 году Ричардом Волином и Джоном Абромайтом под названием «Хайдеггерианский марксизм» (Marcuse, 2005).

Все эти усилия, особенно публикация собрания сочинений на английском, позволяют познакомиться с работой мыслителя широкому кругу читателей, более полно представить его наследие и взглянуть на его творчество в новом свете.

Внутренней причиной Маркузе-Ренессанса является актуализация комплекса общественно-политических проблем, который я бы обозначил как «поздний капитализм и фашизация общества».

Поскольку означенный комплекс проблем Маркузе изучал с начала 1930-х годов, первым разработал философский понятийный аппарат для его экспликации и исследования, и, работая в американских спецслужбах, принимал прямое участие в процессе денацификации Германии и потому имел возможность теоретически осмыслить свой непосредственный опыт в этой сфере, а впоследствии стал теоретиком «новых левых» и непосредственным участником антикапиталистических выступлений в период так называемой «студенческой революции» 1968 года, взоры тех, кто стремится понять процессы фашизации общества при позднем капитализме и противодействовать им, обратились к этому мыслителю.

Основными понятиями, в свете которых Маркузе концептуализирует фашизацию общества, являются деисторизация и управляемая десублимация. Особенно детально процессы деисторизации и управляемой десублимации прослеживаются им в культуриндустрии позднего капитализма¹. По моему убеждению, введенное Маркузе понятие деисторизации является концептуальной основой для всякой социальной критики.

¹ Подробнее об этапах развития мысли Маркузе в этой связи см.: (Savin, 2016).

Окидывая причины Маркузе-Ренессанса единым взглядом, нельзя не заметить, что принципиальную роль в нем сыграло и продолжает играть обращение исследователей и широкого круга западных читателей к работам «раннего» Маркузе, то есть сочинениям того периода, когда формировался феноменологический, или, более узко, «хайдеггерианский» марксизм. И это не случайно.

С одной стороны, с течением времени становится более ясной связь мысли Хайдеггера и Маркузе и даже важность работы Маркузе для усвоения мысли Хайдеггера, и, тем самым, для понимания современной философии вообще. С другой стороны, само понятие деисторизации, играющее ключевую роль в возрождении интереса к творчеству философа, является, как я попытаюсь показать в настоящей статье, результатом интерпретации и критики хайдеггеровского понятия историчности.

В связи с первым аспектом укажу лишь на два обстоятельства. Во-первых, публикация работ Хайдеггера в его собрании сочинений опирается на записи или копии записей, сделанные в свое время Маркузе. Прежде всего, это касается публикации 63 тома собрания сочинений Хайдеггера «Онтологии. Герменевтика фактичности», произведшей в свое время коренные изменения в хайдеггероведении и даже в трактовке истории воздействия (*Wirkungsgeschichte*) хайдеггеровской мысли². Лекционный курс «Онтологии. Герменевтика фактичности» был прочитан Хайдеггером в 1923 году, а напечатан лишь в 1988 году. Издатель этого тома К. Брёкер-Ольтманнс отмечает, что помимо сохранившейся неполностью собственной хайдеггеровской рукописной разработки курса, в основу текста этого тома легли два конспекта слушателей. Об одном из них — и более значимом для публикации лекционного курса — она пишет следующее:

[У меня был] конспект моего мужа, Вальтера Брёкера, еще в то время, когда он был написан, переработанный по стенограмме в рукопись. Конспект у нас, к сожалению, пропал. А рукопись была несколько лет спустя заимствована Гербертом Маркузе и напечатана на машинке³. Фрагмент этой машинописи

² В частности, Жаном Гронденом было показано, что в основе философской герменевтики Гадамера лежит не «Бытие и время», как долгое время считалось, а «Онтология. Герменевтика фактичности».

³ Примечательно, что фраза К. Брёкер-Ольтманнс в немецком оригинале такова, что допускает два противоположных прочтения. “Die handschriftliche Ausarbeitung wurde aber Jahre später von Herbert Marcuse ausgeliehen” может означать как то, что Маркузе заимствовал рукопись, так и то, что рукопись была заимствована у Маркузе. Я дал максимально лояльный версии Брёкер-Ольтманнс перевод. Как бы то ни было, из

любезно предоставил нам профессор из Бохума Роди; он получил его от своего учителя, профессора из Тюбингена Фридриха Больнова, для своего архива Дильтея. Как это произошло, уже нельзя установить; но оригинал должен находиться в архиве Маркузе во Франкфурте. (Broeker-Oltmanns, 1988, 114)

Кроме того, издатель вышедшего в 1997 году 28 тома собрания сочинений Хайдеггера «Немецкий идеализм (Фихте, Шеллинг, Гегель) и философская проблематика современности» Клаудиус Штрубе указывает, среди прочего, что использовал конспект этого лекционного курса (1929), составленный Маркузе, а, кроме того, в качестве дополнения в том же томе издает принадлежавший Маркузе конспект хайдеггеровской лекции «Введение в академические занятия» (Strube, 1997, 363–365). Таким образом, становится явным, что восприятие Гербертом Маркузе лекций Хайдеггера нашло отражение в самом корпусе хайдеггеровских сочинений.

Во-вторых, Гадамер в своем анализе историчности в «Истине и методе» в разделе «Вовлеченность Дильтея в апории историзма», где эксплицирует и критикует дильтеевский концепт исторического сознания в намеченной хайдеггеровскими лекционными курсами «Герменевтика фактичности» (1923) и «Понятие времени» (1924) перспективе, прямо ссылается на написанную Гербертом Маркузе в период обучения у Хайдеггера монографию «Гегелевская онтология и теория историчности» (1932) (Gadamer, 1999, 232). Гадамер справедливо замечает, что, характеризуя жизнь как фундаментальный факт истории,

... Дильтей может сколько угодно высмеивать слишком оптимистический (*frundliche*) взгляд на жизнь, который видит в ней лишь прогресс культуры, — поскольку жизнь понимается под углом зрения мысли, которую она образует, она подпадает под телеологическую схему истолкования и мыслится в качестве *духа* [курсив мой. — А.С.]. С таким пониманием согласуется и тот факт, что в последние годы Дильтей все больше и больше опирается на Гегеля и говорит о *духе* там, где он раньше говорил «жизнь». Он повторяет, тем самым, понятийное развитие, которое уже прошел Гегель. В свете данного факта представляется примечательным, что мы обязаны Дильтею знакомством с теологическими рукописями молодого Гегеля. В этих материалах по истории развития гегелевского мышления с полной ясностью проявляется, что в основе гегелевского понятия духа лежит понимание жизни через призму пневмы. (Gadamer, 1999, 232)

послесловия издателя явствует, что она использовала машинописный вариант, принадлежавший Маркузе.

В примечании к этому фрагменту Гадамер указывает, что фундаментальный характер понятия жизни в гегелевской «Феноменологии духа», — от себя добавлю, что и не только в ней, — был обнаружен Гербертом Маркузе в указанной монографии (Gadamer, 1999, 232). Не имея здесь возможности подробно разобрать ход маркузеанской разработки темы, приведу лишь один фрагмент из соответствующего раздела монографии Маркузе.

Понятие жизни в «Феноменологии духа» в соответствии с замыслом работы — развить различные способы бытия как формы являющегося духа — явным образом центрируется на «жизни духа», на жизни как знающем и сознающем, «познающем само себя» бытии. Тем самым с самого начала в центр «Феноменологии» помещается *человеческое* бытие [курсив мой. — А.С.]: жизнь вводится как «самосознание» (*Selbstbewusstseyn*), самосознание приходит к истине посредством друг-для-друга и против-друг-друга «самостоятельности и несамостоятельности», «господства и рабства», эти противоположности объединяются в «образовании» (*Bildung*) и труде (*Arbeit*) [...] Все это есть самоопределения человеческой жизни и, — что является решающим, — человеческой жизни в ее полной историчности, в ее конкретном событии (*Geschehen*) в мире. — Это, однако, никоим образом не означает, что «Феноменология» дает феноменологический анализ человеческой жизни как исторической, философию истории и тому подобное. Человеческая жизнь не развертывается как способ бытия наряду с другими, она вообще является объектом анализа не как таковая, не в своей самостоятельности, но это бытие жизни уже заранее рассматривается как способ бытия абсолютного духа, как бытие, в котором завершаются и исполняются (*sich vollenden*) все формы (*Weisen*) бытия, в котором сущее *в целом* обретает свою истину (*in die Wahrheit kommt*). «Тотальный» характер духа, который в Йенской системе уже был ведущим, лежит в основе и понятия жизни в «Феноменологии», разве что здесь эта тотальность удостоверяется совершенно другим способом: она «реализуется» в событии (*Geschehen*) самой человеческой жизни, в событии жизни как «самосознания» (*Selbstbewusstseyn*). «Феноменология духа» есть целиком и полностью общая (*allgemeine*) онтология, но фундированная на бытии жизни в ее историчности. ... Дух «является» (и является необходимо) как исторический, чтобы как исторический дух уничтожить (*aufzuheben*) в себе свою историчность. Уже с первого шага феноменологии жизнь рассматривается как исторический предмет, но и уже с первого шага эта историчность рассматривается в свете идеи «абсолютного знания». (Marcuse, 1975, 257–258)

Каждый, кто вспомнит последующие разделы гадамеровской книги «Истина и метод», посвященные историчности и историческому сознанию,

без труда заметит зависимость Гадамера от Маркузе в этом аспекте его работы. Критика гегелевского идеалистического истолкования жизни как духа, истолкования, заимствованного «поздним» Дильтеем в его трактовке «молодого» Гегеля и, в частности, в содержащейся в дильтеевской «Die Jugendgeschichte Hegels» трактовке концепции историчности, также была впервые осуществлена в данной работе Маркузе⁴. Гадамер лишь продолжил и развил эту критику.

Таким образом, можно констатировать, что Маркузе является опосредующей фигурой в формировании философской герменевтики. Мысль «раннего» Маркузе выступает для Гадамера мостом, соединяющим философии Гегеля и Хайдеггера, и задает линии гадамеровской критики идеалистичности гегелевского и дильтеевского понимания историчности, его критики исторического сознания и историзма вообще. Принципиально важно, что эта критика уже у «раннего» Маркузе имеет отчетливую хайдеггерианскую составляющую. В предисловии к «Гегелевской онтологии и теории историчности» Маркузе сам указывает, что своими достижениями в разработке проблемы историчности он обязан философской работе Хайдеггера (Marcuse, 1975, 8).

Более того, маркузеанская разработка проблемы историчности в ранний период его творчества, тем самым, негативно определяет и гадамеровскую герменевтическую трактовку осуществленного Хайдеггером преобразования философии: как разрыва с философией сознания в пользу бытия, с философией духа в пользу жизни, как возвращения от исторического сознания и базирующегося на нем историзма к бытийному характеру понимания и онтологической интерпретации историчности. Гадамер полагает, что его философская герменевтика подхватывает и развивает эту линию.

Тем самым, мысль Маркузе периода его «хайдеггерианского марксизма» неявно определяет не только историю воздействия хайдеггеровской философии, — по меньшей мере, на линиях философской герменевтики, — но и характер понимания этой истории.

⁴ Несколько подробнее о характере и направлении маркузеанской критики дильтеевской интерпретации «молодого» Гегеля см.: (Savin, 2016).

2. ДЕИСТОРИЗАЦИЯ И ФАШИЗАЦИЯ

Целью настоящей статьи является раскрытие связи маркузеанского понятия деисторизации с его интерпретацией и критикой хайдеггеровского понятия историчности.

Деисторизация в философии Маркузе, согласно моему предварительному определению, — это такое преобразование творческих, отрицающих наличную действительность и создающих новое сил и способностей человека, которое делает их элементами механизма производства и воспроизводства наличной действительности, а тем самым, способом подавления стремления человечества к свободе и счастью и увековечения господства. Система отношений, базирующаяся на этом механизме, является репрессивной. Деисторизация, по Маркузе, согласно моей точке зрения, есть основная форма производства и воспроизводства ложной тотальности.

Идея деисторизации является сквозным и определяющим критическим понятием философии Маркузе в целом. Она возникает в ходе его критики фашизма в статье «Борьба против либерализма в тоталитарной концепции государства» (1934) и разворачивается как в его анализе вырождения советского государства и марксистской диалектики в ходе их сталинизации («Советский марксизм» (1958)), так и в его критике «позднего капитализма», особенно в критике культуриндустрии («Одномерный человек» (1965)).

В фашизме деисторизация исторического (*Entgeschichtlichung des Geschichtlichen*) выражается, согласно Маркузе, в такой заботе (*Pflege*) о сохранении и развитии наследия (*Erbe*), при которой революции рассматриваются как нарушения естественных законов, а человеческое достоинство и право на счастье определяются натуралистически истолкованными силами вечных и неизменных субстанций крови и почвы. Тем самым фашизм выражает свое стремление к сохранению существующего порядка и направлен на подавление жизненных тенденций отрицающих наличное устройство жизни (Marcuse, 1965a, 38–39). Иначе говоря, фашизм направлен против события (*Geschehen*) и истории и является выражением крайней формы отчуждения. В поворотные времена, то есть когда условия существования оказываются во всех отношениях невыносимыми, а, следовательно, революционные изменения жизни необходимыми (*Not-wendige*), фашизм становится оплотом и последней надеждой всех консервативных и реакционных сил. В идее тоталитарного

фашистского государства и в нем самом, которое они считают примиряющим все противоречия, эти силы достигают согласия и единства.

Маркузе показывает, что фашистское государство борется не против экономических и социальных основ либерализма, а против «либерального мировоззрения», которое теоретики фашизма ошибочно связывают с идеалами 1789 года: гуманизмом, интернационализмом, пацифизмом; а также с предоставлением судьбы нации и государства борьбе интересов различных общественных групп, гипертрофией экономической сферы, разлагающими органическое единство нации и государства техницизмом и материализмом.

Маркузе, со ссылками на теоретика либерализма Л. фон Мизеса и теоретика фашизма Дж. Джентиле, демонстрирует, что в основе, — положении, что частная собственность, капитализм есть единственный возможный порядок общественных отношений, — либерализм и фашизм совпадают (Marcuse, 1975, 257–258). В решающий момент они выступают против своего общего врага — революционного марксистского социализма — единым фронтом, а тоталитарное фашистское государство и его идеология становятся основными инструментами их борьбы. Формирование и распространение описанных выше способов понимания действительности и общественных практик, — включая образование, по мере обострения противоречий между силами деисторизации, стремящимися к сохранению существующего порядка, и силами, стремящимися к его уничтожению, единого фронта либералов и фашистов, — на все сферы жизни и является фашизацией общества.

3. МАРКУЗЕАНСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ХАЙДЕГГЕРОВСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ИСТОРИЧНОСТИ

Основой формирования понятия деисторизации являются интерпретация и критика Гербертом Маркузе хайдеггеровской концепции историчности, осуществленные им еще в период «хайдеггерианского марксизма» (1928–1933). Эта хайдеггеровская концепция, по убеждению «раннего» Маркузе, высказанному им в работе «К феноменологии исторического материализма» (1928), является вершиной и предельным достижением буржуазной философии.

Каков ход мысли Хайдеггера, приведший его к открытию историчности человеческого бытия (*Dasein*) и мира? В «Бытии и времени» Хайдеггер демонстрирует, что первичным отношением к миру является не

познание, а «забота» — практическое обращение с вещами, обусловленное жизненными потребностями. Более того, само человеческое существование характеризуется им как всегда уже погруженное в заботу бытие-в-мире (*In-der-Welt-sein*), иначе говоря, мировость (*Weltlichkeit*) выступает измерением *Dasein*. Мир, в свою очередь, он определяет как горизонт или предначертывающую способ обращения с вещами взаимосвязь отсылок (*Verweisungszusammenhang*). Вещи при этом понимаются как орудия (*Zeuge*), как средства к (человеческому) существованию. Соответственно, жизнь, как движение по взаимосвязям отсылок, характеризуется анонимностью и автоматизмом, то есть не определяется сознанием, *Ego*. В этой связи Хайдеггер определяет *Dasein* как «заброшенный набросок». «Заброшенный» в том смысле, что существующий «фактично», то есть всегда уже определяемый в своем поведении и мышлении горизонтными предначертаниями и характером своей расположенности в мире как горизонте, то есть своими *Jeweiligkeit* и *Jemeinigkeit*. «Набросок», поскольку *Dasein* характеризуется конечностью и определяется в рамках «экстатической временности заботы» как «забегание в смерть».

Существенно, что вопрос об историчности у Хайдеггера вытекает из анализа временности *Dasein* и, в частности, из неполноты ее анализа в свете «забегания в смерть», поскольку рожденность *Dasein* и необходимо связанное с ней прошлое, в его воздействии на настоящее, на актуальные способы поведения и формы жизни *Dasein*, оставались неучтенными. Между тем само «забегание в смерть» в структуре заботы ведомо, согласно Хайдеггеру, стремлением *Dasein* к своей целостности (*Ganzsein*), и, следовательно, освещает наличное существование и даже прошлое *Dasein* в свете возможностей его существования (*Seinkönnen*). Таким образом, чтобы реализовать интенцию аналитики *Dasein*, необходимо научиться рассматривать и критиковать его наличное существование и его прошлое в свете полноты его возможностей (*Ganzsein seines Seinkönnens*). Целостность (*Ganzsein*) бытия *Dasein* Хайдеггер определяет как «протяжение [простертость] (*Erstreckung*) *Dasein* между рождением и смертью» (Heidegger, 1993, 373), и на этой основе утверждает «фактичное *Dasein* существует (existiert) рожденно и рожденно оно даже умирает в смысле бытия к смерти» (Heidegger, 1993, 374). В перспективе этой задачи обращение феноменологии к рожденности и проблеме бытийной значимости прошлого для настоящего и будущего как полноты возможностей *Dasein* становится неизбежным.

Немецкий историк феноменологии Г.-Г. Гандер в этой связи отмечает, что бытие между-рождением-и-смертью как единство взаимосвязи жизни (*Lebenszusammenhang*) Хайдеггер терминологически обозначает как событие (*Geschehen*). Оно фундировано в целостности конституции (*Verfassungsganzheit*) заботы, что означает, по Хайдеггеру и Гандеру: историчность как экзистенциальная структура *Dasein* может быть обретена только из подлинной временности (Gander, 2007, 232).

Маркузе, прямо указывая на то, что основывается на Хайдеггере, поскольку тот наиболее глубоко разработал тему, предварительно определяет историчность следующим образом:

Первичная историчность *Dasein* проявляется в том, что живущее в настоящее время (*jeweilige*) *Dasein* как заброшенное черпает форму своего существования из бывшего (*Gewesenen*), модифицирует ее согласно своему пониманию (*Sinn*) [здесь не был бы неправильным и перевод *Sinn* как «назначения» в духе немецкой классики и Гельдерлина, принимая в расчет, что эта осмысленность и телеология человеческого существования является имманентной самой жизни, а не трансцендентной. — прим. А.С.] и таким образом снова становится в это время (*gegenwaertig*) судьбоносным прошлым для грядущего *Dasein*. (Marcuse, 1978, 373)

Американский исследователь Ричард Волин разъясняет генезис хайдеггеровского понятия историчности следующим образом:

В «Построении исторического мира в науках о духе» Дильтей подчеркивал значение переживания („*Erlebnis*“) в качестве ответа на кризис историзма: свойственного девятнадцатому веку понимания истории как позитивной науки. Так как если историография стремилась постичь прошлое «как оно было на самом деле» (Ранке), она оставалась неспособной дать ориентацию или руководящие указания для исторического настоящего. Согласно Дильтею историчность означала не только то, что жизнь определена исторически, но и то, что она по своей сущности структурирована согласно значениям (*meaningfully*) таким способом, что делает возможным герменевтическое понимание между поколениями. Таким образом, история как историчность представляла собой вместилище (*reservoir*) истолковывающего значения (*interpretive meaning*), которое находится за пределами равнодушного позитивистского накопления данных традиционной историографии. И Хайдеггеру оставалось лишь сделать последний шаг в развитии этого понятия. В то время как Дильтей подчеркивал тот факт, что жизнь как историчность находилась в истории (*Geschichte*), Хайдеггер делал акцент на том, что *экзистенция сама является историчной*, что прошлое дает (*yielded*) традиции, опираясь на которые народы и индивиды могут действовать, принимая в

расчет будущие возможности. В таком качестве «определенность будущим» („*Zukünftigkeit*“) становилась отличительным признаком историчности. Тем самым Хайдеггер придал историчности *активистскую* составляющую... Таким образом, в оптике Хайдеггера, историчность перестала быть категорией созерцательного, научного понимания. Напротив, она стала, по-сути (*virtual*), сигналом к оружию, призывом к подлинному онтологическому действию. (Wolin, 2005, XIX–XX)

В своей книге «Дети Хайдеггера» Волин справедливо утверждает, что существо хайдеггеровской новации в трактовке понятия историчности состоит в том, что он прибавляет к этому понятию идею самоконституирования (Wolin, 2001, 144).

Следует отметить, что Хайдеггер жестко следует заданной им линии на первичность — по сравнению с познавательной установкой — бытийного отношения *Dasein* к миру и к самому себе и в постановке проблемы историчности. А именно, он указывает, что ни обычное представление об истории, ни возвращение к его основам посредством теоретико-познавательного встречного вопрошания не позволяют постичь историчность, поскольку всегда уже, — хотя и неявно, — предполагают ее и ее укорененность во временности. Поэтому осмысление историчности возможно только посредством деструкции обыденного и научного понимания истории, то есть устранения набрасываемых ими на феномен историчности покровов и производимых ими смысловых смещений в его понимании.

Обыденное представление об истории Хайдеггер описывает следующим образом:

История есть происходящее [*sich begebende* — и здесь хайдеггеровская игра слов: на нижненемецком диалекте это причастие означает «умирающее, лишаящееся жизни», т.е. «забегающее в смерть», — таким способом немецкий философ пытается показать неявное онтологическое измерение (экзистенциальную импликацию), присутствующее уже в привычном понимании истории. — прим. А.С.] во времени специфическое событие (*Geschehen*) экзистирующего *Dasein*, причем такое, что в бытии-с-другими (*Miteinandersein*) прошедшее, но в то же время переданное <традицией> (*überlieferte*) и продолжающее оказывать воздействие, событие (*Geschehen*) считается историей в подчеркнутом смысле», т.е. в смысле региона сущего, который характеризуется отнесенностью к сущностному определению экзистенции человека как «духа» или «культуры» в отличие от природы. (Heidegger, 1993, 379)

Хайдеггер подчеркивает, что как бы ни понималась история в повседневности или в исторической науке, все значения ее связаны с *Dasein* как «субъектом» событий (*Ereignisse*).

Как уже отмечалось, значимость хайдеггеровскому пониманию историчности придает, по мнению Маркузе, то, что оно трактует историю с точки зрения бытия, в противоположность гегелевской идеалистической диалектике и немецкому историзму XIX века, трактовавшим ее с точки зрения сознания или духа.

В этих рассуждениях Хайдеггера для Маркузе решающим является определение человека в свете его жизни (бытия), а не в свете его сознания или познания, и соответствующее изменение трактовки философии. Задача философии теперь — дать жизненную ориентацию, то есть вести к подлинности существования. Тем самым, — что, согласно «раннему» Маркузе роднит хайдеггерианскую феноменологию и марксизм, — философия становится теорией практики, возвращается к своему изначальному смыслу учения о правильной жизни.

Поскольку эта феноменологическая разработка историчности, согласно Маркузе, является пределом развития не только феноменологии, но и всей буржуазной философии, он подвергает ее специальному анализу и выделяет базовые новаторские моменты хайдеггеровской трактовки историчности. Во-первых, это трактовка бытия *Dasein* как бытия-в-мире (*In-der-Welt-sein*) и бытия-с-другими (*Miteinandersein*), благодаря которой, ввиду изначальной включенности *Dasein* во взаимосвязь отсылок и бытийных отношений между субъектами, философски элиминируются проблемы «дедукции» внешнего мира и интерсубъективности. Это, в свою очередь, позволяет понять субъективность субъекта исторического процесса как бытийную и социальную. Во-вторых, это экспликация заброшенности (*Geworfenheit*) — бытийной определенности способа бытия *Dasein* его прошлым, — и фактичности *Dasein* (Heidegger, 1993, 373). В-третьих, подлинным прорывом в понимании историчности, по мнению Маркузе, становится хайдеггеровское понятие ниспровергающего отклика (*Widerruf*) на прошлое, которое продолжает бытийно определять настоящее и будущее *Dasein* и его мира. Этот ниспровергающий отклик становится возможным благодаря препоручению себя традиции, то есть принятию на себя бремени прояснения и реализации ее бытийных возможностей исходя из современных, но предначертываемых прошлым, задач. Такой отклик есть проявление

решимости *Dasein*, в котором оно предает себя, свое бытие, самому себе как укорененному в традиции и расположенному в предоставляемых ею бытийных возможностях. Тем самым оно становится судьбоносным. Благодаря решимости *Dasein* освобождается от господства публичной истолкованности (*das Man*), растворенности в повседневности и в общественном мнении, то есть от диктатуры установившегося способа существования и навязываемых им автоматизмов в деятельности и самопонятностей в мышлении, обретает подлинное существование в своей уникальности, в неповторимости своей судьбы. Обретая свою судьбу в горизонте предначертанных бытийных возможностей, *Dasein* становится подлинно историчным.

В. И. Молчанов пишет в связи с хайдеггеровской трактовкой историчности:

Признать историчность мира первичной или зависимой от историчности вот-бытия, основанной на временности, — эти колебания связаны с попыткой провозглашенного Хайдеггером темпорального анализа возобновления во втором разделе работы⁵. В отношении заботы это означает: забота может быть структурно выражена как единство трех направлений времени.

Хайдеггер приписывает вот-бытию то, что нельзя приписать миру: забегание вперед, возвращение к себе, судьбу, решимость как свободу к смерти. Однако введение историчности как основы вот-бытия выявляет в нем иную ипостась: вот-бытие обозначает уже не только и не столько индивидуальное существование, сколько существование общности, народа. Различие подлинного и неподлинного выявляется и в контексте фундаментального устройства историчности: или вот-бытие «экзистировать фактично с другими» и при этом «самость потеряна в *das Man*» (Heidegger 1977, 507, 383), или же бытие-с-другими обретает свою судьбу: «Если судьбоносное вот-бытие как в-мире-бытие существует сущностно в совместном бытии с другими, то его событие есть совместное событие и определено как судьба (*Geschick*). Так мы обозначаем событие общности, народа. Судьба не состоит из отдельных судеб (*Schicksal*), так же как бытие друг с другом не может быть понято как совместное существование многих субъектов» (Heidegger, 1977, 508, 384). Таким образом, третьего не дано: бытие-с-другими — это или потеряность в анонимном или растворенность в общей судьбе.

Хайдеггер как будто отказывает человеку в индивидуальной судьбе. Для чего же тогда радикальная индивидуация. Очевидно, попытки Гуссерля и Хайдеггера бороться с субъективизмом существенно различаются. Радикальный субъективизм Гуссерля — это поиски непсихологического начала человеческой личности, независимого от тех или иных склонностей и

⁵ В этом предложении, в меру своего понимания, исправляю опечатку в книге.

состояний. Гуссерль пытается найти в эмпирической личности трансцендентальное, конститутивное начало. Истина, в том числе и социальная, устанавливается, согласно Гуссерлю, сообществом независимых, монадических личностей. Путь Хайдеггера (по крайней мере в *БВ*) — объединить людей в неделимое единство и в высшей степени сплоченное сообщество. Хайдеггеровское судьбоносное сообщество должно стать своим собственным конститутивным источником, где каждая индивидуальная судьба и каждая индивидуальная личность становятся снятыми в гегелевском смысле. Таким образом, радикальная индивидуация имеет скорее не индивидуальную, а социальную цель.

Там, где речь идет об историчности вот-бытия и мира (§ 75). Хайдеггер максимально сближает историчность вот-бытия и историчность в-мире-бытия: «Событие истории — это событие в-мире-бытия. Историчность вот-бытия есть сущностно историчность мира, в котором эксталично-горизонтная временность обнаруживает себя как основание» (Heidegger, 1977, 513, 388). Насколько бесспорным является тезис об историчности вот-бытия, мира и в-мире-бытия, настолько сомнительным является определение основы мира как экстатически-временной. (Molchanov, 2015, 254–255)

В связи с приведенным выше анализом хайдеггеровской историчности В. И. Молчановым, обнаруживаем следующее.

Хайдеггеровское понимание историчности характеризуется двумя основными коллизиями. Во-первых, в вопросе о приоритете историчности *Dasein* над историчностью феноменологически понятого мира, Хайдеггер, вопреки феноменологической очевидности, тяготеет к приоритету *Dasein*. Во-вторых, в вопросе о «социальности» историчного *Dasein*, Хайдеггер, вопреки своему анализу бытия-с-другими, допускает подлинность и историчность только для индивидуального *Dasein* или для народа в его социальной и политической неразличенности. Следовательно, вся сфера политического, поскольку оно вытекает из различий внутри народа, отнесена у Хайдеггера к области неподлинного и неисторичного. Эти коллизии вели за пределы Хайдеггера к марксистской трактовке историчности, каковая и выступала как последовательное преодоление указанных противоречий. Указанные коллизии стали мотивами критики и преобразования хайдеггеровской концепции историчности.

Более того, концепция деисторизации не могла бы быть выработана Маркузе без рецепции, истолкования и критики концепции историчности, представленной в «Бытии и времени» Хайдеггера (1927). Американский исследователь истории критической теории Ричард Волин, описывает рецепцию хайдеггеровской философии следующим образом:

Размышляя по прошествии пятидесяти лет над впечатлением (*excitement*), произведенным «Бытием и временем» (в короткой работе 1977 года, вошедшей в сборник «Воспоминания о Мартине Хайдеггере», названной просто «Разочарование» (*Enttäuschung*), и переведенной на английский как «Мое разочарование в Хайдеггере»), Маркузе отмечает (*observed*): «Мне и моим друзьям это произведение Хайдеггера казалось новым началом: мы восприняли эту книгу [«Бытие и время». — прим. А.С.] и его лекции, расшифровки которых мы доставали, как, в конечном счете, конкретную философию: речь здесь шла о существовании (*Existenz*), о нашем существовании, об ужасе, о заботе и скуке и т.д. Мы также пережили «академическое» освобождение: хайдеггеровскую интерпретацию греческой философии и немецкого идеализма, которая давала нам новое понимание старых окаменевших текстов».

Свидетельство Маркузе о педагогическом искусстве (*prowess*) Хайдеггера совпадает со свидетельством других выдающихся учеников философа 20-х годов: Ханна Арендт, Ханса-Георга Гадамера, Ханса Йонаса и Карла Левита. Все пятеро утверждали, что они считали исключительным (*unique*) в хайдеггеровском подходе его [Хайдеггера] способность оживлять старые (*antiquated*) философские тексты в свете современных исторических потребностей (*needs*) и интересов. Лейтмотивом курсов Хайдеггера, казалось, было августиновское *mea res agitur* «на кону моя жизнь»; в них философствование переставало быть упражнением в лишенной плоти и крови схоластической экзегезе. Предметом обсуждения была имеющая важное значение [для современности. — прим. А.С.] герменевтическая встреча между историческим прошлым и современным бытием-в-мире. Действуя таким образом, Хайдеггер просто был последователен: он просто применял принципы своей философии экзистенции к предмету своих лекций и семинаров. Двумя центральными категориями «экзистенциальной аналитики» «Бытия и времени» являются «временность» и «историчность». [Притом понятие историчности является конкретизацией понятия временности, а потому, в глазах хайдеггеровских учеников, его разработка должна исполнить интенцию хайдеггеровской философии. — прим. А.С.]. Оба понятия выражают (*addressed*) способ, которым мы расположены (*situated ourselves*) во времени и истории. С точки зрения Хайдеггера одним из отличительных признаков «подлинного» бытия-в-мире является способность актуализировать прошлое в свете имеющих сущностное значение будущих возможностей. Неподлинное *Dasein* (*das Man*), напротив, обнаруживает конформистскую готовность пассивно приспосабливаться к обстоятельствам — экзистенциальную усталость (*lassitude*), которую скука отметила сходством с инертным бытием вещей. (Wolin, 2005, XII– XIII)

В этом рассуждении Ричарда Волина о характере влияния «раннего» Хайдеггера на своих учеников, как мне представляется, уже намечены

ключевые пункты и основные линии рецепции хайдеггеровской философии Гербертом Маркузе:

1. Историчность, и, ввиду определяющего характера в ее трактовке открытости будущему, центральная роль события (*Geschehen*) в его структуре.

2. Критика овеществления и отчуждения вообще, имплицитированная в хайдеггеровском анализе неподлинного человеческого существования — *das Man*, и вытекающая из нее критика оппортунизма (хвостизма) как философской позиции и политической практики.

3. Идея конкретной философии, выражающей расположенность *Dasein* как бытия-в-мире, его «ситуированность», и принимающей во внимание характер этого «в» и пространственность и временность *Dasein*, поскольку они выражают его *hic et nunc*, его «сегодня» (*Heute*) в фактичности (*Jeweiligkeit und Jemeinigkeit*) и заброшенности, растворенности во взаимосвязях отсылания (*Verweisungszusammenhang*), но и в возможности преодоления этой растворенности, то есть экзистенциальной собранности и решимости.

При этом критика отчуждения и идея конкретной философии, на мой взгляд, имплицитированы в хайдеггеровской концепции историчности и являются производными от нее. Соответственно все недостатки хайдеггеровского анализа историчности сказываются как на характере критики отчуждения, так и на трактовке конкретности философии. Соответственно, для Маркузе, недостатки в хайдеггеровской разработке историчности препятствуют реализации интенции феноменологической философии и философии как таковой, а потому истолкование и критика хайдеггеровской концепции историчности приобретает, для Маркузе, центральное философское значение.

4. КРИТИКА И ТРАНСФОРМАЦИЯ ГЕРБЕРТОМ МАРКУЗЕ ХАЙДЕГГЕРОВСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ИСТОРИЧНОСТИ

Можно выделить четыре основных момента критики и трансформации Гербертом Маркузе хайдеггеровского понимания историчности.

1. Деформализация хайдеггеровской трактовки историчности *Dasein*. Экспликация материального содержания историчности, то есть определяющего для нее характера условий существования *Dasein*.

2. Конкретизация *Dasein*, его трактовка не как отдельного человека и не как народа, а как класса, ввиду содержательных различий окружающего мира, материальных условий существования.

3. Вытекающая из деформализации историчности и конкретизации *Dasein* реабилитация сферы бытия-с-другими, публичности, а тем самым и пространства политической борьбы, как сферы подлинности.

4. Тематизация и раскрытие фундаментальной роли феноменологически понятой пространственности (*Räumlichkeit*) в конституции конкретной, то есть определяемой материальным содержанием и общественным характером *Dasein* историчности.

По моему убеждению, отправной точкой и базовым компонентом, пронизывающим все последующие моменты маркузеанской критики хайдеггеровской концепции историчности является феноменологическое осмысление и реактивация пространственности. Поэтому будет логично, если мы будем проследивать эту критику, начиная с них.

Итак, бытие-в-мире, свою ключевую новацию в философии, Хайдеггер трактует следующим образом.

В своем разборе «бытия-в» Хайдеггер подчеркивает, что слово „in“ («в») в немецком языке происходит от „wohnen“ (жить, обитать), „habitare“; а „an“ («у», «при») означает «я обжился», «я доверительно знаком с» („vertraut mit“). Он пишет: «“Я есть” означает “я живу”, пребываю при ... мире, как так-то и так-то доверительно знакомом (*Vertrauten*). Бытие как инфинитив от “я есть”, т.е. понятое как экзистенциал, означает жить при ..., быть доверительно знакомым с ... (*vertraut sein mit...*)» (Heidegger, 1993, 54). И далее: «Бытие-в-мире означает: тематическое, осмотнительное растворение (*Aufgehen*) в отсыланиях (*Verweisungen*), конститутивных для подручности целого средств (*Zeigganzen*). Озабоченность всегда уже есть так, как она есть, на основе доверительной знакомости мира (*Vertrautheit mit Welt*)» (Heidegger, 1993, 76).

Чтобы проследить более подробно характер хайдеггеровской феноменологической работы в этой фундаментальной области исследования, обратимся к более ранней работе Хайдеггера — лекционному курсу «Понятие времени» 1924 года. В нем хайдеггеровское понимание бытия-в разработано значительно более детально, чем в «Бытии и времени» (1927).

Согласно Хайдеггеру *Dasein* означает: *бытие в мире*. Мир, соответственно, есть то в чем (*Worin*) такого бытия. «Бытие-в-мире»

характеризуется озабоченностью (*Besorgen*). Мир, тогда, как то в чем (*Worin*) бытия *Dasein*, есть «то с чем» (*Womit*) озабоченного обращения. «Субъектом» озабоченности являюсь я сам в модусе *das Man*, как выражается Хайдеггер — *ist man selbst*. Озабоченность не есть свойство этого «субъекта», которым можно обладать, а можно и нет, например, успокоившись, перестав беспокоиться.

Озабоченность есть мое бытие, есть я сам в модусе *Man*. *Dasein*, согласно Хайдеггеру, есть всегда явно или неявно, собственно или несобственно мое (*je ... das meine = Jemeinigkeit*). Оно как таковое всегда расположено (*befindet sich*) в одной из своих возможностей озабоченного обращения. Ближайшим образом знакомые возможности, согласно Хайдеггеру, есть: манипулировать над чем-либо с помощью чего-либо, возделывать что-либо, производить что-либо, постоянно применять, хранить, терять, разузнавать, рассматривать, причинять, предпринимать, претерпевать, отказываться. Отдых, бездеятельное пребывание, праздность происходят из того же озабоченного обращения. По мысли Хайдеггера, в таком озабоченном обращении с миром он (мир) и *встречается* (*begegnet*). Обращающееся бытие-в-мире как таковое *открыто* (*ist erschlossen*) для мира. *Dasein* как открытое «бытие-в» („*Insein*“) есть возможность для встречи (*Begegnen*) мира. Бытие этой возможности, согласно Хайдеггеру, соопределяется из бытия *Dasein* (Heidegger, 2004, 19–20).

Для пребывающей в настоящий момент в своей области озабоченности мировое (*Weltliche*) (присутствующее в мире) встречается как «пригодное для», «важное для», «полезное для». При этом оно встречается на своем месте (или не на месте). Например, в висящем на своем месте инструменте находится отсылка (*Verweisung auf*) к месту своего применения. Здесь наличествует (*ist vorhanden*) незаконченное (*das Unerledigte*), для обработки которого пригоден этот инструмент. Вместе с топором, например, который, выполняя свою работу, находят (*man vorfindet*) на своем месте, даны (*mitgegeben*): дом, двор, лес, деревья, которые надо свалить, дрова, которые надо расколоть, место для их хранения, их сжигание, приготовление еды, кухня, домашний очаг (*Hausstand*). Этот круг (*Umkreis*) мирового присутствующего имеет твердую ориентацию и собственную пространственность (*Räumlichkeit*). Места, [где находятся инструменты и вещи, сопутствующие им или подлежащие обработке] и рабочие места артикулированы посредством (*auf den Wegen und Gaengen*) озабоченности. «Где» означает «сразу у лестницы», «за опушкой леса», «вдоль ручья», «над поляной (*Lichtung*)». Пространство окружающего мира не имеет ничего от гомогенного пространства и соответствующих измерений (*Ausmessungen*). Оно встречается в местах мировых вещей и на путях,

которыми следует озабоченность. Окружение (*Umgebung*), в котором растворяется озабоченность, обнаруживает (*zeigt*) характер *доверительной знакомости* (*Vertrautheit*). Озабоченность наталкивается на «всегда уже так-то и так-то Да». И только в круге (*Umkreis*) так встречающегося нечто может неожиданно оказаться на пути как препятствие, нарушение, происшествие (*Vorgefallenes*). Это чуждое (*Fremde*), на которое наталкивается обращение, обладает подчеркнутой характеристикой навязчивости (*Aufdringlichkeitscharakter*) своего „Да“ только на основе не выделяющегося (*unabgehobenen*) доверительной знакомости (*Vertrautheit*) (само собой разумеющегося характера) повседневно встречающегося в окружающем мире. Это чуждое, то, что наступает внезапно, происходит случайно, соответствующее (*jeweilige*) «вовсе не так, как ожидали (man erwartete)», принадлежит „Да“ этого мира. От этого разрушенного доверия (*Vertrautheit*) само собой разумеющееся „Да“ в своей невыделенной [невной] преднаходимости (*Vorfindlichkeit*) цепенеет (*erfährt eine Versteifung*). (Heidegger, 2004, 20–21)

Коррелятивно этой растворенности в мире, автоматическому движению по его системе отсылок, Хайдеггер описывает и субъект такой повседневной жизни, «субъект» доверия к миру, характерного для повседневности.

Быть друг с другом (*Miteinandersein*), согласно Хайдеггеру, означает встречаться в окружающем мире, которым совместно (*miteinander*) озабочены. Способы встречи многообразны; однако «*другие*», как утверждает Хайдеггер, всегда в определенных границах *знакомы* (*vertraut*) и *понятны*. Это означает, что их бытие-в (*Insein*) открыто [чьему-либо] собственному бытию-в-мире и таким же образом чье-либо всегда его собственное (*das je eigene*) бытие-в-мире открыто для бытия-в других. В ближайшей озабоченности, согласно Хайдеггеру, каждый есть чаще всего (*zumeist*) то, что он делает (*was er betreibt*). Себе он не принадлежит (*Er ist sich nicht zu eigen*) — он существует несобственно (*uneigentlich*). В повседневности каждый прежде всего (*zunächst*) существует *равно* несобственно. В этой несобственности „man“ открыт для другого, пишет Хайдеггер (Heidegger, 2004, 26).

Субъект повседневного бытия-друг-с-другом (*Miteinandersein*) есть *das „Man“*. Сохраняющиеся при этом отличия одного от другого движутся в определенной *усредненности* того, что является обычаем (*was Brauch ist*), что причисляет (*sich gehört*), что у man считается значимым или незначимым (*was man gelten und nicht gelten lässt*). Эта отшлифованная усредненность, которая как бы бесшумно подавляет (*niederschlagen*) всякое исключение и всякую

изначальность (*Ursprünglichkeit*), господствует над *das „Man“*. В этом *Man Dasein* вырастает и все больше и больше вращается в него. Оно не способно (*nie vermag*) совсем покинуть его. (Heidegger, 2004, 27)

Далее Хайдеггер пишет:

Благодаря выделению фундаментальной характеристики «бытия-в-мире» пока были выявлены два аспекта: во-первых «мир» как то с чем (*Womit*) озабоченного обращения и, во-вторых, — *das „Man“* как существе *Dasein (als das Seiende des Dasein)* в ближайшей повседневности его озабоченности. При этом должно было обсуждаться — хотя и не специально — и «бытие-в» как таковое. Оно было обозначено как озабоченность. Но лишь экспликация бытийного характера самого «бытия-в» ведет к изначальной бытийной конституции *Dasein*. Это бытие проявляется (*wird abhebbar*) в своей фундаментальной структуре как *забота*. Озабоченность разворачивается как ближайший способ бытия этого бытия. «Бытие-в» проявляет себя как «бытие при» („*Sein bei*“) мире, которым озабочены. «Бытие при» обнаруживает себя (*zeigt sich*) как бытие доверительно знакомым с миром (*Vertrautsein mit der Welt*), который невыделенно (неявно — *unabgehoben*) встречается как окружающий, совместный и мой мир (*Um-, Mit- u Selbstwelt*). Бытие доверительно знакомым (*Vertrautsein*) включает в себя [такие моменты как] доверять (*vertrauen*) миру, без всякого подозрения (*ohne Verdacht*) отдаваться (*überlassen sich*) ему в возделывании, уходе, использовании, распоряжении. Полагание на мир (*Sich-auf-die-Welt-verlassen*) включает ориентацию в нем (узнавание себя [знакомство с собой] из него — *sich Auskennen in ihr*)⁶. Это узнающее себя из мира

⁶ Выражения „*sich Auskennen in ihr*“ и последующее „*Sich-aus-kennen*“ представляют трудность для понимания. Они принадлежат хайдеггеровской стратегии разрушения самопонятностей (*Selbstverständlichkeiten*) диктуемых повседневностью, в том числе и обыденным языком. Эта стратегия здесь реализуется в форме разрушения автоматизма понимания устойчивых выражений. Она — к сожалению, применительно к другим выражениям, — описана Е. В. Борисовым в его монографии «Основные черты постметафизического мышления» (Borisov, 2009). В нашем случае дело в том, что в немецком языке нет самостоятельного глагола *auskennen*. *Auskennen* функционирует лишь в выражении *sich auskennen in* — «ориентироваться в чем-либо». Хайдеггер не только превращает его в глагол и затем субстантивирует его, он впоследствии разрывает этот «глагол», превращая в (*Sich*)-*aus-kennen*. Таким образом, Хайдеггер пытается подчеркнуть, что знакомясь с собой (*sich kennen*), узнавая (понимая) себя исходя из (*aus*) мира, из своей растворенности во взаимосвязях отсылок, *Dasein* и приобретает «прежде всего и чаще всего (*zunaecht und zumeist*)» «знание» о себе, «доверительное знакомство» (*Vertrautheit mit*) с собой, но при этом лишается подлинности, самости, что его *Dasein* растворилось в таком самопонимании, дополнялось и стало понятливым (понятливость в смысле на все согласия исходя из внутренней логики своего положения в наличном — «наличный» здесь понимается не по-хайдеггеровски, а по-гегелевски — мире, в том смысле, в котором Осип Мандельштам говорит о понятливости крепостных девушек, и выражающейся в вошедшей в пословицу «Должна идти, коли раба») до того, что самость себя исчерпала „*ist aus*“, отказалось себя понимать. Хайдеггеровская деструкция этого устойчивого выражения

полагание на мир характеризует ближайшее бытие-в как [пребывание] «дома» (*zu Hause*). В соответствии с эксплицированным первичным смыслом «окружающего» („*Um*“) и данной в нем изначальной пространственности (*Räumlichkeit*) «в» «бытия-в» означает это быть «дома» („*zu Hause*“ *sein*). Это «бытие-в» создало (*ausgebildet*) для себя ближайшую и чаще всего узкую возможность ничем ему не угрожающего и в нем с полной уверенностью озабоченного (*zuversichtlich besorgenden*) пребывания (*Verweilen*). В узнавании себя [из мира] (*im Sich-aus-kennen*) оно обеспечивает себе надежную ориентацию [в мире]. Так определенное «бытие-при» составляет позволение встретить мир ...

Озабоченное «бытие-в» следует понимать как бытие, зависящее от своего мира. (Heidegger, 2004, 30–31)

Из приведенных феноменологических экспликаций Хайдеггера явствует, что пространственность бытия-в и самого мира является определяющей способы ориентации *Dasein* в мире, то есть его жизнь, причем как его бытие-в (*In-Sein*), так и совместное бытие (*Mitsein*), и бытие его самости (*Selbstsein*).

Примечательно, при этом, что если феноменологическую экстатическую временность Хайдеггер феноменологическими же средствами конкретизирует как историчность, эксплицируя оставшиеся в тени в предшествующем анализе экзистенциальные составляющие, в первую очередь рожденность (*Geborensein*), и делая соответствующие различия, — например, проводя различие поколений и формируя концепции возобновления (*Wiederholung*) и ниспровергающего отклика (*Widerruf*), индивидуальной судьбы и судьбы народа, — то изначальная пространственность остается неконкретизированной и ее фундаментальный характер в ориентации *Dasein* в мире не находит отражения в разработке историчности. Хотя, исходя из приведенных выше разработок Хайдеггера, явствует, что и движение феноменологической экспликации и логика — (конкретизировал временность — конкретизируй и пространственность!) — сами толкают Хайдеггера в сторону экспликации историчности исходя из конкретизации пространственности.

Поскольку пространственность мира обеспечивает анонимность и автоматизм движения *Dasein* по взаимосвязям отсылания, и, тем самым, первичную ориентацию в мире, а, следовательно, придает жизни

стремится, на мой взгляд, эксплицировать структуру отчуждения и овеществления, экзистенциальную усталость в терминах Волина (см. приведенную выше цитату из Волина).

онтологический и принудительный характер, она выражает материальную содержательность (связь с сущим) и необходимость жизни (непроизвольность движения *Dasein* по линиям взаимосвязи отсыланий). Соответственно, прямой обязанностью Хайдеггера, вытекающей из его собственной логики, является углубление анализа структуры пространственности с целью выявления фундаментального, сущностного способа ориентации в сущем, и выявления характерных для него способов бытия-с (*Mitsein*) и бытия самости (*Selbstsein*), определяющих, соответственно «социальность» и «субъектность» *Dasein*. Если этого не сделать, историчность продолжает оставаться реифицированной и находится во власти публичной истолкованности, *das Man*, которое здесь вкрадывается в само феноменологическое исследование (в виде формализма осуществленного Хайдеггером *Dasein*-анализа, формализма, каковой, по моему убеждению, и явился ближайшей причиной коллизий в его трактовке историчности).

Далее Маркузе действует с железной логикой, развивая — вместо Хайдеггера и на путях Хайдеггера — хайдеггеровские результаты в экспликации историчности, полученные при конкретизации временности и разработке историчности. Он пишет:

Каждому конкретно-историческому *Dasein* принадлежит конкретно-историческое «жизненное пространство» (*Lebensraum*). Заброшенность *Dasein* есть и заброшенность в определенную часть мира природы. Из этой части своего естественного окружающего мира *Dasein* черпает прежде всего возможности своего существования как возможности производства и воспроизводства. Мы называем тот круг (*Umkreis*), из которого определенное *Dasein* черпает эти возможности, его жизненным пространством. Оно не является непревосходимой границей: оно может разрушаться, расширяться или сужаться — но эти разрушения, расширения и сужения есть всегда изменения этого определенного жизненного пространства и, как таковые, детерминированы им, так, что оно, как необходимое наследие, входит в историческое движение. Оно не является ни «формой созерцания» и не пустой пространственностью природы, но наполнено подручностями (*Zuhandenheiten*) озабоченного им *Dasein* со всем тем, в чем *Dasein* нуждается и к чему оно обращается для использования, из него *Dasein* встречаются предметы его страха, надежды и веры, из него *Dasein* получает импульс (*empfängt Antrieb*) ко всякому действию. От него также идут импульсы захватывающего все *Dasein* озабоченного им общества: будь так, что жизненное пространство оказывается больше недостаточно плодородным, чтобы поддерживать производство и воспроизводство озабоченного им общества и поэтому расширяется или улучшается, будь так что оно, вынужденное защищаться от вторжения другого

общества, сужается или разрушается, будь так, что за ним обнаруживаются новые пространства с новыми обществами, которые втягиваются в круг озабоченности. Прежде всего жизненное пространство проявляется как граница конкретно-исторического *Dasein*, определяя историческое единство как общество; с наглядной (*anschaulicher*) очевидностью это легче всего обнаруживается в <таких> исторических образования <как> первобытная орда, племя, сельская община, античный город-государство. (Marcuse, 1978, 377–378)

Коль скоро способы движения по взаимосвязям отсылок (конкретизированная пространственность) определяют способы ориентации в мире, то предложенное Хайдеггером при анализе историчности рассмотрение способа бытия *Dasein* в свете его целостности и в перспективе его бытийных возможностей при конкретизации анализа пространственности и вытекающего из него различия способов обращения с подручным, с вещами, выступающими в качестве средств к существованию, должно вылиться в различие между способами обращения: теми, которые способствуют реализации (*Erfüllung*) историчности, и теми, которые ей препятствуют; то есть теми, которые разворачивают (раскрывают) для *Dasein* его бытийные возможности, и теми, которые сокрывают и свертывают их.

Соответственно, тем способом обращения, который обогащает подручные вещи в их подручности, и следовательно развивает способы ориентации в мире, то есть создает новые взаимосвязи отсылок (горизонты), является труд. В этой связи Маркузе задает феноменологическую («хайдеггерианскую», но невозможную для самого Хайдеггера в связи с реификацией пространственности) трактовку марксовских концептов труда и «родовой сущности» человека как сущего имеющего дело с сущностями (родами) всего сущего, в т.ч. и со своей собственной сущностью. Собственно, поскольку эта сущность имеет дело с родами всего сущего, она является единственной в своем роде (то есть среди сущностей) и именуется Марксом родовой сущностью.

5. ТРУД КАК ОСНОВНОЕ ПОНЯТИЕ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

Марксизм, согласно Маркузе, является не только экономической и политической теорией, но и онтологией. Отправным пунктом для этой онтологии выступает понимание человека как родовой сущности, — такого

сущего, которое имеет бытийное отношение ко всему сущему и к самому себе. Маркузе пишет:

Человек есть «родовая сущность», т.е. сущность, которая имеет своим предметом «род» (свой собственный и прочего сущего). Род сущего есть то, что это сущее есть согласно своему основанию (*Stamm*) и началу (*Ursprung*), общий всем особым определенностям этого сущего «принцип» его бытия: во всех особенностях как одно и тоже сохраняющееся всеобщее — всеобщая сущность этого сущего. Если человек может сделать своим предметом «род» любого сущего, то для него может стать предметной всеобщая сущность любого сущего: он может обладать любым сущим как тем, что оно есть по своей сущности. И именно поэтому он может свободно *вести себя* по отношению к любому сущему: он не ограничен данной (*jeweilige*) фактической определенностью сущего и своим непосредственным отношением к ней, но может брать сущее так, как оно есть в его сущности за границами любой непосредственной фактической определенности; он может познать и избрать таящиеся в любом сущем *возможности*; он может использовать (*ausschöpfen*), изменить, обработать, развить («произвести») любое сущее согласно «внутренней мере» этого сущего. (Marcuse, 1969, 20)

Фундаментальной категорией онтологии марксизма является понятие труда. Согласно Марксу, труд является прафеноменом человеческого бытия и основной формой человеческого поведения. Комментируя «Экономическо-философские рукописи», Маркузе утверждает: «В этой деятельности [труде] человек проявляет себя таким, каков он есть по своему “роду”, как человеческое существо (*Wesen*) в отличие от животных, растительных и неорганических существ ... Труд, понятый таким образом, есть специфически человеческий способ “утверждения своей сущности” („*Wesensbejahung*“): в нем воплощается в действительность и на деле проявляет себя человеческое бытие» (Marcuse, 1969, 18). В этом качестве он выполняет функцию раскрытия мира, обнаружения сущности вещей (развертывания возможностей их применения как «средств к существованию») и образования субъекта. Маркузе заявляет:

Труд как специфически человеческая «жизнедеятельность» фундирован в этой «родовой сущности» человека: он предполагает способность относиться (*Sich-verhalten-können*) к «всеобщему» предметам и к их лежащим в нем [«всеобщем»] возможностям. А в способности относиться к *собственному* роду фундирована специфически человеческая *свобода*: самореализация (*Selbstverwirklichung*), «производство человеком самого себя» („*Selbsterzeugung*“). (Marcuse, 1969, 20)

Мне представляется, в соответствии с неявным убеждением Маркузе, марксизм представляет собой не только подлинную онтологию, но и подлинную феноменологию, потому что он, благодаря своей теории опредмечивания и овеществления, эксплицирует фундаментальные структуры движения по взаимосвязям отсылок, и даже структуры образования горизонтов, то есть структуры историчности.

Основной новацией Маркузе является постановка и разработка вопроса о мирораскрывающей функции труда. В своем анализе отношения учения Маркса к феноменологии Гегеля Маркузе заявляет, что чувственность человека означает его положенность (*Gesetzsein*) посредством положенных ему до него (*vorausgesetzte*) предметов и, тем самым, *обладание* данным предметным миром (*das Haben ... einer Welt*), к которому человек может благодаря труду относиться «универсально» и «свободно». (Marcuse, 1969, 27).

Однако мыслитель не только истолковывает марксистское понятие труда в свете феноменологической идеи раскрытия мира, но и трактует феноменологическую идею раскрытия мира в свете марксистского понятия труда. Для Маркузе труд становится основным понятием феноменологии. Поэтому философию Маркузе можно охарактеризовать не только как феноменологический марксизм, но и как марксистскую феноменологию, так как труд является, по мысли «раннего» Маркузе, единственным способом доступа к самим вещам (*zu den Sachen selbst*). Он пишет: «Явно или неявно, вольно или невольно при труде речь идет о самой вещи» (Marcuse, 1965b, 30).

Соответственно, вполне последовательным образом проводя феноменологическую конкретизацию пространственности, Маркузе приходит к трактовке «субъекта» исторического процесса через призму труда. А это означает, что принципиальное значение приобретает различие в способах движения по взаимосвязям отсылок, понятое теперь конкретно, как различие «отношения» к труду, различие логики (движения) труда и, вырастающей на ее базе, логики (движения) манипуляции с отчужденными продуктами труда, в конечном счете, логики капитала. Выражаясь кратко, из этой конкретизации пространственности до труда (*Arbeit*) с необходимостью следует трактовка *Dasein* как класса, а трудящийся класс, рабочий класс (*Arbeiterklasse*), пролетариат, трактуется как «субъект» истории, и его судьба, соответственно, как судьба человечества.

Маркузе высказывается на этот счет вполне определенно.

Историческое общество конституируется в соответствующем его заброшенности способе производства, способе, которым оно, соразмерно своему жизненному пространству, удовлетворяет свои жизненные потребности. И лишь тогда, когда общество озабочено (*besorgt*) своим жизненным пространством действительно как общество одним способом (*einheitlich*), оно является историческим единством, носителем вполне определенного (*der*) исторического движения. В тот миг (*Augenblick*), когда это единство разрушается, когда больше нет целого общества в его удовлетворении решающих для его существования (*existenzialen*) потребностей, когда происходит *разделение труда* [курсив мой. — *A.C.*] таким способом, что забота (*Besorgung*) о жизненном пространстве больше не упорядочивается добровольной деятельностью всего общества, а посредством некоторых принудительных мероприятий становится прерогативой специально для этого предназначенных слоев (так, что отныне самый тяжелый труд является деятельностью подчиненных, неполноценных (*Minderwertigen*)) — в этот миг из этого разделения труда выделяются также решающие для существования (*existenzialen*) потребности внутри единого прежде общества. Коль скоро способ производства общества устроен по своей структуре таким способом, что он конституирует внутри одного и того же жизненного пространства различные слои, которые существуют только благодаря их месту в процессе производства, тогда эти слои становятся подлинными носителями исторического движения. С возникновением «классов» появляются новые исторические единства, каковые потому более изначально (*ursprünglicher*), более подлинно историчны, что сообщество города, страны, нации, которое их (как кажется) включает, существует только в и посредством первичного способа исторического *Dasein* и определяется только его посредством: посредством определенного способа производства. (Marcuse, 1978, 373)

Кроме того, в результате конкретизации пространственности как труда происходит и реабилитация сферы публичности, пространства политической борьбы как сферы подлинности. Именно в борьбе между трудом и капиталом, между пролетариатом и буржуазией (как «субъектами» различных способов движения по взаимосвязям отсылок) дело идет о самих вещах. Эта борьба и есть судьба человечества и в каждой схватке этой борьбы она определяется.

Тем самым обнаруживаем, что процесс деисторизации есть процесс подавления подлинной пространственности мира, движения труда движением его отчуждения, логики труда логикой капитала, и, фашизация, при этом, есть предельный момент логики этого процесса отчуждения и подавления.

Вершиной марксизма, согласно Маркузе, выступает марксистская теория историчности, то есть онтологически понятой истории. Он полагает, что так понятая история есть история самой человеческой сущности как родовой сущности. В этой связи он пишет:

Для Маркса сущность и фактичность, ситуация сущностной истории и ситуация фактической истории как раз таки не являются более разделенными, независимыми друг от друга регионами или плоскостями: историчность человека включается в его сущностное определение. Речь не идет больше об абстрактной, пребывающей равнодушно неизменной на протяжении человеческой истории человеческой сущности, но о сущности, которая может быть определена в истории и только в истории. (Marcuse, 1969, 33)

Онтологически понятая история или историчность есть, согласно Маркузе, история опредмечивания и овеществления труда. Исторический материализм раскрывает эту историю как историю деградации (*Verfallen*) родовой сущности (человека) до нечеловеческого существования (рабочего) и борьбы рабочих за человеческий способ существования, то есть за освобождение труда.

Экономическая и политическая борьба пролетариата есть, поэтому, ни что иное как история бытия. Следовательно, марксистская теория коммунистической революции является подлинной онтологией. Как часть классовой борьбы пролетариата эта теория, кроме того, является составляющей самой истории бытия.

6. КРИТИКА ФЕНОМЕНОЛОГИИ ХАЙДЕГГЕРА СПРАВА И СЛЕВА

Итак, в первом приближении можно сказать, что «трудовая» точка зрения на «сущностную» историю объединяет хайдеггерианство и марксизм, хотя, конечно, есть принципиальная разница между хайдеггеровским и марксистским пониманием труда. (Здесь я не могу входить детально в этот вопрос, укажу только, что Хайдеггер фактически игнорирует структуры опосредования, входящие в гегельянско-марксистское понимание труда и промышленности, а, следовательно, *Gesellschaft*, а не *Gemeinschaft*, в качестве конкретного «субъекта» труда как бытийного отношения к миру).

Именно поэтому ученики Хайдеггера Паточка (в «Еретических эссе по философии истории») и Аренд (в «*Vita activa*»), противостоявшие этой линии мысли, с такой страстью стремились убедить читателя в том, что труд и трудовая деятельность относятся к доисторической жизни, а политическое

выступает как преодоление труда (способа поддержания и воспроизводства жизни), а не как выражение труда, каковой сам явно или неявно пронизан политической борьбой. Тем самым они боролись не только против Хайдеггера, но и против марксизма, и, главное, против наиболее опасного с их точки зрения, поскольку претендующего на феноменологическую последовательность и обоснованность, «хайдеггерианского марксизма».

Паточка в эссе «Размышления о доисторической эпохе» пишет:

Человеческий труд предполагает не только свободное распоряжение пространством и временными интервалами и при всей однообразности не стереотипен, а напротив, целесообразен и целенаправлен. Характер бремени, следовательно, труд приобретает не столько ввиду физического усилия (возникающего в связи с тем, что поле трудовой деятельности — это не разновидность «зернохранилища», в котором хранится и всегда готово к употреблению все необходимое для жизни, оно оказывает сопротивление добыванию пропитания человеком), сколько в той связи, что нам здесь навязывается определенное решение — и именно таковым мы его ощущаем. Парадоксальным образом труд дает нам ощущение свободы. Его характер бремени произведен от еще более изначальной разновидности бремени, связанной с человеческой жизнью вообще: с тем, что мы не можем равнодушно относиться к жизни, а всегда должны ее «переносить», «ею руководить», — отвечать за нее. Поэтому труд, который (согласно анализу Х. Арндт) всегда изначалью служит потреблению, возможен только на основании свободного бытия-в-мире, но вместе с тем он способен тормозить и подавлять разворачивание этой свободы и всю связанную с ней проблематичность. Мир, в котором на основе скрытой свободы осуществляется привязывание жизни к ней самой, — это мир труда, исходным элементом и образцом которого выступает домашнее хозяйство, сообщество тех, кто работает для обеспечения пропитания (а позднее для того, чтобы освободить некоторых своих членов от этого обязательства). Великие царства древнего мира, первые высокие цивилизации и культуры были в этом смысле монументальными домашними хозяйствами. Жизнь в них подчинялась прежде всего репродукции жизни, поддержанию ее пламени, и ничто в них не указывало на то, что человек выдвигал претензии на нечто большее.

Если мы будем понимать труд таким образом, тогда он окажется фактором не только *неисторическим*, но даже направленным *против* истории, на ее торможение. Труд является тем, что более всего и дольше всего способно удерживать человека в рамках проекта простейшей непритязательной жизни как таковой. Человек не может быть объяснен исходя из трудовой деятельности, поскольку сам труд возможен только на основе *открытости* [курсив мой — А.С.] человеческой жизни. Историю невозможно объяснить исходя из труда, поскольку только в истории труд вступает в такое единство с

производством, которое делает сам труд зависимым от истории. (Patochka, 2008, 31–32)

Пытаясь обосновать доисторический характер труда и зависимый от труда характер производства, Паточка и Арндт били не только в средостенье исторического материализма, но и в средостенье философии Хайдеггера и уж тем более — «хайдеггерианского марксизма». Что эта «трудовая точка зрения на историю», пусть и не последовательно выраженная и не до конца проведенная, является сущностью философии Хайдеггера Маркузе и пытался показать в работах «раннего» периода. Более того, по мысли Маркузе, как я пытался показать, пространственность и труд являются основой самой открытости человеческой жизни. Причем, как явствует из приведенного фрагмента из хайдеггеровского «Понятия времени», согласно Хайдеггеру сама открытость укоренена в пространственности и потому последняя является условием возможности открытости и определяет характер движения по взаимосвязям отсылания. Марксистское понятие труда, феноменологически истолкованное Гербертом Маркузе, в свою очередь, выступает лишь результатом конкретизации понятия пространственности.

Таким образом, мы можем вполне последовательно и обоснованно говорить в этой связи о критике Хайдеггера «слева» и «справа», подобно тому, как Ленин говорит в «Материализме и эмпириокритицизме» (1909) о критике Канта «слева» и «справа». (P'in (Lenin), 1909, 225–239). Разумеется, здесь, как и у Ленина, речь идет о партийности философии как критике определенных философских воззрений или концепций с позиции материализма или идеализма. И лишь как производная и только при последовательном проведении философская партийность становится партийность политической. В случае с Маркузе с одной стороны, и Паточкой и Арндт — с другой, мы имеем дело с такими последовательными мыслителями — опирающимся на «трудовую точку зрения на историю», на ее материалистическое понимание, революционным социалистом и теоретиком «гуманистического» марксизма Гербертом Маркузе и последовательными либералами и теоретиками либерализма, сторонниками частной собственности и общественной системы, базирующейся на ее господстве, Яном Паточкой и Ханной Арндт. (Разумеется, внутреннюю борьбу внутри лагерей философов, как например, полемику между маркузеанским «гуманистическим» марксизмом и

альтюссерянианским «структуралистским», равно как и полемику между их современными последователями, мы здесь оставляем без рассмотрения).

Для Маркузе интерпретация и критика хайдеггеровского понимания историчности и базирующаяся на ней критика деисторизации прокладывает путь онтологической интерпретации диалектики как метода борьбы против деисторизации и ложной тотальности и как единственного подлинно революционного способа мышления. Примечательно, что в той же статье 1934 года «Борьба с либерализмом в тоталитарной концепции государства», где у Маркузе впервые появляется концепция деисторизации и на его основе разворачивается анализ истоков фашизма, осуществляется и его критика основ хайдеггеровской философии. Тем самым завершается период его «хайдеггерианского марксизма» и начинается переход к критической теории общества.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, резюмируем изложенное.

Размышления над Маркузе-Ренессансом, явившиеся отправным пунктом, привели к обнаружению содержательного мотива возрождения интереса к творчеству философа — актуализации в современном мире комплекса проблем, связанных с фашизацией позднего капитализма. Осмысление фашизации у Маркузе, как было установлено, опирается на его концепцию деисторизации как обращения сил обновления против них самих, то есть превращения их в силы, закрепляющие невыносимое наличное существование, силы подавления стремления человека и человечества к лучшему будущему.

В свою очередь, истоком концепции деисторизации выступает маркузеанская интерпретация и критика хайдеггеровской концепции историчности. Хайдеггеровская концепция историчности является конкретизацией его трактовки человеческого бытия (*Dasein*) как бытия-в-мире и его временности (фактичности, заброшенности и наброска), но упускает при этом, по мысли Маркузе, конкретизацию пространственности (автоматического и анонимного движения по взаимосвязям отсылания), что противоречит феноменологической очевидности и логике развертывания феноменологической экспликации. Это упущение влечет за собой коллизии в хайдеггеровской трактовке историчности и вытекающую из них трактовку политического как сферы неподлинности.

Благодаря конкретизации анализа пространственности мира и *Dasein* Герберту Маркузе удастся эксплицировать различие между способами движения по взаимосвязям отсылок и, тем самым, деформализовать хайдеггеровское понимание историчности. Как следствие происходят феноменологическая экспликация политического как внутреннего различия внутри народа и реабилитация политического как сферы подлинности. Уточнение способа движения по взаимосвязям отсылок в конкретно понятом пространстве (раскрытие его материальной составляющей) ведет Маркузе к трактовке этого движения как труда, а «субъекта» этого движения как класса, а также к раскрытию принципиальной значимости марксистской концепции «родовой сущности человека» для феноменологического понимания историчности. Эти ходы мысли Маркузе понимает как продолжение и развитие логики Хайдеггера. Они ложатся в фундамент феноменологического («хайдеггерианского») марксизма — традиции, основателем которой он становится, и которой предстоит большое будущее.

Вместе с тем, именно вокруг проблемы феноменологической трактовки историчности развернется принципиальная полемика среди хайдеггеровских учеников. В частности, Паточка и Арндт представляют позицию, согласно которой труд уже предполагает открытость и характеризует доисторический способ существования, а политика и история рождаются как противодействие бремени труда и основанного на нем производства. Как мне представляется, эта позиция противоречит феноменологической очевидности, каковую эксплицируют Хайдеггер и Маркузе, существо которой заключается в том, что открытость базируется на труде. Маркузеанская критика Хайдеггера, эксплицирующая материальную составляющую историчности и ее фундаментальный характер, и критика Хайдеггера со стороны Паточки и Арндт, трактующая труд как противодействующую истории силу и отрывающая историю и политику от материальной жизни, могут быть адекватно поняты марксистски и выражены в ленинских терминах как критика Хайдеггера «слева» и «справа».

Эта борьба за теоретическое наследие Хайдеггера, и, в частности, полемика вокруг его концепции историчности, как и борьба за философское наследие в целом, являются составляющей борьбы между философскими партиями — материализмом и идеализмом — и, в конечном счете, классовой борьбы. Ближайшей задачей в ней сил, стоящих на стороне материализма и рабочего класса (как я пытался показать, — это философски

оправданная позиция), является сопротивление фашизации, в которое феноменология, если она разворачивается последовательно и радикально, и даже история феноменологии может внести вклад.

REFERENCES

- Angus, I. (2005). Walking on Two Legs: On The Very Possibility of a Heideggerian Marxism [Review of the book *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*, by A. Feenberg]. *Human Studies*, 28 (3), 335–352. doi: 10.1007/s10746-005-7415-9
- Borisov, E.V. (2009). *Osnovnye cherty postmetafizicheskoi ontologii* [Basic Features of Post-metaphysical Ontology]. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta. (in Russian).
- Broeker-Oltmanns, K. (1988). Nachwort der Herausgeberin. In M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63) (113–116). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Feenberg, A. (2005). *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*. London, New York: Routledge.
- Gadamer, H.-G. (1999). *Wahrheit und Methode*. Bd. I. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gander, H.-H. (2007). Existentialontologie und Geschichtlichkeit. In *Klassiker Auslegen. Martin Heidegger. Sein und Zeit*. 2 (229–252). Berlin: Akademie.
- Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen: Klostermann.
- Heidegger, M. (2004). *Der Begriff der Zeit. (Vorlesungen 1924)* (GA 64). Tübingen: Klostermann.
- Il'in, V. (Lenin V.I.). (1909). *Materializm i empiriokrititsizm. Kriticheskie zametki ob odnoi reaktivnoy filosofii* [Materialism and Empiriocriticism]. Moscow: Zveno. (in Russian).
- Marcuse, H. (1965a). Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung. In H. Marcuse, *Kultur und Gesellschaft I* (17–55). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Marcuse, H. (1965b). Über die philosophische Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriff. In H. Marcuse, *Kultur und Gesellschaft II* (7–48). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Marcuse, H. (1969). Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus. In H. Marcuse, *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft* (7–54). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Marcuse, H. (1975). *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*. Dritte Auflage. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Marcuse, H. (1978). Beiträge zur Phänomenologie des Historischen Materialismus. In H. Marcuse, *Schriften*. Bd. I. Erste Auflage (347–384). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Marcuse, H. (1998). Technology, War and Fascism. In H. Marcuse, *Collected Papers*. Vol. 1. London, New York: Routledge.
- Marcuse, H. (2005). *Heideggerian Marxism*. Lincoln, London: University of Nebraska Press.

- Molchanov, V.I. (2015). Istorija i prostranstvo. Destruktsiya temporal'noi istorichnosti. [History and Space. Temporal Historicity Destruction]. In *Fenomen prostranstva i proiskhozhdenie vremeni* [Space-Phenomenon and Origin of Time] (244-255). Moscow: Akademicheskii proekt. (in Russian).
- Patochka, Ya. (2008). *Ereticheskie esse o filosofii istorii* [Heretical Essays on the Philosophy of History]. Minsk: Logvinov. (in Russian).
- Savin, A.E. (2016). Gerbert Markuze [Herbert Marcuse]. In I. Vdovina & I. Dzhokhadze (Eds.), *Zapadnaya filosofiya XX — nachala XXI vv. Intellektual'nye biografii* [Western Philosophy from XX to the Beginning of XXI Centuries. Intellectual Biographies] (181–210). Moscow, Saint-Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ. (in Russian).
- Strube, C. (1997). Nachwort des Herausgebers. In M. Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (GA 28). (363–367). Dzhokhadze: Klostermann.
- Wolin, R. (2001). *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Lowith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton & London. UP of Princeton.
- Wolin, R. (2005). Introduction. What is Heideggerian Marxism? In H. Marcuse, *Heideggerian Marxism* (XI–XXX). Lincoln, London: UP of Nebraska.