

История философии

С.А. Коначева

Метафизика без метафизики: пути интерпретации философии Хайдеггера в современной теологической герменевтике

В статье рассматривается хайдеггеровская интерпретация природы метафизики, обозначенная как «онто-тео-логическое строение метафизики». Выделяется ключевая характеристика метафизики – забвение онтологического различия, демонстрируется взаимная принадлежность онтологического и теологического оснований метафизики. Особое внимание уделяется радикализации хайдеггеровской деструкции метафизики в теологической герменевтике. Мы показываем, что радикальная герменевтика акцентирует в проекте преодоления метафизики стремление вернуться к фактической жизни, внимание к единичному и конкретному, не поглощаемому системой универсального знания.

Ключевые слова: метафизика, онтологическое различие, радикальная герменевтика, повторение, фактическая жизнь.

В истории философской мысли XX в. существует огромное количество спекуляций относительно религиозного влияния на мысль Хайдеггера и религиозного потенциала его собственных работ. Многие ведущие теологи, такие как Бультманн, Тиллих, Ранер, испытали воздействие хайдеггеровских текстов. Доминик Жанико, вынося свой вердикт французской феноменологии, делает Хайдеггера ответственным за ее «теологический поворот», хотя и указывает на другие аспекты хайдеггеровской философии, связанные с его стремлением сохранить чистоту философии, освободить ее от теологических импликаций¹. Если пытаться выделить ключевой ход мысли Хайдеггера, который определил многие философские и теологические искания XX в., можно назвать проект деструкции или преодоления метафизики, предполагающий, что

мы должны одновременно деконструировать историю философии и продуктивно усвоить традицию: деконструировать ее ограниченные определения, преодолеть ее стремление редуцировать смысл бытия, и одновременно учиться ее истине, которая открывается в разнообразных манифестациях. Подобное преодоление метафизики стало непрямым компонентом всех современных проектов. Ни один мыслитель, пишущий в феноменологически-герменевтическом ключе, не может вернуться к метафизике, как она была известна до Хайдеггера. Они предлагают свои собственные версии преодоления или замещения метафизики. Мы рассмотрим хайдеггеровское определение природы метафизики, которое он назвал «онто-тео-логическим строением», и способы радикализации хайдеггеровского проекта в теологической герменевтике конца XX в.

В работе «Онто-тео-логическое строение метафизики», которая была заключительной лекцией семинара по «Науке логики» Гегеля, проведенного Хайдеггером в зимнем семестре 1956–1957 гг., он показывает, что метафизика определена забвением бытия и особенно забытостью онтологического различия между бытием и сущим. Хайдеггер отмечает, что забытость не может быть сведена к «забычивости человеческого мышления», она принадлежит различию, поскольку различие принадлежит ей². Поэтому «шаг назад» означает не возвращение к начальным эпохам европейской философии, но шаг «из метафизики в сущность метафизики», движение к различию бытия и сущего как «области, в которой метафизика, европейское мышление в целокупности своей сущности, может быть тем, что оно есть»³. История онтологии показывает, что бытие сущего определяется через его обоснование в высшем или божественном бытии. Это бытие, как правило, именуют Богом, тем самым метафизика обретает теологический характер. Если, по замечанию Гегеля, именно Бог обладает неоспоримым правом, чтобы с Него начиналась наука, метафизика, задающая вопрос о бытии сущего, есть онтология и теология. Хайдеггер демонстрирует это на конкретных примерах философии Лейбница и Гегеля, для которых божественное, или понятие божественного, служит ультимативным основанием, принципом достаточного основания. Размышляя о сущностных истоках онто-тео-логического строения метафизики, Хайдеггер показывает, как бытие мыслится в качестве полагающего основу основания. Метафизика, схватывающая сущее и его экзистенцию, основывает его в высшем бытии. Бытие как таковое, высшее бытие (т. е. Бог или *causa sui*) и все другие сущие вовлечены во взаимные отношения полагания основания друг другу и оправдания друг друга. Хайдеггер отделяет онтологию и теологию

от других дисциплин, таких как биология или космология, которым онто-тео-логия обеспечивает фундирующее основание. Онтология и теология, обосновывая сущее в целом, предоставляют другим дисциплинам их *логику*. Поэтому «метафизика... более отчетливо помысленная, есть онто-тео-логика»⁴. Подобный способ метафизического мышления ищет первую и последнюю причину, тем самым, бытие сущего предстает как *causa sui*. Хайдеггер называет *causa sui* «метафизическим понятием Бога»⁵. Он отчетливо демонстрирует, что онтологические и теологические основания метафизики невозможно разделить, они взаимно принадлежат друг другу; высшее бытие всегда мыслится в соединении с существованием всего иного сущего. Само различие между бытием и сущим становится забытым, тем самым, может быть иной пример «онтологического различия» своего рода – неразличающее различие. Мы никогда не сможем вернуться к той точке, где бытие и сущее могут быть помыслены отдельно друг от друга. Сделать шаг назад, к которому призывает Хайдеггер, помыслить заново историю западной метафизики, означает противостоять такому различию, и продумать действительно различающее различие. Такое мышление, однако, требует открытости тому, что обычно замкнуто или сокрыто.

Хайдеггер говорит одновременно о различии и о ладе (*Austrag*), в котором различие манифестируется, определяя его как «кружение, кружение бытия и сущего друг вокруг друга»⁶. Не только бытие обосновывает сущее, но и сущее обосновывает бытие. Процесс обоснования или причинения высочайшей причиной определяет понимание бытия. Хайдеггер указывает философию Лейбница как пример подобной онто-тео-логической структуры взаимного основания, которая игнорирует мышление различия как различия, поскольку само различие используется для разговора о сущем и тем самым становится невидимым. Хайдеггер подводит итог: «Если метафизика мыслит сущее, обращаясь к его основанию, общему для всякого сущего как такового, она есть логика как онто-логика. Если метафизика мыслит сущее как таковое в целом, т. е. обращаясь к высшему, все обосновывающему сущему, то она есть логика как тео-логика»⁷. Различие между ними не может быть усмотрено внутри самой метафизики. В завершение Хайдеггер предлагает финальный вывод о высшем бытии или Боге как *causa sui*: «Так звучит соответствующее имя Бога философии. Такому Богу человек не может ни молиться, ни приносить жертвы. Перед *causa sui* нельзя в трепете пасть на колени, перед этим богом человек не может петь и танцевать»⁸. Бог, столь значимый в обосновании сущего для всей истории метафизики, это не Бог религиозного опыта,

милости и служения. Первое собственное имя, которое упоминает Хайдеггер, говоря о высочайшем, о том, кто в едином единении собирает все вещи и основывает их в бытии, это имя Зевса. Тем самым становится очевидно, что он имеет в виду именно *понятие* божественного, а не опыт Бога в вере. Теология, задействованная в метафизике, это именно философская теология, существенно отличающаяся от анализа жизни веры, который Хайдеггер описывал в ранних работах. И как раз этого не замечают философы, подобные Доминику Жанико, считающие, что любые обновленные теологические ходы мышления внутри философии обречены на неудачу, поскольку неизбежно становятся частью онто-тео-логической структуры, характеризующей всю историю метафизики.

Хайдеггеровский проект преодоления метафизики определил многие ходы христианской теологии конца XX в. в ее стремлении выбраться из лабиринтов спекулятивной мысли и найти способы мышления о Боге, которые были бы укоренены в фактической действительности человеческой экзистенции. Характерным примером становится здесь радикальная герменевтика Джона Капуто, чью критику метафизики можно резюмировать следующим образом: метафизика стремится подняться над (*meta*) потоком (*physis*) реальности, ищет надежные основания, сводя бытие к постоянному присутствию. Метафизика, для Капуто, неверна жизни в том, что ее претенциозное самовозвышение вытесняет фактическое существование. Метафизика претендует на привилегированный доступ к последним тайнам универсума – высшее «знание» оснований реальности или нас самих. Он описывает такую метафизику, как «эссенциализм» – как «разнообразные претензии на посвященность в тайну и тем самым выход за пределы, предоставленные простой смертной интерпретации»⁹. Подобные притязания необоснованны и просто нечестны по отношению к нашей конечной человеческой ситуации. Метафизика становится для Капуто обозначением для таких высокомерных философских претензий. Но тайна заключается в том, что «нет никакой тайны, нет всепроникающего знания основополагающего принципа или Откровения, которое полагало бы вещи так, как они есть в действительности»¹⁰. Мы, люди, имеем дело с существованием в ситуации «бедствия» – бытием, «отрезанным от своего счастливого или направляющего света»¹¹. Как полагает Капуто, всеобъемлющие притязания метафизики и невнимание к фактической жизни в значительной степени проистекают из ее абстрактного характера. Метафизика – это, в сущности, абстрактный проект, стремящийся достичь понимания через объективированные спекуляции. Принимая платоновское припоминание

и гегелевское созерцание как основные формы метафизического мышления, Капуто видит в них поворот к абстракции – «к чистой мысли и невовлеченным спекуляциям»¹². Именно в этом и состоит падение метафизики: «Великая ошибка метафизики думать, что мы можем сконструировать чистую, незаинтересованную рациональность»¹³. Таким образом, западная метафизическая традиция, от ее начального жеста до завершения, является великой «интеллектуальной иллюзией».

Будучи абстрактной системой, метафизика как таковая ориентирована на универсальность. По мнению Капуто, философская система неизбежно включает фиксированный набор универсальных правил. Стремление к универсальности в реальности не может быть ничем иным, как следованием «правилу сущности и необходимости»¹⁴. Более того, система необходимых и универсальных пропозиций представляет собой властную иерархию – совокупность структур, которые «выравнивают, расставляют по местам, исключают и маргинализируют»¹⁵. Система «выравнивает» и распределяет по иерархическим уровням все частное, единичное и индивидуальное, все, что пронизывает и усложняет конкретное существование. Такие «невыразимые» единичности конституируют «бреши на гладкой поверхности философии»¹⁶. Тем самым, метафизические системы стремятся «вместить то, что они вместить не в состоянии» – единичное, индивидуальное, фрагментарное. Абстрактная метафизическая система, ориентированная на универсальность, неизменно отдает предпочтение статическому единству. Капуто утверждает, что философия, как метафизика с самого начала добивалась интеллигибельности за счет движения и различия. Метафизика – это «метафизика присутствия», определяющая действительность в таких строгих терминах как чистое, присутствующее бытие и его отрицание. В той мере, в какой подобная бинарная оппозиция ставила под вопрос любое движение, движение как таковое вытеснялось из сферы подлинного мышления. Подавив движение, метафизика может установить порядок, который избегает хаотического потока существования и/или сдерживает его. И припоминание, и созерцание выступают примерами этого движения против движения: припоминание является ложным «обратным» движением, в то время как созерцание – более изящное, но, в конечном счете, также иллюзорное движение, поскольку оно лишь имитирует движение под властью логической необходимости. Стремление к статическому единству достигает своей высшей точки в «философии-как-метафизике», превратившейся в абстрактную статичную систему, в которой знание

реальности возвышается до абсолютного знания, превращается в унифицированную тотальность и тотализирующее единство.

Наконец, метафизика, представляющая такое тотальное знание реальности, дает абсолютно стабильное основание для жизни. Поэтому Капуто обвиняет метафизику в намеренно несерьезном отношении к трудностям существования – она успокаивает наши страхи «гарантиями тождества»¹⁷. Напротив, радикальная герменевтика обращается к деконструкции таких метафизических «стабилизаторов», показывая, что они сконструированы, что все это «человеческое-слишком человеческое», а вовсе не вечные, самоочевидные или рационально необходимые истины, в них всегда присутствует определенный произвол и нестабильность, препятствующие какому-либо определению. Деконструкция слышит подземные эквивокальные и неопределенные эхо-сигналы в любых унивокальных определениях, и особенно в тех, которые служат в качестве охранительных оснований, сдерживают и фиксируют поток существования и игру значений. Таким образом, можно обозначить два ключевых мотива, связанные с критикой метафизики в работах Капуто и его поиском альтернативы. Во-первых, речь идет о поиске предельно скромного, смиренного мышления, которое соответствует тому, где мы на самом деле находим себя. Капуто стремится обрести путь мышления, который позволяет избежать возведения знания о реальности в абсолютный статус. Во-вторых, желая быть верным жизни, он стремится избегать любого способа мышления, который замещает живую жизнь (в сердцевине потока фактического существования) возвышенным знанием реальности.

Свой альтернативный метафизике путь мышления Капуто называет радикальной герменевтикой, понимая под этим способ мышления о реальности и нашем месте в ней, который становится «метафизикой», выстраиваемой иначе, чем традиционная западная метафизика, – «без метафизики». Радикальная герменевтика верна жизни, поскольку это способ мышления, который вовлечен в жизнь в ее частностях и различиях, направлен к трудностям своего существования. Среди источников радикальной герменевтики Капуто называет Кьеркегора и Ницше, Хайдеггера и Деррида. «Герменевтика» в радикальной герменевтике в значительной степени принимает свое значение от Хайдеггера, понимавшего под ней исследование человеческой фактичности и «безосновной игры пришествий и прохождений Бытия»¹⁸. У Деррида «радикальная» герменевтика берет ницшеанское утверждение потока и становления, бесконечной игры знаков и текстов, противостоящее метафизике, которая

«стабилизирует поток и останавливает игру»¹⁹. Деррида ставит под сомнение те самые термины, в которых Хайдеггер стремится «преодолеть метафизику». Хайдеггер бросает метафизике обвинение в том, что она не способна мыслить о бытии сущего, сосредоточена на сущем и не совершает движения к «бытию» или «смыслу» бытия или, позже, к «истине» бытия, или к *Ereignis* («событию-присвоения»), которое посылает бытие и сущих в их собственное. Но для Деррида бытие, смысл, истина и собственное представляют собой конституированные эффекты. Он показывает, что присутствие является «эффектом процесса повторения, что репрезентация предшествует и делает возможным само присутствие того, что предполагается воспроизвести, так что повторение “старше” повторенного»²⁰. Для Деррида Хайдеггер просто сместил пространство герменевтики от «смысла», в гуссерлевском или трансцендентально-идеалистическом смысле, к «бытию», результатом чего стала «онто-герменевтика», герменевтика смысла бытия. Хотя Хайдеггер в «Бытии и времени» подверг критике идею трансцендентальной герменевтики, это было только способом ограничения, который позволил герменевтике двигаться все глубже и глубже – к истокам, подлинному, и таким образом пережить критику субъективности. Но его герменевтика, которая пытается определить «смысл Бытия», становится менее субъективной, но более укорененной и стабильной герменевтикой, получающей сообщения, отправленные богами, раскрывающие смысл бытия письма, адресованные смертным. Деррида отказывается от понятий «смысл» или «истина» бытия, от стремления к изначальной эпохе, которая обрела привилегированный опыт бытия, от почтовой службы, отправляющей «рассылки» (сообщения) через эпохи, изначального отправителя (*Ereignis*) и привилегированного получателя (человек), от понятия особого сообщения, которое после периода забвения благополучно снова возвращается домой. Диссеминация распространяется и на бытие, смысл, истину, человека, и на сопровождающую их метафорику близости, укорененности, истоков, изначального, столь распространенную в хайдеггеровских текстах. Деррида считает, что Хайдеггер остается сопричастным метафизике присутствия. Однако, по мнению Капуто, Деррида обязан Хайдеггеру своим проектом деконструкции метафизики присутствия. Сама идея делимитации метафизики, деконструкции логики и грамматики, которая доминирует во всем дерридианском проекте, не только ницшеанская, но и хайдеггерианская. Деррида не противостоит Хайдеггеру, но продолжает движение его мысли, радикализируя критику присутствия, и тем самым удерживая Хайдеггера в пути,

по ту сторону метафизического стремления к присутствию, даже если это означает отказ от близости и *aletheia* как части атрибутов метафизики присутствия.

Таким образом, радикальная герменевтика «располагается в пространстве, открываемом обменом между Хайдеггером и Деррида»²¹. В поисках метода, который можно было бы противопоставить припоминанию и созерцанию, Капуто обращается также к кьеркегоровскому повторению. Повторение, описанное Кьеркегором, означает для него первую «постмодерную» попытку справиться с потоком, первую попытку не отрицать поток или «примирить» его в форме метафизики, а оставаться с ним, иметь «мужество» для пребывания в потоке. Кьеркегор решительно избегает превращения мира в замороженный эйдос, не хочет успокоить его движение, останавливая свою игру и тем самым сдерживая наши страхи. Он хочет оставаться открытым для колебаний и беспокойства, чтобы быть готовым к страху и трепету, беспокойству, сотрясающему экзистирующего человека. Повторение означает для индивида задачу постоянного пребывания во времени, требование оставаться в потоке, чтобы произвести свою идентичность как эффект. И это, в конечном счете, оказывается религиозной задачей. Высшим выражением повторения становится религиозное движение, в котором человек переходит от греха к искуплению. Капуто рассматривает это движение как драматичный пример качественного перехода, преобразования индивида, в котором производится нечто новое и трансцендентное.

В противоположность стремлению метафизики объединить все в единственной, универсальной системе радикальная герменевтика признает постоянное различие, она является «философией инаковости», характеризуется неустанной внимательностью и чувствительностью к другому. Капуто описывает радикальную герменевтику как философию различия в терминах «гетерологии». Эта гетерология имеет две формы: гетерономную и гетероморфную. Гетерология в смысле гетерономизма рассматривает различие в терминах конкретного и единичного другого, она противостоит метафизической универсальной системе тождества – это серьезный «рабби», внимательно наблюдающий за конкретным другим. Здесь смирение принимает форму сдержанности по отношению к единичному. Гетерономная гетерология развивает минималистский проект радикальной герменевтики, рассматривая реальность как состоящую из частных и нередуцируемых единичностей. Такое единичное «отмечено идиосинкразией, идиоматичностью, уникальностью, оно неповторимо и не поддается классификации»²².

Реальность должна рассматриваться в терминах конкретных, единичных, идиосинкразических событий, происходящих с конкретными людьми (как субъектами конкретных событий) без поиска какой-либо более глубокой структуры. Гетерология в смысле гетероморфизма рассматривает различие в терминах множественного, многообразного, раздельного, того, что противостоит единству метафизики, – это буйный «Дионис» празднующий перемены посреди множества событий. Гетероморфная гетерология развивает минималистский проект радикальной герменевтики как видение реальности с точки зрения «своего рода удачного номинализма», который сохраняет открытость вещей, весело принимает разнообразие и изменения, и счастливо приветствует непредвиденные множественности. Это «минимализм», который стремится «максимизировать возможности» и «держат дверь открытой для результатов, которые еще не пришли»²³. Здесь смирение принимает форму осторожности, чтобы «сохранить открытыми как можно больше вариантов»²⁴. Радикальная герменевтика как гетероморфная гетерология совершает работу освобождения: для себя – как высвобождение собственной экзистенции к множеству открытых вариантов, и для другого – как сохранение свободной игры разнообразной и меняющейся реальности, не поработанной стремлением метафизики к статическому единству. Будучи принципиально «иным» способом говорения, радикальная герменевтика как гетерология в своих обоих модусах – гетерономном, «раввинистическом» режиме и гетероморфном, «дионисийском», образует то, что Капуто называет «иудео-греческой» метафизикой без метафизики.

Радикальная герменевтика возвращает нас к трудностям фактического существования, не прикрытым метафизической завесой. Фактическая жизнь сложна, поскольку любое наше решение принимается на фоне радикального незнания, неразрешимости. Живая жизнь и принятие решений перед лицом потока и неразрешимости возвращает нас к центральному понятию герменевтики – (квази) понятию повторения, которое переходит от мысли к существованию, к невозможной возможности продвижения вперед в качестве экзистирующего человека, и к пониманию своего существования не в качестве предмета знания (через метафизику), а как перформативной задачи, требующей решения. Таким образом, радикальная герменевтика, направленная к осознанию сложности жизни, уходит от метафизики (как мышления о действительности) к этике (как рассмотрению того, как нужно относиться к другим), совершая движение от «что» к «как», и, в конечном счете, к религии, понимаемой как завет с невозможным. В отношении метафизики

радикальная герменевтика Капуто приходит к двум основным стратегиям. Первая заключается в отказе от возможности любого надежного знания реальности, поскольку это маска для абсолютного знания реальности, тем самым единственно возможная «метафизика» – это метафизика, осуществляемая в признании деконструируемости любых имен, и недеконструируемости событий. Вторым ходом мышления становится отрицание важности такого надежного знания (метафизики) для жизни: метафизика находится в фундаментальной оппозиции нашей жизни, как она есть на самом деле, во всей своей двусмысленности и сложности, и мы можем и должны выстраивать свои пути без нее.

Тем самым, радикальная герменевтика, наследуя хайдеггеровский проект «преодоления метафизики», акцентирует в критике метафизики не забвение онтологического различия, а невнимание к опыту фактичности. Там, где Хайдеггер пытается сделать шаг назад, углубившись в сущность метафизики, отыскать подлинный способ вопрошания, сохраняющий различающее различие, не исключающее взаимной принадлежности бытия и сущего, и, прежде всего, бытия и того сущего, которым каждый раз оказываемся мы сами, «холодная герменевтика» стремится вернуть мысль в поток жизни. В ней складывается достаточно скептическое отношение к самой идее чего-то «глубинного». Радикальная герменевтика ставит вопрос о пределах рациональности не во имя чего-то более глубокого, но ради именованного чего-то иного, нового, события, а не бездны бытия. Минимализм такой герменевтики связан не с незнанием в классическом мистическом смысле, когда это подразумевает еще более глубокое, «знающие незнание», а «незнание в том смысле, что мы действительно не знаем!»²⁵

Примечания

¹ Janicaud D. La phénoménologie dans tous ses états. Eclat, 2009.

² Heidegger M. Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 11: Identität und Differenz. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 2006. S. 59–60.

³ Ibid. S. 60.

⁴ Ibid. S. 66.

⁵ Ibid. S. 67.

⁶ Ibid. S. 75.

⁷ Ibid. S. 76.

⁸ Ibid. S. 77.

- ⁹ *Caputo J.* More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are. Bloomington: Indiana University Press, 2000. P. 3.
- ¹⁰ *Caputo J.* On Religion. L.; N.Y.: Routledge, 2001. P. 21.
- ¹¹ *Caputo J.* Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction. Bloomington: Indiana University Press, 1993. P. 6.
- ¹² *Caputo J.* Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project. Bloomington: Indiana University Press, 1987. P. 32.
- ¹³ Ibid. P. 262.
- ¹⁴ Ibid. P. 32.
- ¹⁵ *Caputo J.* Metanoetics: Elements of a Postmodern Christian Philosophy // Christian Philosophy Today. New York: Fordham University Press, 1999. P. 223.
- ¹⁶ *Caputo J.* Against Ethics. P. 73.
- ¹⁷ *Caputo J.* Radical Hermeneutics. P. 1.
- ¹⁸ *Caputo J.* Against Ethics. P. 228.
- ¹⁹ *Caputo J.* Radical Hermeneutics. P. 116.
- ²⁰ Ibid. P. 4.
- ²¹ Ibid. P. 5.
- ²² *Caputo J.* More Radical Hermeneutics. P. 179.
- ²³ *Caputo J.* Radical Hermeneutics. P. 206.
- ²⁴ Ibid. P. 258.
- ²⁵ *Caputo J.D., Vattimo G.* After the Death of God. N.Y.: Columbia University Press, 2007. P. 115.