

Чуйкова Е.В.

САМООРГАНИЗАЦИЯ САМОСТИ В КОНТЕКСТЕ «ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ» МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА

У статті розглядається проблематика онтологічної самості та її самоорганізації у контексті «фундаментальної онтології» Мартина Гайдеггера за допомогою низки головних концептів його філософії. Ідея самоорганізації дозволяє людині зберігати свою свідомість у неманіпулятивному стані і самостійно відзначати спосіб свого існування.

Ключові слова: самість, самоорганізація, онтологія, енергія, неманіпулятивність.

The article treats the problem of ontology self and their self-organization in the aspect of the notion of self and being of philosophy M. Heideggerian. The conception of self-organization assist the human be conscious of self and determine of ontology method of humanity and social existence.

Key words: self, self-organization, ontology, energy.

Актуальность статьи обусловлена появлением идей синергетики и самоорганизации в междисциплинарном знании и желанием, с одной стороны, определить антропологические и онтологические возможности идей синергетики и самоорганизации, с другой – в контексте темы самости и онтологии мы пытаемся смоделировать их методологическое применение.

Целью статьи является апробация возможного применения идей самоорганизации как творческих в процессе комплексного (духовного, личностного, социального) самоопределения человека в контексте философии Мартина Хайдеггера.

В статье использована следующая литература: тексты Мартина Хайдеггера, Ильи Пригожина, статья М. Позднякова «О событии М. Хайдеггера» и ряда современных украинских ученых, занимающихся разработкой идей синергетики и самоорганизации, например, И.С. Добронравовой «Синергетика: становление нелинейного мышления» и многих других.

Изначально обращение М. Хайдеггера к теме человеческой самости было обусловлено её взаимодействием с темой структуры бытия, способов бытия, обозначенное как введением метафорических описаний, так и целого ряда сложных концептов. Специфика такой взаимной обусловленности сделала возможной существование такого определения, как онтологическая самость, а также на данном этапе заставила обратиться к идеям синергичности и самоорганизации с целью более детального рассмотрения этого взаимодействия через концепты философии Хайдеггера. Dasein Хайдеггера переводится как «присутствие». Однако в теме взаимодействия бытия и сущего более употребим перевод с разбивкой первого слога от всего остального и буквально это означает «вот-бытие» – т.е. в этом определении содержится прямое указание на способ бытия сущего и человека. Этот способ организуется из взаимного определения Dasein и самости, в выявлении которой и состоит ключевая роль вот-бытия. Da-sein через способы бытия обеспечивает себе свой собственный характер, Da привносит в свое определение конкретную, фактическую наполненность и также показывает себя всему миру, взаимосвязывает себя и мир. Единство этих двух качеств у Хайдеггера именуется

открытостью. Эта открытость, или непотаенность, есть древнегреческая алетейя – истина. «Истину (раскрытость) надо всегда еще только отвоевывать у сущего. Сущее вырывают у потаенности» [1; с. 226]. Это высказывание принадлежит теме древнегреческой алетейи. Весь смысл истины у Хайдеггера сущностно связан с раскрытостью. «Бытие истины стоит в исходной взаимосвязи с присутствием. И лишь поскольку есть присутствие как конституированное разомкнутостью, т.е. пониманием, нечто подобное бытию способно быть понято, возможна бытийная понятность» [1; с. 230]. В этом фрагменте акцентируются феномены разомкнутости и понимания как основополагающие для бытия истины и ее доступности сущему через присутствие. Истина есть открытость. Посредством своего «вот», выказывания (раскрытия) себя, Dasein (присутствие, вот-бытие) находится в истине. Эта открытость носит для «вот-бытия» тотальный характер. Очень важным является то, что сущее, открываясь через Dasein, не принадлежит ему, а обретает независимое, самостоятельное существование. Еще одно ценное качество Da состоит в реализации возможностного бытия – благодаря структурам решимости и «набрасывающего понимания», последнее, возможно, имеет свой аналог в восточном прозрении, внезапном просветлении; первое делает возможным поступок, случай.

Аналогичную смыслообразующую разбивку претерпевает и слово событие – со-бытие. В нем в обоих смыслах заключается у Хайдеггера суть бытия. Речь идет о том, что здесь нет субъекта и объекта, а происходит сотворчество сущего и бытия, с одной стороны, с другой – человек является для бытия «своим», узнаваемым благодаря некоему родству. Отсюда рождается идея онтологической самости – такого глубинного психического ядра, в котором содержится онтологическая константа; бытие сохраняет свои независимые характеристики. Через вот-бытие происходит реализация этой «свойскости», о чем уже было упомянуто, таким образом, вот-бытие реализует эту «свойскость» в виде самости – отсюда и видение структуры бытия как «света» у Платона, в аскетических практиках. И также благодаря реализации через вот-бытие, через определенный способ бытия сущее получает особый, свойственный только ему, свой статус. При этом в общей картине сущее является не субъектом и не объектом, а частью всеобщего присутствия – Dasein. И эту взаимосвязь Хайдеггер назвал «поворотом».

Понимание у Хайдеггера один из основных способов бытия «вот-бытия». Само это «вот» осмысляется как просвет бытия, в нем бытие раскрыто, разомкнуто. Здесь, в просвете «вот», сущее раскрыто в отношении своего бытийного устройства, а человек – в направлении своих возможностей. Кроме того, перевод В. Бибикина «разомкнутость» фиксирует как непредзаданность бытия, не причинно-следственную структуру, то, что у Хайдеггера называется «набросок» – как в способе бытия понимание, или «прыжок». Так возникает концепт заброшенности (вместо predeterminedности): все сущее оказывается заброшенным в свое бытие, а человек в свои возможности, в том числе онтологические.

Самость как реализация «вот-бытия» находится в этом просвете, обладая всей полнотой своих возможностей – будучи заброшенной в них или одаренной ими. Именно здесь, в этом просвете, связывается в один узел одаренный человек и некий модус структуры бытия. И здесь находится суть бытия, реализуемая в постоянном сотворчестве, соработничестве (синергийности), со-бытии.

«Сущее есть независимо от опыта, знания и постижения, какими оно размыкается, открывается и определяется. Но бытие «есть» только в понимании сущего, к чьему бытию принадлежит нечто такое как бытийная понятливость. ...В онтологической проблематике издавна бытие и истину сводили вместе, хотя не отождествляли» [1; с. 183].

Так же как в религиозной аскетике в философии Хайдеггера феномен Свободы

играет исключительную роль. «Ужас обнажает в присутствии бытие к наиболее своей способности быть, т.е. освобожденность для свободы избрания и выбора себя самого. Ужас ставит присутствие перед его освобожденностью для... собственности его бытия как возможности, какая оно всегда уже есть» [2; с. 188]. Здесь понятие «собственность» следует понимать как эквивалентное употребление самости в той ее части, которая содержит свойство уникальности, самообразование которой возможно только при условии Свободы. Об исключительной роли концепта Свободы свидетельствует следующий отрывок: «В бытии-вперед-себя как бытии к своему особому умению быть лежит экзистенциально-онтологическое условие возможности свободы для собственных экзистентных возможностей. ... поскольку это бытие-к-способности-быть само определено свободой, присутствие может к своим способностям относиться и безвольно, может быть и несобственным...» [2; с. 193]. Таким образом, Свобода и уникальность взаимообусловлены, одно возможно при условии наличия другого, что, в свою очередь, связано с темой самоорганизации – Свобода необходима как условие неравновесности внутри для дальнейшего развития, некий внутренний зазор.

У А. Лосева на протяжении всей работы «Самость вещи» так или иначе фиксируется мысль, что способность говорить самому за себя, изначально присущая уникальность никак не может быть связана с интенциональной направленностью. Она рождается из себя самой. Это древняя греческая традиция, которую Хайдеггер в статье «Наука и осмысление» рассмотрел в контексте этимологического толкования истоков научного познания и, в частности, через уже привычную оппозицию теории и практики. Если проанализировать через выстраивание множества корреляций ключевые концепты философии Хайдеггера, то становится понятным, что Бог и Бытие для философа – одно и то же, это взаимозаменяемые понятия. Например, событие бытийной оставленности он описывает как истинную проблему, которую скрывает нигилизм. Происходит это вследствие забвения бытия, отсюда возникшее представление, что сущее абсолютно самостоятельно и равнозначно бытию, бытие кажется теперь лишь дополнением сущего. Или, в лучшем случае, сущее сущего – это Бог, поскольку именно сущее теперь есть подлинное присутствие. Поскольку сущее начало пониматься как присутствие и устойчивость, то оно стало наличной структурой, предметом. Если сложить два тезиса о бытийной оставленности и опредмеченности сущего, то становится понятным, почему начал прочно фиксироваться тезис о «ничто» – только нужно сделать поправку на нововременное самообоснование человека, на роль научных открытий, индустрии, техники, машин. Таким образом, это «ничто» не буддийская смыслонаполненная Пустота (которая, к слову, онтологически живая и дышащая), а мертвая, опредмеченная, самозамкнутая вещь даже для наличного дискурса. Для описания этого состояния Хайдеггер вводит слово *Machenschaft*, которое в обычной жизни означает «манипуляция, махинация» и является названием обычного образа действий человека и его начинаний. Хайдеггер же придает этому понятию иной оттенок. В онтологическом контексте манипуляция с чем-либо (человек здесь тоже превращается в «что», в предмет) возможна при условии определенного истолкования отношений бытия и сущего. *Machenschaft* Хайдеггер называет здесь «делание» и возводит древнегреческий генезис этого понятия, еще на стадии его понимания как практики и действительности (в противоположность теории впоследствии) и тем самым играющего незаменимую роль на стадии самоосмысления греческой философии, поэтому вошедшего неосознанно в западноевропейское мышление, являясь совершенно естественным для него. Поэтому оно незаметно привело к современной технике и вообще индустриальному современному облику цивилизации.

Однако не следует забывать, что на древнегреческой стадии искусство и техника были слиты в одно целое и делание имело позитивный смысл свернутости в себе самом, делания самого себя, негативное же опредмечивание, превращение делания в манипуляцию произошло значительно позже, когда самообнаружение сменилось противостоянием субъект-объектой оппозиции, при котором кто-то неизбежно превращается в что-то, с чем производятся манипуляции и чему предписывается заданный способ бытия, независимо от смыслонаполненности самости. То есть речь идет о негативном аспекте делания. Однако необходимо вспомнить и позитивный, конструктивный смысл делания, скрывающийся в древних традициях и, возможно, стратегии синергии, поскольку на поверхности сходство их очевидно. В традиционном (в трактовке Хайдеггера) толковании делание есть самообнаружение вещи, сущего, и также имело свою собственную природу, свернутую в себе самой и производившую «спонтанный выход к полноте своего присутствия» [1; с. 241]. Т.е. делание было свернуто в самой вещи (сущем) и она была своим присутствием, а не сделанным предметом. Определяющей здесь также является теория об эйдосах, смысл которых вещи производили через делание себя в свое присутствие. Возникновение дистанции активный – пассивный, субъект – объект есть по сути забвение эйдоса, опредмечивание, возникает сделанный кем-то мертвый предмет. В то время как самообнаружение, самоорганизация есть по сути то делание, которое заполняет эйдетическую полноту и в древности носило название богов – т.е. боги это совершенство полноты эйдоса с соответствующей энергией.

Дистанция возникает на стадии разделения на теорию и практику, первоначальный смысл которых Хайдеггер конструирует через этимологический анализ этих древнегреческих понятий. Итак, практика на той стадии есть действительность. И эта «действительность» есть по-гречески «энергия» [1; с. 241]. «Действительность» означает тогда, в достаточной широте осмысления: про-из-веденная в присутствие наличность или завершенное пребывание спонтанно себя про-из-водящее» [1; с. 241]. При этом подчеркивается, что действие как энергия лишено результативности совершаемого, основная черта энергии заключается в том, что «вещь выходит к непотаенному предстоянию и предлежанию» [1; с. 241]. У Аристотеля даже в понятии энтелехии содержится скорее действие, чем результат, либо смешение того и другого, часто он использует название «эргон», в котором черта результативности отсутствует начисто («Никомахова этика»). В трактовке Хайдеггера: «Эргон» есть то «деяние», совершение которого есть выход вещи к полноте своего присутствия; «эргон» есть то, что в собственном и высшем смысле присутствует» [1; с. 241]. Здесь возникает интенция «феории», или богов как идеальной и формотворческой эйдетической полноты. «Поэтому и только поэтому Аристотель называет полноту пребывания подлинно присутствующего «энергией» или «энтелехией»: пребыванием в завершенной полноте (а именно в полноте всего возможного для вещи присутствия)» [1; с. 241]. Позднее, в рамках нововременного линейного, развернутого в дистанции, дискретного мышления, «энергия» будет означать собственно действие, процесс, силу, а «энтелехия» – завершенность, результат, наличное. У Аристотеля же, в трактовке Хайдеггера, действие означает не произведенную работу, а приближение к полноте осуществленности – теория есть высшее действие, поскольку в ней осуществляются высшие способности человека; энергия есть завершенное осуществление «эйдоса», формы-сущности.

«Суть» в составе так понятого «при-сутствия» – то же самое слово, что «истина», пребывающее основание вещи. При-сутствие мы мыслим как пребывание того, что, открывшись в своей непотаенности, остается в ней» [1; с. 241]. Это значение энергии

как «пребывание-в-произведенности» замещается другим. Римляне переводят «эргон» как «операцию», акт, имеющих совсем иной сгусток значений, и «про-из-веденное» теперь мыслится как результат произведенной «операции». Энергии как «про- (выступление в присутствии) -из- (из непотаенности) -ведение» больше нет. По Хайдеггеру, благодаря римлянам человеческая деятельность перестает ориентироваться на эйдетическую полноту и ее мерой стало количество сделанного труда и объем сделанных изменений во внешнем мире. Цель действий, понимаемая как эйдетическая наполненность (т.е. начало, процесс, результат равноценны и одинаково важны), перестала быть достижимой, она множится, дробится и отодвигается в бесконечность. Из операционального *actus* следует результат, конечному результату любой ценой отводится главенствующая роль. Сущее теперь понимается только в рамках причинно-следственной связи. В этой парадигме даже Бог понимался как причина всего сущего и человек – как механически сотворенное. Присутствие замещается становлением. В связи с этим уже здесь напрашивается вопрос, заданный в книге И. Пригожина «Время, хаос, квант»: «Как же мы можем в таком случае решать, что человек «стал», как мы можем определять его тождество, если уже тождество любой физико-химической системы может быть определено только относительно его активности?» [3; с. 64]. Таким образом, энергии отводится ведущая смыслоопределяющая роль. Кроме того, там же критикуется причинно-следственная парадигма: «Понятие «причины» всегда более или менее явно ассоциируется с понятием «одного и того же, необходимым для того, чтобы придать причине операциональный смысл: «Одна и та же причина при сходных обстоятельствах порождает одно и то же следствие». Или: «Если одним и тем же способом приготовить две подобные системы, то поведение их будет одним и тем же». <...> Когда мы употребляем слова и числа, всегда обладающие только конечной точностью, неизменно предполагается, что наше описание грубое, т.е. адекватно не только для каждой описываемой нами ситуации, но и для множества сходных ситуаций, совместимых с теми же словами и числами. Что же касается систем, чувствительных к начальным условиям, то они не допускают грубого или операционального описания в терминах детерминистической причинности: для них невозможно определить класс «сходных ситуаций», в которых сходные «причины» (т.е. сходные начальные условия) влекут за собой сходные следствия – сходную эволюцию» [3; с. 70].

Таким образом, именно замкнутость в причинно-следственной парадигме и помещенность в «класс «сходных ситуаций» стабилизирует и обедняет, ограничивает сознание, а при наличии установки на достижение конечного конкретного результата делает его тенденциозным и манипулятивным, неосознаваемым «объектом».

«Действительность в смысле фактического противопоставляется теперь тому, что не выдерживает теперь проверки и представляется простой видимостью или простым мнением. ... даже в этом многократно изменившемся значении действительное все еще сохраняет прежнюю основную черту присутствующего, самообнаружение» [1; с. 242].

Все сказанное выше относится к пониманию действительности, действия в философии греков, или практике в современной терминологии. Далее Хайдеггер производит анализ теории – опять отталкиваясь от этимологии греческого языка. По его словам, теории соответствует существительное «феория». «У этих слов высокий и таинственный смысл... первое корневое слово означает... театр, лик, вид, под которым вещь выступает... Платон называет этот вид, под которым присутствующее показывает, что оно есть, «эйдосом». Увидеть этот вид – значит ведать, знать» [1; с. 242]. Здесь хайдеггеровская трактовка феории смыкается с трактовкой действительного в функциональном осмыслении «эйдоса». «Второе корневое слово в «феории» означает глядеть на что-

либо, разглядывать, охватывать взором...», соединение этих двух значений феории у Хайдеггера принимает такую формулировку: «...видеть явленный лик присутствующего и зряче пребывать при нем благодаря такому видению» [1; с. 242]. Далее у Хайдеггера описывается то, что позже приобретет форму христианской традиции исихазма. «Образ жизни, определяющийся «феорией» и ей посвященный, греки называют образом жизни созерцателя, вглядывающегося в чистую явленность присутствующего» [1; с. 243]. В этой характеристике созерцательной жизни нет ничего абстрактного или отвлеченного от жизни, напротив, создается впечатление цельности, гармоничного соединения, полноты бытия. Обращаясь к Платону, можно сказать, что происходит созерцание эйдосов. В то же время, Хайдеггер отличает этот созерцательный образ жизни от другого, посвященного действию. При этом, проводя различительную черту, он предупреждает, что «для греков созерцательная жизнь, особенно в ее наиболее чистом образе как мышление, есть высшее действие» [1; с. 243]. «Феория» сама по себе, а вовсе не за счет ее приходящей полезности, есть заверченный образ человеческого бытия. Ибо «феория» – это чистое отношение к ликам присутствующего, которое своей явленностью задевает человека, являя близость богов» [1; с. 243]. Далее Хайдеггер выстраивает тот же концептуальный ряд, что и в случае с действительностью, с образованием, с бытием вообще – снова Алетейя, непотаенное, Истина, которая всего дороже. «С верховным положением, которое занимает «феория» в греческом «биосе» связано то, что греки в своей уникальной способности мыслить – т.е. воспринимать свое бытие, – исходя из своего языка, слышали в «феория» еще и «богиня». Богиней раннему мыслителю Пармениду является «Алетейя» – непотаенность, благодаря которой и в которой при-сутствует существующее. «Алетейя» переводится нами через лат. *veritas* и немецкое слово *Wahrheit* «истина». <...> теперь «феория» будет почтительным вниманием к непотаенности присутствующего. «Теория» в старом, ничуть не устаревающим смысле есть оберегающее внимание к истине» [1; с. 243]. Таким образом, восстанавливая понимание традиционного смысла созерцания и действия, эйдосов и целеустановки, энергии и манипуляции, субъекта и объекта, Хайдеггер создает опору, почву для независимого самоопределения человека – через осознание своей самости и действия исходя из этого знания.

Самоорганизация – вещи, сознания, самости – в себе самой возможна только при условии существования внутреннего зазора, т.е. несамотождественности с обязательным сохранением поверхностной цельности, защитной от ситуации внешнего воздействия, манипулирования и т.д. То есть человек уже не может быть «объектом».

«Понять направление, в котором движется вещь сама по себе значит увидеть ее смысл» [1; с. 251]. Если акцентируется тема самоопределения вещи, исходя из себя самой, то здесь не может быть места для стратегии интенциональности. Оказывается, что как таковая проблема скрывается в недостаточности осмысления у человека, любого внешнего взгляда по отношению к внутреннему смыслу «объекта». Вещь сама себя являет и самоорганизовывает. Она сама разворачивает свой потенциал во все модусы бытия. Остается только созерцать и взаимодействовать через диалогичность. Бытие само отказывается от себя в пользу сущего.

Таким образом, можно сделать несколько выводов. 1. Существует несамотождественность самости как ее обязательное условие для самоорганизации, а онтологическая константа – устойчивым бытийным (энергичным и возможным) конструктом, поддерживающим неманипулятивность сознания, а значит, независимость человека. 2. Смена способов бытия предполагает наличие внутренних флуктуаций самости. «Сильно неравновесные связи являются *sine qua non* (непременным) условием

самоорганизации, но самоорганизация, в свою очередь, изменяет роль и смысл связей» [3; с. 59]. Какого рода эта неустойчивость? Это пороговые ситуации, «точки» (как в метафоре порога для бытийной триады Аристотеля, ужаса или тоски у Хайдеггера, Любви и Свободы у аскетиков), а также внутренние флуктуации, переводящие самостное выражение в различные модусы бытия. 3. Самоорганизация самости по сути является формой творческого подхода человека к формированию такого «способа бытия» в современных нестабильных, кризисных условиях, при котором он не будет «объектом» и сохранит неманипулятивность сознания.

Литература:

1. Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
2. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.
3. Пригожин И. Время, хаос, квант: к решению парадокса времени. – М.: Едиториал УССР, 2003. – 239 с.