
Д. М. СПЕКТОР

ХАЙДЕГГЕР: ВОПРОС О БЫТИИ

Предметом исследования выступает трактовка бытия в труде М. Хайдеггера «Бытие и время». Таковая исследуется в своих ключевых установках, своеобразном сочетании невыразимого и повсеместного. Подобные установки неопровержимы. В данной связи наиболее пристальное внимание уделяется рассмотрению альтернатив в отношении бытия-моего – как единственно истинной предпосылки в понимании Хайдеггера и возможной подлинности нашего-бытия в его размыкании к сущности «нашего» и обусловленности второго первым. В такой связи проблема изучения состоит в восстановлении реальности-бытия: речь о прослеживании того, как некая особенная существенная способность человека исторически приобретает значение наиболее существенной и сущности (всякой) сущности, и в такой связи – необходимого оснований действительности, иначе – бытия.

Утверждается версия прочтения бытия в форме диалектики власти-бытия и бытия-власти, в методологическом плане – в реконструкции генеалогии подобного основания.

Метод исследования основан на реконструкции историко-диалектического толка как преимущественном анализе рода бытия в его отнесении к бытию-рода (единству человеческого рода, его историческому основанию – родовой общности).

Научная новизна исследования заключается в развертке бытия в направлении исторически обоснованных форм. «Родовая сущность человека» рассматривается в том числе с точки зрения до-предикативного бытия, облаченного в формы само-отдачи, в частности самоотверженности; такие формы и выступают альтернативой экзистенциалам в их отношении к усредненности как ключу к онтологии – бытию в его трактовке Хайдеггером.

Ключевые слова: бытие, усредненность, обыденность, род, общность, община, сущность, существование, самоотверженность, генеалогия.

The subject of the study is the interpretation of existence in M. Heidegger's 'Being and Time' which is examined in its key settings, that is a unique combination of the unspeakable and ubiquitous. Such statements are irrefutable. In this context, the most attention is paid to considering alternatives in relation to my-being as the only true prerequisite in Heidegger's understanding and a possible authenticity of our-being in its opening to the essence of 'our' and the conditionality of the latter by the former. In this connection, the problem of studying consists in restoration of reality-being: it is the matter of tracing how a person's peculiar essential ability historically acquires the meaning of the most essential and of (any) essence of substance, and in this connection of necessary grounds for reality, that is, being.

The present study affirms the interpretation of the being as dialectic of power and being and of the being and power, and in methodological terms – in the reconstruction of genesis of such a foundation.

The applied research method is based on historical dialectical reconstruction as predominantly the analysis of the genus of being in its reference to being-kind (the unity of human race, its historical foundation-the generic community).

The scientific novelty of the study lies in interpreting the being in terms of historically grounded forms. The 'human nature' is also considered from the point of view of pre-predicative being, disguised in the forms of self-giving, in particular in self-sacrifice; such forms serve as alternatives to existentials in their relation to averaging as a key to ontology – the being in Heidegger's interpretation.

Keywords: *being, averaging, commonness, gender, community, commune, essence, existence, selflessness, genealogy.*

Краткое введение

Литература, посвященная творчеству М. Хайдеггера, чрезвычайно обширна и неоднозначна [Höffner 1981: 361–384]. Отдельные исследования исчерпывающе раскрывают биографию философа [Cardoff 1991]. Иные посвящены различным аспектам его позиции. Принято считать, что вплоть до настоящего времени подходы, открытые «Бытием и временем», не исчерпали себя [Herrmann 1985: 12]. Одна из проблем изучения творческого наследия философа связана, в частности, с его периодизацией. Известно, что автор рассматривал «Бытие и время» в составе более обширного корпуса,

в связи с чем возникает вопрос: насколько удался его замысел? [Richardson 1963].

Принято выделять два пути трактовки его творчества – основанный на презумпции максимальной зрелости его идей в поздних работах [Bretschneider 1965] и, напротив, в «раннем Хайдеггере» утверждающий ювенальную полноту начинаний [Tugendhat 1970].

Проблема историчности, прежде всего в отношении понимания истины, во многом предопределяет стержень интерпретации работ каждого периода [Bast 1986; Ruin 1994].

Отдельным направлением трактовок предстает в такой связи обсуждение центральной категории упомянутого труда, «здесь-бытия» – и прежде всего в его отношении к традиционному субъекту [Schulz 1984: 95–140; 1994; Gethmann 1974; 1993].

Еще одна характерная проблема – отношение М. Хайдеггера к грекам. И в данном случае имеет место пестрый букет мнений – от чрезвычайно высоких [Beiewaltes 1995] до весьма критических [Bernasconi 1985: 19–20].

Следующий момент – отношение к наследию Э. Гуссерля. И в этом случае оценки разнятся, от подчеркивания преемственности [Hopkins 1993; Молчанов 1988] до акцентуации различий [Passweg 1939].

Иная развилка оценок – отнесение онтологии мастера к герменевтической традиции [Figal 1982]; и в данном случае находятся энтузиасты, отводящие в истории становления герменевтики лидирующую роль именно Хайдеггеру [Ineichen 1991; Kusch 1989], и с этим так или иначе не согласные.

Данная статья не претендует не только на сколько-нибудь полный анализ всей совокупности трудов классика, но даже на исчерпывающий просмотр «Бытия и времени».

Автора интересует проблема бытия в достаточно узком ракурсе. «“Бытие и время” начинается с постановки вопроса бытия, и становится ясно, что книга в целом посвящена именно концепции бытия как таковой. Однако в тех частях книги, которые были опубликованы, Хайдеггер затронул, главным образом, другой вопрос, который, как считают, был необходимым вступлением к вопросу о бытии, а именно вопрос о характере сущности, которая задает во-

прос бытия. Именно этой сущности Хайдеггер дал родовое название “Dasein”» [Мартин... 2004: 56–57].

Тема «проводника» и условий раскрытия («присутствия»), безусловно, по-прежнему актуальна. В статье делается попытка несколько изменить трактовку названных условий, противопоставляя априорной «усредненности» так или иначе аргументированную избранность заступающего, а (созерцательному и индивидуалистическому) присутствию – активную (экстатическую) зрелость заступающего.

Расчистка поля вопрошания. В предваряющей экспозиции (возобновлении вопроса о бытии в работе М. Хайдеггера «Бытие и время») введены выдержки, очерчивающие род бытия бытием рода. Они вполне однородны (и «их имеется три»): «1) “Бытие” есть “наиболее общее” понятие...» [Хайдеггер 1997: 3]; «2) Понятие “бытие” неопределимо. Это выводили из его высшей всеобщности. <...> 3) Бытие есть само собой разумеющееся понятие...» [Там же: 4].

Экспликация рисует бытие в окне понятности, притом экспликации не поддающейся; столь подробное изложение ориентирует читателя, в том числе акцентируя абсурдное сочетание разумеющегося с неуловимым (акцентуация абсурда характерна, вскоре ей предстоит преобразование в путеводную нить и из нее развившийся метод). Отступая чуть в сторону, следует заметить: вопрос о бытии Хайдеггер считал основным, отталкиваясь от античной философии. Он отмечал, что бытие начиная с Платона и Аристотеля дается как сущность (по-гречески – οὐσία, на немецкий Хайдеггер переводит это как *Seiendheit*). Греческое название οὐσία он истолковывает как «присутствие» (*die Anwesenheit*), «пребывание» (*die Anwesenung*), отмечая, что οὐσία в обиходе значит возможность, и вместе с тем имущество (*Hab und Gut*), «то, что доступно в любое время, так как оно точно присутствует» [Heidegger 1991: 45] (вопрос о «греческих корнях», влиянии на Хайдеггера Античности выделился в самостоятельный; рассмотрен, например, в [Васильева 2002: 165–186]).

Сказанное принципиально, и во многих отношениях: на протяжении всего текста “*Sein und Zeit*“ Хайдеггер следует сей указующей формуле (присутствие-в-невыразимости), под его рассуждения

подводящей фундамент классики со всеми ее (безусловными) достоинствами и недостатками в отношении задачи пересмотра оснований в направлении присутствия как наиболее существенной черты бытия. Обращение к греческой почве характеризуют и симптоматичные пробелы: Хайдеггер *ревнует* греков, «возвращая» бытию утраченную (якобы) актуальность в ауре античного духа, строго следуя указаниям (под рукой во всякое время), но «преодолевают» наивную натуралистичность «благости» (*Nab und Gut*), утратившей черты возвышенного.

Все, что нас окружает, – есть; но, помимо того, оно есть таким или иным образом. Бытие неотделимо от существования. Быть – значит быть чем-то/кем-то. Существования нет-вне-бытия, всегда уже-пред-положенного в качестве подлежащего (в природе, вещах) со стороны воспринимающего, и может быть выявлено, поскольку существование-в-нем разомкнуто. Размыкание выделяет того, кто присутствуя-воспринимает бытие, актуально при-сути (присутствия), потому речь о бытии нельзя вести вне присутствия и его способа-размыкания.

Бытие и существование нераздельны, и задача философии парадоксальным образом в том и заключена, чтобы разделить их, открыв под существованием извечный фундамент и почву. И Хайдеггер следует этой древнейшей заповеди – имея притом условием введение в состав бытия его восприимчика, носителя, того, что в-присутствии скрывается, раскрывая-бытие (присутствие-раскрытие суть само-бытие, самобытность, бытие-самости-себя-раскрывающей).

Альянс налицо: бытие дано *всякому* присутствию и самобытно; оно же – только-мое, так-вот-только-мною-лишь-мне-раскрытое.

Так – пред-ориентирует вопрос о бытии в ореоле очевидного-парадокса.

И, очевидно, разомкнутое должно быть разомкнуто вновь, так, чтобы само разомкнутое разомкнулось – в итоговом пункте в своей механике, но прежде в наивной феноменологии размыкания (чего-то в чем-то при помощи чего-то и в таких-то обстоятельствах, что в связке-совокупности порождает так-бытия – и в его здесь-, и в его теперь-).

М. Хайдеггер начинает обход круга, смещая акцент на разметку региона обнаружения, особенности, маркирующей средневнемлющее каждого. При этом: «Все же онтологическая характеристика экзистенциального устройства осталась отягчена существенным недостатком. Экзистенция подразумевает умение быть – но также собственное» [Хайдеггер 1997: 233]. Собственно-свое отделяет вот-бытие от иного; теперь понятно, что самость-своего и суть определение и исток бытия (которое лишь мое и которое все же – у-всех-как-свое).

Я есть бытие не постольку, поскольку растворяюсь в нормативно-общем и внешнем-всякому-едином (метафизика); напротив, бытие дает о себе знать как мое в интимном, как собственно-мое и мое-собственное.

Из этой скудной почвы Хайдеггер извлекает основной посыл, на который опирается.

И вовне, и во мне бытие-дано-присутствию; оно и предопределяет себя в открытости и способа, и способности само-по-себе, как трансцендентное, не испытывающее – ни в прошлом, ни в настоящем – нужды в посредничестве или той или иной инструментальной представленности (хотя бы потому, что всегда было и будет). И, тем самым, косвенно, иное (массив идеологического, субъект-вовлечения в лице Другого) отодвинуто во вне-бытийное (каковое при том пребывает с вот-бытием как прошлым, настоящим и пр. в весьма туманных отношениях), никак к бытию (в его, напомним, массовости и постоянстве) не причастному.

Бытие суть дело философов и их специфических методов (уточняемых). Не в том плане, в котором бытие дано лишь им (оно присуще-каждому), но в том, в котором бытие аксиоматически непрактично (что собственно маркирует регион его очерчивания).

Дела мирские изначально и впредь не соразмерны бытию и если могут с ним в связке быть употребимы, то постольку, поскольку философом за насущным улавливается тихое дыхание и легкая поступь незримого.

Бытие «встроено» в каждого, но не устроено не им, не ими – и потому касается всех; оттого цезуры, которые несут черты ко-всем-относимого, но притом элитарного, отторгнуты (в этом пунк-

те учение испытывает наибольшее давление логики: бытие, которое и освящено уже как «мое», и как «бытие-в-мире» опирается на массив подсобного и (вроде бы) утверждено внутренне и внешне, все же несет печать минорности, по праву рождения доверенную ему исходной независимостью от праха земного; сколько бы ни вручать ему бытие-человека, первичный ужас не-человеческого даст о себе знать. Сам Хайдеггер признает, что философию «Бытия и времени» считают экзистенциальной, то есть «философией отчаяния и страха». «“Бытие и время” неизбежно превращается в высшей мере в одностороннюю “философию страха”, “философию ничто”, “философию смерти”, “философию заботы”, в скопление хандры и подавленных настроений...» [Heidegger 1991: 30–31]; это все же не так, говорит он; тем не менее присутствию явно «не по себе» в бытии-в-мире, и это «не по себе» направляет бытие к «бегству», «покинутости» и пр. [Хайдеггер 1997: 135]).

Предваряя детальное погружение в предмет, отметим изначальный дуализм позиции: то бытие, которое и разомкнуто, и явлено в вопрошании (сознанию), менее всего открыто в исчерпывающе-эксплицированных итогах. Таковые и именно в форме итогов (знания), и в форме интенции (воля, намерение) являют сущность-что- и сами существенны; М. Хайдеггера интересуют не они (сами-по-себе), но их-бытие.

До детального раскрытия ориентиром поиска предстает цепь негативных указателей, своеобразных маяков, от которых отталкивается Хайдеггер. Самым общим служит единение данного-всем-и-каждому с невыразимостью (помимо прочего несущественное основание осуществимости не-психического).

Бытие – истинное бытие – в себе и у себя в только-мне-данности (в-себе; отношение к гегелевской онтологии требует отдельного рассмотрения; в самом же общем виде бытие Хайдеггера гораздо более строго выдерживает дистанцию в отношении мира, чем в гегелевской философии; вместе с тем эта дистанция ощутима, но весьма слабо эксплицирована [в-ином и для-себя], и невыразима в рациональных терминах).

Грань между бытием и сущностью неуловима и пересекается во-мне, лишь мне-явленном – и-как-подлинно-мое. «Бытие как

спрошенное требует отсюда своего способа выявления, который в принципе отличается от раскрытия сущего» [Хайдеггер 1997: 6]. Бытие есть и дано в усредненности, но потаено и требует раскрытия-пути. «Интерпретация усредненной бытийной понятливости получает свою необходимую путеводную нить лишь с формированием понятия бытия» [Там же]. Иными словами, усредненность как априорность введена в рассуждения под видом феномена; фактически она предположена уже допущением раскрытия-всем, скрытно приравнявшего присутствие к данному-наличеству, «имеющему-здесь-быть»; в ином случае усредненность еще необходимо ввести, обосновав в том числе нейтральностью статуса. Вместе с тем «понятие бытия» ориентировано возможностью экспликации-существа, но в свете сужения всего-существенного (идеологического, политического и пр.) возможность таковой сомнительна. Ненароком упомянут метод – вопрошание. Будучи изрядно подзабыт, формально перечеркнут заботой, он возрожден – и чем же ознаменован?

Бытием. Поскольку все-иное – воля к воле и воля-к-знанию, покорность и экспансия, признание и прочее – не оно; я могу вопрошать бытие и вслушиваться в его «зов»; стоит превратить мое вопрошание в метод – и бытие улечит, на его место встанет – во мне и в-мире – иное, сущность и осуществление (на этом пределе бытию угрожает скатывание в совершеннейшее ничто; на такой грани Хайдеггер и балансирует, его отношению к Ничто посвящена обширная литература [см., например: Барт 2011]).

«Расположенность» (приравненная к произвольности) кардинально при этом противопоставляется позиции (проекту-осуществления, хотя далее таковой все же займет свое место в диспозиции временности); «мотивы», склонность в ее расположенности далее обретут «экзистенциальную» трактовку.

Медитативное. Усредненность отвергает порыв и ласкает всех-внемлющих; бытие всегда-под рукой-у-каждого. Кованый топот, вопли демагогов, призывы народных избранников способны лишь отвратить-от-бытия (извратить-бытие); его удел – внутреннее-вслушивание, только-мое-ведущее-меня-к-самому-себе.

Но если бытие в нарушении канонов «только мое», оно не может удержать приписываемого. И если мыслить последовательно, бытие столь же разное, сколь разнообразно мое. Если оно только мое, под удар ставится единство бытия: ведь «относиться к-», «я» балансирует на грани солипсизма (лишь-моего – например понимания). Иным следствием выступает вынужденная склонность к трактовке бытия-любопытства (вопрошания); не обладая изначальным (субстанциальным) единством, бытие его обретает в процессе познания (в истине).

В сказанном высветлена существенная черта метода: бытие дано всем-и-каждому вне зависимости от всего его постоянно (существенно) волнующего, увлекающего-в-то-или-иное, непосредственно-в-данное вводящего, истинности того или иного и пр. Отметим, что в самой сердцевине М. Хайдеггер преследует цель отказа от метафизики/субстанциальности; но прочно связав бытие с-моим-существованием, он не делает следующего шага, не обнажает истоки связи целого-с-бытием в ее возможности и в необходимости; если (единое) бытие не подразумевает субстанции, оно и не может быть-единым; если цельность все же имеет место, следует указать альтернативу субстанции как нечто существенное и очерченное в бытии своего существа; но мое- (бытие – только мое) такому требованию не удовлетворит; «данное же всем» описывает и охватывает нечто-подобное, но не раскрывает его в устройении. И если константы существующего (внешнего-мира, бытия-в-мире, и внутреннего) в своем различии иницированы единым-бытием (хололизм), то институты не могут иметь к таковому отношению исключительно-внешнее; следовательно, они должны быть тотально разъяты на (общественное) «бытие» (культивирование-инициацию человеческого) и иное в устойчивости-удержания (существо порядка и знания-власти/власти-знания).

Если бытие и есть ориентировочно ткань, связующая индивидов, существо их общности и общность их существа, изучение движется к размыканию моего в направлении общего-мы в его специфической не-существенности, отмеченной клеймом универсальности (универсальной готовности к гармонизации взаимодействия *hic et nunc*); если же бытие разомкнуто вне подобной ориентации,

его общность неизбежно обретет идеалистические (метафизические) очертания.

Хайдеггер с первых строк утверждает бытие вне и помимо личной цели; формально он прав (то есть под угрозой оказывается бытие-идеи; за- и над-идеей возрождается нечто предшествующее и извечное, *οὐσία*; это не идея (сущность), не я, но их посредство: «Первично “истинно”, т. е. раскрывающе, присутствие» [Хайдеггер 1997: 220]).

Щель между моим и нашим подвешена, скрывая интригу и рождая ложные надежды. «Сущее, анализ которого стоит как задача, это всегда мы сами. Бытие этого сущего всегда мое» [Там же: 41].

Вряд ли это можно принять за лексический огрех у философа подобного уровня. В связи с этим следует посчитать противоречие намеренным. Сущность, которая всегда мы сами и ее-бытие, от нее отцепленное через только-мое, ставит перед ситуацией выбора: только-мое в акцентуации данности и через нее выступает единственным полномочным артефактом и уполномоченным-бытием; только-мое, выступая безусловным ограничением, пусть существенным, отсылает к компенсаторной необходимости преодоления границ входа в подлинность нашего, ближайшим (но не-подлинным) образом мне-данного (как указание, как норма, как проблема и пр.).

И, во всех случаях, это вопрос залога – если существенной чертой бытия (в ее допущении) предстает всеобщность, бытие на равных находится вовне и во мне; если существенна данность, то мое – единственно верная сигнатура. И, понятное дело: если бытие-в-мире – не пустой звук, в мир погружено нечто существенно-существующее, наиболее-существенное, и оно – бытие. Если бытие-только-мое имеет дело-с-моим-собственным, лишь-мне-дано, все прочее – бытие-в-мире – существует, но наделено бытием в только-мне-данности (в вопрошании – наиболее прозрачном выражении платформы идеализма; бытие повсеместно как латентное, но актуально лишь в форме истины).

Это – вопрос о существе-истины и ее отношении к бытию. М. Хайдеггер вернется к нему еще не раз, но этот пункт принципи-

ален в отношении абриса метода: если бытие-мое уникально, истина – иное; если первично мне-данное тотально-все (лишь-мои – этот глоток, этот вздох), за которым – мир-истины, бытие лишается существенной привилегии, «ключа» к очерчиванию – и его следует искать наряду с истиной, начиная отсчет их отношения с откровенного нуля откровения (и – истина высказанная есть ложь; этот тезис разделен, но не прояснен в отношении бытия).

Бытие-в-мире – везде (в-мире), есть все что есть. Но тонкость заключена в том, что бытие может быть латентным, и таково оно как медиана. Но бытие актуализируется, будучи спрошенным, причем не раз-навсегда – вопрошание и есть форма, в котором бытие дает о себе знать; оно же – и вместе с тем – захватывает в расположении бытие-в-мире (все же если бытие уже-дало-себя-знать, оно может осуществиться и существовать; этот момент у Хайдеггера не ясен: как возможно бытие-в-мире, включая в том числе подсобное окружение, если бытие – только-мое и в осуществлении утрачивает самобытность? Также если бытие есть-вопрошание и в нем-раскрывает-раскрываясь, как оно есть вне такового, например, в присутствии-расположенности бытия-в-мире?). «Конечно, лишь пока присутствие, т. е. оптическая возможность бытийной понятности, есть, бытие “имеет место”. Если присутствие не экзистует... тогда внутри мирное сущее тоже и не может быть раскрыто и не способно лежать в потаенности. Тогда нельзя сказать ни что сущее есть, ни что оно не существует» [Хайдеггер 1997: 212].

Из приведенного непонятно весьма простое: Хайдеггер как будто небрежно перебирает все возможные случаи. Но получается, что «бытийная понятность» способна на «понимание лишь наличного»; однако в силу каких причин итоги экзистирования в форме истины не могут быть распространены на таковое как бытие? «Высказывание истинно, значит: оно раскрывает сущее в нем самом. Оно высказывает, оно показывает, оно “дает увидеть” (ἀποφανσις) сущее в его раскрытости. Бытие-истинным (истинность) высказывания должно быть понято как бытие-раскрывающим» [Там же: 218]. Есть-бытие-раскрывающим, но это – всегда процесс-раскрытия; его итог – раскрытие сущего. В нем бытие как бы угасло, умерло в осуществлении, «сбылось» в не-истине; следовательно,

«в моменте» нечто принципиально изменило существующее, раскрыв иному – но если бытие есть само-раскрытие (сам-акт-раскрытия), открывшееся открыто не себе, но иному (миру), который вторгается в посюстороннее (не истинное или устоявшееся, умерщвленное рутиной) как его иное (наступающее), то открытое им- и в нем- следует как-то маркировать (как не-истинное = вульгарное).

Бытие-присутствие-раскрытие (акт) и его-собственное (возможность-быть) смешиваются с предметом (миром) вплоть до полного безразличия (сумбурное бытия-в-мире). Бытие-в-мире (вопреки уверениям) само-довлеет и замкнуто на восприимнике (мне), моем (вопрошании), во многом возвращая эпистемологию к И. Канту (в более отдаленной перспективе можно сослаться на анализ Дж. Табера, отнесшего М. Хайдеггера к погруженному не в мир, но в «аппарат сознания» [Taber 1983]). В ориентации на бытие-в-мире бытие (мое) действительно, поскольку действенно, в той мере, в которой я и «мое» сумели ухватить в мире (внешнем и внутреннем) его глубинные (бытийные) основы в ориентации на, скажем, Гегеля – Маркса; о пересечении идей последнего и Хайдеггера следует говорить особо («Разрушение» человека – иррационально понятое как “судьба бытия” (Seins-geschick) – воспроизводится в том, что Маркс мог вывести как отчуждение из диалектики форм стоимости. ... Через весь труд Хайдеггера (Sein und Zeit) проходит искаженная рецепция марксистского мышления, в которой историческое содержание опыта, сформулированное Марксом, возвращается к само-сознанию буржуазного индивида») [Enzyklopädie 1988: 148].

Такое бытие (идеализированного «аппарата сознания») всегда уже-есть (и это подлинно так – в отношении аппарата); следовательно, оно вне-временно.

В свете дальнейшего движения мысли Хайдеггера утверждение предстает парадоксом; однако оно глубоко укоренено в свете его имплицитных уложений и далее приведет к необходимому логическому следствию: время не исторично.

Пока Хайдеггер имплементирует бытие в процесс познания, априорность их отношения (антиисторизм) принимается в качестве разумеющейся (вольно или невольно подготавливая фундамент

финальной конструкции сущностно вне-исторического и ирреального [когнитивного] времени).

Так, «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... Бытие может поэтому не быть концептуализировано, но никогда – совершенно не понято. В онтологической проблематике издавна бытие и истину сводили вместе, хотя не отождествляли» [Хайдеггер 1997: 183].

В некотором отношении это вершина логической казуистики. Поскольку «бытие “есть” только в понимании сущего, к чьему бытию принадлежит нечто такое, как бытийная понятливость», постольку «бытие не может поэтому быть... совершенно не понято». *Sic!* Поскольку бытие «есть» сама-понятливость (само-понятность), оно не может не быть понято (но даже в редуцированной форме «аппарата» его «понятливость» абсолютна исключительно во внутренних его пределах, например, в перинатальном медиумическом сне).

Далее, в завершение длительного фрагмента уточнения: «Бытие – не сущее – “имеется” лишь поскольку есть истина. И она есть лишь поскольку и пока есть присутствие. Бытие и истина “существуют” равноисходно. Что это значит: бытие “существует”, когда оно должно ведь быть отлично от всякого сущего, можно станет конкретно спросить только когда будет прояснен смысл бытия и размах бытийной понятности вообще. Только тогда удастся разобрать также, что принадлежит к понятию науки о бытии как таковом, его возможностях и видоизменениях» [Там же: 230].

И здесь – новая развилка и пункт балансирования. Поскольку философ использует язык и ориентирован историческим опытом, им аккумулятивным, он вынужден принимать и его смыслы.

Речь идет о предметности вопрошания вообще и знания как наиболее значимом результате.

Все, касаемое познания, заключалось в постижении предмета; построение фраз и мыслей, их направляющих помыслов, цели, задачи, действия, причины, свойства – необозримое море в центре опыта мира.

Теперь же *речь не о том*. Так стоит вопрос о бытии; но в таком случае потребна кардинальная и тотальная ревизия языка, мышления, представлений мира – такой труд не по силам человеческим, поскольку и гению не суждено перекроить мир целиком, он всегда вырастает на костях старого мира. «Помеха встает со стороны бытия этого сущего. Что и быть даже не может таким образом, каким познание претендует охватить присутствие, то в принципе ускользает от познаваемости. Не оказывается ли тогда однако считывание онтологической бытийной целостности с присутствия безнадежной затеей?» [Хайдеггер 1997: 234].

Заявив о неприспособленности прежнего мышления к мышлению о бытии, М. Хайдеггер не может отринуть инерцию понимания и берется за ее пошаговую ревизию. Истина бытия (того или иного что) методологически открепляется от истины того или иного; феноменологический метод ничем не связан с прежним охватом, приоткрывая общий абрис конструкции: бытие-в-мире ориентировано бытием независимо от всех внутримирных ориентаций. «Разработка бытийного вопроса значит поэтому: высвечивание некоего сущего – спрашивающего – в его бытии» [Там же: 7]. Но, если так, бытие, как бы ни плутало, всегда предшествует существованию и обуславливает возможность такого его модуса. К тому и идет: «...в плане наброски было показано: к присутствию принадлежит как онтическое устройство доонтологическое бытие. Присутствие есть таким способом, чтобы, существуя, понимать нечто, подобное бытию». Присутствие устроено так, чтобы, существуя (то есть в самом существе своем), вопрошать и понимать; существование, следовательно, предопределяет бытие; но Хайдеггер не развивает эту мысль (принципиально оставляя в стороне вопрос причины).

Но если в посылке и заключен смысл, то он в том, что доонтологическое суть доопрашиваемое, но притом бытие, то, что, согласно К. Марксу, суть онтически устроенное бытие, в котором сознание возможно («Сознание [das Bewusstsein] никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием [das bewusste Sein], а бытие людей есть реальный процесс их (общей. – Д. С.) жизни» [Маркс, Энгельс 1955: 25]. Сознание возможно (и востребовано, не-

обходимо) в реальном процессе общей жизни, бытии, каковое прежде (на до-сознательной почве) возникло, стало – бытием, обусловив возможность – и понимания, и вопрошания, и пр. Бытие предшествует сознанию, осуществляясь в его размыкании; и вместе с тем это бытие-в-мире, бытие-людей, уже-бытие, вместе с людьми возникшее и в них (и ими же) воплощенное.

Или же – согласно Хайдеггеру – сознание способно понимать нечто подобное бытию не в срезе истории, но – *ab initio mundi*, поскольку бытие-в-мире так-фиксировано, или иначе бытие в до-онтологическом, *подобно природе, необнаруживаемым образом имеется*. В первом случае – бытие было некогда существенно очерчено и феноменологически определено, и далее подчинило существование – данный процесс теоретически поддается реконструкции; во втором бытие извечно и навсегда дано в своем существенном определении и как таковое может быть феноменологически очерчено. В первом то, что именуется бытием, пребывает в живой связи с сущностью, и, поскольку она развивается, изменяется и бытие, и связь бытия-с-сущностью (бытие-в-мире). Бытие есть то целое, которое не предпослано бытию-всех, но «витаает» над существованием в качестве условия собственной возможности (общего бытия/бытия общего). Во втором случае бытие изначально-цельно, храня верность метафизике, клятве *ab aeterno*; его можно предать забвению, но нельзя изменить.

В первом история Ното заключает время дородового существования, или многообразия видов; «бытия» (рода человек) на тот момент не существует; но, следовательно, то, что даст начало человеческому роду (бытию рода человек), должно возникнуть в особенной форме (в форме особенной общности) и далее в соответствии с имманентными причинами распространиться вширь (по всей территории ойкумены) и вглубь (подчинив природу человека, иначе – природу его природы, его животную сущность); такого рода постановка вопроса в пределах второго захода целиком бессмысленна: бытие всегда-уже себя привнесло в мир (бытие-в-мире), и остается лишь строить догадки относительно «первобытной усредненности присутствия» и «вопрошать».

Но, помимо внешнего, актуален и внутренний спрос.

Все же что есть бытие-человека в на-него-ориентации, иначе, в лишенной мистического ореола, неустановленной, но предположенной связи с существом существования в наиболее-существенном (в отсылке к принципам интегральной феноменологии М. Шелера, к примеру, на место гуссерлевской феноменологии, по преимуществу созерцательной, выдвигавшего человека-носителя космической энергии и Духа в полноте духовного переживания [Шелер 1994])?

То, что *делает* человека человеком. То, что, поднимая из праха, восстает против естества, ежедневно и ежечасно проникает в существо и существование, пронизывая дыханием *abomination of desolation* – сплачивает-мир-людей, их в сплетения интриг и коварных происков, безумие надежд, жажду плоти и крови забрасывая; из сора и мусора оно кроит и строит человечность (сакраментально – храм), пробуждает человека *в животном*, возгоняет из его программ *сверх-живое (сверх-животное)*.

Бытие поднимает человека с колен далеким зовом – предков или совести, любви и прочих сантиментов, но прежде – дикой жадной и затаенным азартом, которые, проникая в сердца, заставляют их стучать в такт безумию, непрестанно связывая и спутывая интересы, насилуя и перемалывая природу, заключившую один завет – обособленного инстинктивного существования-выживания. Его и проводит бытие, подманивая обетом невиданных наслаждений.

Так бытие извечно промахивается мимо цели, плодя бесконечное страдание – в нищете и грязи неизменно и неустанно творя просветление обреченных, веру проклятых и мужество отверженных. Сон по ту сторону опоры, отчаяние бездны, армия прокаженных фанатиков: трансцендентное, *vis impotentiae*. При чем здесь слухи и сплетни?

Здесь – кровь и боль, отчаяние и жестокость, коварство и похоть – вот ядреное зелье, на котором заквашено бытие; оно, разумеется, не есть ничто из данного, ни сумма мерзости и забвения – но однако же есть то, что есть за всем упомянутым, кровь, что струится в венах глухого существования, – да хоть бы то же золото, металл коварный и обманчивый, издревле уже шедший на изобра-

жения божков и кровавых демонов и в конечном счете переплавленный в универсальную жидкость, лимфу цивилизации с вертепами узлов и сплетений. Бытие – извечное беспокойство по ту сторону желаний; оно – везде не потому, что так устроено, но потому что стало – всем, все подчинив, подавив и вытеснив слишком-человеческое (не похоть, но обособленный, инстинктивный способ ее удовлетворения, и т. д.).

Бытие влечет и вовлекает – но в форме сверх-влечения, неумного азарта, преодолая зов плоти и надевая его маску (нет ничего в Super-ego, чего не было бы прежде в Id). Усредненность? Слабая тень, далекий отблеск, блеклое отражение вечного огня, мерами вспыхивающего и мерами угасающего во тьме человеческого сердца.

Восстание-возрождение распятого на дыбе вечности человеческого в прахе земном. Се – человек («порыв слеп для духа, для блага и зла, истинного и ложного, прекрасного и безобразного, священного и профанного; он демоничен. Дух кроток и бессилен, если он не черпает свои силы из natura naturans. Возможностью их (духа и порыва) единства является человек» [Scheler 1971–1997: XII, 114]).

Хайдеггер проникнут серостью буден. «Во внимании к устройству повседневности присутствия разворачивается... подготовительное высвечивание бытия этого сущего» [Хайдеггер 1997: 17]. Усредненность или повседневность обустроили фундамент построений; но бытие дает о себе знать не повседневно; усредненное хранит свет-бытия, отблеск, осуществление, будучи бесконечно далеко от порождающего-порыва (экстатичности); это – сон, гипноз покорства.

Повседневность – спокойная гладь всегда-уже-общности, смиренного-и-усмиренного – социума; что скрывает тихий окаем? Какие силы скрутили эту разномастную вольницу, сплющили и обточили на резцах регламента и порядка, по ту сторону вопрошания и понимания сформировав из бесформенной массы корку-над-пеплом? И что есть усредненность – обыденности? Итог – рабство, или исток – власть бытия и бытие власти (подразумевая [безличную] силу [Macht] всякого рода как род господства-действия [machen])?

Но симптоматично отсутствие спроса: усредненность дана бытием-всегда-моего-любого; вопрос не в существовании того или иного (онтического статусе), но в бытии всего-сущего, которое всегда-уже-вместе с иными; первая историческая реконструкция поставит на место такой абстракции исторически-конкретное бытие-рода; характерно то, что приведенные в начале цитаты также ведут к родовому бытию в логико-семантическом поле [см., в частности, относительно значимости рода для онтологии Аристотеля: Бофре 2007: 19].

Бытие есть в безусловном уложении человеческое, противопоставленное окружающему. Последнее заключено в него, поскольку таковое наделено в том числе трансцендентализмом. Этому посвящено уточнение сути феноменологии: «“Истинно” в греческом смысле, и притом исконнее чем сказанный λόγος, “чувство”, αἰσθητικός, простое чувственное вняние чего-то» [Хайдеггер 1997: 33]. И следует внять прямо смыслу сказанного, оттолкнувшись от онтологии αἰσθητικός – если бытие до онтологии внемлет, то в такого рода (эстетическом) чувстве-истинности следует искать в нем первые всходы. Так *aequitas enim lucet per se*.

Понимание существенно в фигуре понимания-бытия – как уже «давшего о себе знать» *до понимания* – окружающего, проникающего, прочувствованного, влекущего – в мир и в мире данного как ясность воспринятого (эстетически) про-видением.

Человеку дано переживать, пред-чувствовать, опредмечивая чувственность, – не вследствие сознания, но в его преддверии. Бытие-в-мире обретено. И восприятие притом не рассмотрено в качестве эстетического в существе-бытия, но лишь в смутной целостности, каковая существует параллельно иным формам стремления-к-. Между тем человек прежде воспринял мир вынесенным вовне (в-бытие-в-мире) *sense*, каковое определяет присущий способ ощущения не-только-своего-и-собственного-органов-тела, но дистанцированного-органа-себя как органа-общности; лишь кардинальная коррекция восприятия-переживания (*common sense*) создает мир, в котором αἰσθητικός как чувственная внятность укореняется в (не присущей никакому животному) образности-мира

(образе мира), в мире-как-своём-органическом-теле (и подводит фундамент *υποκειμενον* под бытие-в-мире всех-и-каждого).

Но дополнения Канта ведут не к тому. «И поскольку функция λόγος'a лежит в простом давании видеть нечто, в допущении внять сущее, λόγος может значить ум» [Хайдеггер 1997: 34]. Давание видеть в ретроспективной развертке означает предшествующие модулы бытия, в которых нечто разворачивается в многообразии досознательного, ранее означенного единства пере-/выживания, представления и пред-стоящего, сущности и ее бытия в их непосредственном тождестве (обращении).

Такое нечто означает бытие, каковое определяется потребностью к такого-рода разворачиванию, такого рода разворачиванию, которое связано со способностью в нем воплотиться, им не будучи и в нем реализуясь для-чего-то; бытие-рода есть непосредственно бытие-на-рода, в тождестве с небытием-себя, само-отверженностью; родовое бытие есть помимо прочего способ бытия (способность) через восприятие рода предметного бытия (действие в соответствии с «мерками любого вида», К. Маркс), его присвоение и в нем растворение. Не поместив бытие в средоточие подобной способности (родового бытия), мы действительно ничего не способны сказать о его (бытия) сущности. Генеалогия не может, таким образом, отступить от вопроса о том, как сущность бытия, распространяясь и углубляясь, подчиняет все-прочее, становясь бытием (всякой) сущности (золото исторически служит одним из товаров, далее вбирая функции всеобщего эквивалента и заменяясь деньгами; фетишизация бытия, изначально наделенного мистической силой всеобщего представления [представления всеобщего], принадлежит к той же серии фикций, что и фетиш капитала: *efficiunt Daemones, ut quae non sunt, sic tamen quasi sint, conspicienda hominibus exhibean* (Демоны заставляют людей верить в то, чего не существует в действительности); Господь утверждает в силе, что вечно хочет зла и вечно совершает благо; се – человек, *homo credens*).

Понять время как-бытие вне бытия-истории (истории бытия) невозможно.

Мысль Хайдеггера и в этом пункте не идет вслед за греческой, уклоняясь в сторону, и «забывает» «простое чувственное вняtie чего-то», как прежде (изначально) забыло оно об «имуществе (Hab und Gut), том, “что доступно в любое время, т. к. точно присутствует”». В настроении как пути прощупывания бытия αἰσθητικός ведет ко вторичным, оставленным по пути движения силы, вехам. Но мощь (Macht) уже воцарилась, стала-бытием-в-мире, уже закрепи-лась в его устройении (Hab und Gut), уже сплотила людей, связав плотью (семьи), кровью (служения), обязанностями (договорами), честью (идеологией), долгом (властью). В итоге со-творение готово предстать в отвлечении (αἰσθητικός): И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма. И безобразное – и оно хорошо, и ужас, и тьма, и скрежет зубовой преисполнены смыслом и свет над бездной. Все уроки, и все тени и скорби урочные вельми.

В бытии-в-мире уже заключен продукт тысячелетнего труда αἰσθητικός, отмеченного отнюдь не усредненным присутствием, но воплощением единства-рода-переживания (в первичном ποιῆσις). Этот род существенен и существует в существе жизни и смерти, подчинившей жизнь-и-смерть интересам рода.

Бытие-в-мире представляет древнейший параллелизм haben und sein, и его Хайдеггер игнорирует целиком; вдвойне темно в отнесении к греческим корням сближения Hab und Gut с Высшим Благом (τὸ ἀγαθόν) иначе, αὐτὸ ἀγαθόν, над οὐσία.

В натурализме первого-бытия, рожденного натуральной потребностью, или условиями жизни (в единстве *пере-* и *выживания*), бытие оказалось достаточно существенным для (существа) существования человека, подчинило последнее, не аллегорически, но в том числе практически (с точки же зрения абстрактно-логической бытие не может не возникнуть в форме наличного существования, прежде чем предстать в качестве наиболее существенного – если исключать actus purus essendi). Это существующее в-первобытном следует отыскать, взяв в качестве ориентира присутствие при бытии Другого (рода).

Хайдеггер далее отталкивается от негативного целого-бытия, отождествляя его с ужасом. Между тем сакральное воплощает ужас и благоговение [см.: Отто 2008: 23–25], и ориентировано возвыше-

нием-присутствия. И в данном случае обращение к почве, из которой исходит-бытие, очерчивает его кругом жертвоприношения. Но регион первого бытия несовместим с усредненным-существованием: напротив, речь о предельном, конституирующем и подчиняющем тотальность проживания в обыденном. Существование же сущностно ориентировано само-сохранением; бытие переписывает этот природный «проект», пред-ориентируя существование самоотверженностью.

Очерчивая бытие-в-мире, следует углубить его в мир, им-его-обосновать, не пытаясь вместо этого привнести снаружи как мое, реконструировать внешне (феноменально) через подручное и подсобное: бытие-в-мире есть прежде всего альтернатива (природе), мир-человека, воплощенный в его архитектонике всеми этажами и уровнями – и прежде всего, общностью бытия с бытием общности.

Разыскание бытия-сущности следует вести, оттолкнувшись от сущности наиболее существенного, Macht (бытия-власти в непосредственной ориентации на власть-бытия; в конечном счете будущее наступает как внешняя-сила и в ее образе; будущее утверждается властью в образе общей цели; но нет будущего у лишнего опоры и поддержки; будущее захватывает и подчиняет настоящее; оно же наступает на прошлое: *historia scriptum a victor!* Macht суть субстанция истории-времени; верность при-открывает время, позволяя покинуть узкие его врата и встать вровень-с-потоком: ср. восприятие Хайдеггером большого стиля Ницше [Хайдеггер 2006: 139–140]).

Такое принятие-перенос (*übernehmen*) силы должно быть поставлено во главу угла: «присутствие» при-бытии-рода (бытии-в-мире родовой сущности) прежде индивида и в историческом, и в логическом планах, и именно исходя из этого должно быть реконструировано (как способ-способность-«раскрытия»).

Литература

Барт К. Церковная догматика. Т. II. М. : Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2011.

Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером: в 4 кн. Кн. 2. СПб. : Владимир Даль, 2007.

Васильева Т. В. *Философский лексикон Аристотеля в интерпретации М. Хайдеггера* / Т. В. Васильева // *Комментарии к курсу истории античной философии*. М. : Изд. Савин С. А., 2002.

Маркс К., Энгельс Ф. *Фейербах* / К. Маркс, Ф. Энгельс // *Соч.*: в 50 т. Т. 3. М., 1955.

Мартин Хайдеггер: сб. статей / сост. Д. Ю. Дорофеев. СПб. : РХГИ, 2004.

Молчанов В. И. *Время и сознание. Критика феноменологической философии*. М., 1988.

Отто Р. *Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным*. СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008.

Хайдеггер М. *Бытие и время*. М. : Ad marginem, 1997.

Хайдеггер М. *Ницше*. СПб. : Владимир Даль, 2006.

Шелер М. *Избранные произведения*. М. : Гнозис, 1994.

Bast R. *Der Wissenschaftsbegriff Martin Heidegger im Zusammenhang seiner Philosophie*. Stuttgart, 1986.

Beiewaltes W. *Heidegger's Rückgang zu den Griechen*. München, 1995.

Bernasconi R. *The Question of Language in Heidegger's History of Being*. London, 1985.

Bretschneider W. *Sein und Wahrheit. Über die Zusammengehörigkeit von Sein und Wahrheit im Denken Martin Heideggers*. Meisenheim am Glan, 1965.

Cardoff P. *Martin Heidegger*. Frankfurt; New York, 1991.

Enzyklopädie zur bürgerlichen Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert. VEB – Bibliographisches Institut. Leipzig, 1988.

Figal G. *Selbstverstehen in instabiler Freiheit. Die hermeneutische Position Martin Heideggers // Hermeneutische Positionen*. Schleiermacher. Dilthey. Heidegger. Gadamer / Hrsg. v. H. Birus. Goettingen, 1982. S. 89–120.

Gethmann C. F. *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*. Bonn, 1974.

Gethmann C. F. *Dasein: Erkennen und Handeln: Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin; New York, 1993.

Heidegger M. *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. (Schelling.) Gesamtausgabe*. 2. Abt. Vorlesungen 1919–1944. Bd. 49. Frankfurt/M., 1991.

Herrmann F.-W.v. *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu «Sein und Zeit»*. Frankfurt/M., 1985. S. 12.

Höffner G. Martin Heidegger // *Klassiker der Philosophie* / Hrsg. v. O. Hoffe. München, 1981. Bd. 2. S. 361–384.

Hopkins B. *Intentionality in Husserl and Heidegger*. Dordrecht, 1993.

Ineichen H. *Philosophische Hermeneutik*. Freiburg; München, 1991.

Kusch M. *Language as Calculus vs. Language as Universal Medium: Husserl, Heidegger and Gadamer*. Dordrecht, 1989.

Scheler M. *Gesammelte Werke*. Bd. I–XV. Bern; Bonn, 1971–1997.

Passweg S. *Phaenomenologie und Ontologie. Husserl – Scheler – Heidegger*. Strassburg, 1939.

Richardson W. J. *Heidegger: through Phenomenology to Thought*. The Hague, 1963.

Ruin H. *Enigmatic Origins: Tracing the Theme of Historicity through Heidegger's Works*. Stockholm, 1994.

Schulz W. *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers // Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks* / Hrsg. v. O. Pöggeler. Athenaeum, 1984. S. 95–140.

Schulz W. *Der gebrochene Weltbezug*. Stuttgart, 1994.

Taber J. A. *Trans-formative Philosophy. A Study of Sankara, Fichte and Heidegger*. Honolulu : University of Hawaii Press, 1983.

Tugendhat E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin, 1970.