



Ό Ε Ε Ϊ Ν Ϊ Ό Ε Β

ΑΑΔΪ ΑΪ ΑΑΌΕΕΑ ΝΪ Ϊ ΑΪΑΝΌΑΑ*

Ϊ ΑΪΪ Ϊ ΝΌϋ Ε Ϊ ΝΪ Ϊ ΑΑΪ ΕΑ:
DASEIN, Ϊ ΟΝΌΟΝΌΑΕΑ, ΝΕΪ ΟΑΪ Α

© Α. Α. Έι νύδελ

Έι νύδελ Άεοαέε ΆαΪ άεααέ-
αΪ έοΪ ό Όέει νί Όήέο Ϊ αόέ,
αΪ όαΪ ό
αΪ όαΪ ό έαΌάαδϋ Όέει νί Όέε
έ Ϊ αοΪ αΪ έί έεε Ϊ αόέ
Ναδαιο άνέεε
αΪ νόααδνόααΪ Ϊ υέ
όΪ έααδνέοαδ
έι . Ϊ . Α. xαδΪ υόααήει αΪ

Νοαουγ δαννι αδδεαααο ι δι αεαί ο ι νι ι ααΪ εε ι αΪι ι ν-
οε α νι αδαι αΪ ι ι ε Όεει νι Όεε. Ϊ ι ι Ϊ αΪ ερ ααοΪ δα, ει α-
ρονγ οδε νουαηοααΪ Ϊ υα ει Ϊ οαΪ οαεϋΪ υα αΪ ϸι Ϊ αΪ ι νδε,
ει οΪ δϋα ι Ϊ αεε αϋ ει Ϊ νδεοοοδΪ ααου Ϊ Ϊ αΪ αΪ υα Ϊ νΪ Ϊ αα-
Ϊ εϋ. Ϊ αδαϋ Ϊ δει ει ααδ οαεααααδΪ ανει α Dasein α έα-α-
νοαα νι Ϊ νι αα ααδΪ αΪ ααδε-ανει αΪ ααει αΪ εϋ νι Ϊ αοαΌεϸε-
-ανει ε δααεοεαε, αοΪ δαϋ αΪ ϸι Ϊ αΪ ι νου Ϊ νουαηοαεϋαοηϋ
α νΌαδα Ϊ οηοηοαεϋ, Ϊ Ϊ Ϊ ει ααΪ Ϊ ε, ανεαα ϸα Ααδδεαα, εαε
Ϊ ανοΪ ανοδα-ε Ϊ ααυδαϸει Ϊ αΪ νι Ϊ αΪ ανοαα Ϊ υηϋϋεο,
δδαουϋ αΪ ϸι Ϊ αΪ ι νου Ϊ Ϊ ενϋαααοηϋ Ϊ αΪ Ϊ εαοΪ Ϊ ε-ανει
Ϊ Ϊ Ϊ υοεαΪ ηει ΌαΪ υ. Ανά υοε αΪ ϸι Ϊ αΪ ι νδε Ϊ ααεαεο δαν-
νι αδδεααο α ει Ϊ οαεηοα «ααδΪ αΪ ααδεεε αΪ ϸαδαιαΪ εϋ»,
αΪ ϸαδαιαϋαε Ϊ αν α νι Ϊ αΪ αϋαΪ νϋ αεοα Ϊ υοεαΪ εϋ ε
εϸΪ α-αεϋΪ Ϊ ε άεϋ Όεει νι Όεε Ϊ αΪι ι νδε.

Έερ-ααϋα ηει αα: οβηνοη, Βαται, Dasein, Χαιδε-
γερ, μεταφζικα, οηοηνοη, Δερριδα, ϸιμφεμα, ηερ-
μενεβηκα νοζραηηηα.

Обособленный индивид никогда не имеет возможности создать мир: совпадение желаний не менее необходимо для рождения человеческих миров, чем совпадение случайных сочетаний фигур.

Βαται Ζ. «Υчениκ κολδουα»

Не является ли философское сообщество разновидностью сообщества магического, свя-

*В первом разделе журнала представлена часть материалов Российской конференции «Герменевтика сообщества» (14-15 октября 2010 года).

Κοηφερεηηα βϋλα οργαηιζοβαηα ι ηροβεδεηα Κεηροη φηλοσοφικησ ι εσηεηηκησ ησολοβαηηο Καηαρσκησ ηυαηιηαρηηοη ακαδευηα ι καφεδροη φηλοσοφηα ηυαηιηαρηηοσ φαϋλτηεηοσ Καηαρσκηο ηοσυδαρσηεηοηο υηιβερσηεηοσ.

занного узамн симпатической магии с познанием истины и созданием вра-
щающихся вокруг нее смысловых миров? Ответ на этот вопрос, по всей
видимости, должен быть отрицательным: магия нацелена на единичное,
философия — на общее.

Уже в самом понятии сообщества содержится представление о некоей
общности, лежащей в его основании. В случае с философским сообще-
ством предполагается, что это общность идей и интересов, так или иначе
связанных с философией. Мышление в кругу очевидностей подсказывает
вариации, касающиеся общности направлений (феноменология, герменев-
тика и т.п.) или общности исключительностей (например, Ж. Батай —
Ф. Ницше).

Само философское мышление изначально исходит из колебаний меж-
ду двумя невозможностями: невозможностью мыслить безличностно, только
в рамках сообщества, и невозможностью мыслить в одиночестве, как если
бы никакого сообщества любителей мудрости не существовало. Открытие
своего «неодиночества» в мире характеризует уже философское мышле-
ние античности. Гераклит говорит о логосе, который присущ всему; Со-
крат рассуждает об истине исключительно в компании, находясь в посто-
янном поиске не только истины, но и собеседников; Аристотель изобрета-
ет «предшественников», много сделавших для дела истины: «Никто не в
состоянии достичь ее [истину] надлежащим образом, но и не терпит пол-
ную неудачу, а каждый говорит что-то о природе и поодиночке, правда,
ничего или мало добавляет к истине, но, когда все это складывается,
получается заметная величина»¹. Фактически, этими словами Аристотель
закладывает основу для всякого метафизического сообщества, которое,
хотя и ищет истину по видимости поодиночке, нуждается в итоговом со-
единении своих усилий.

Не является ли поиск общности неотъемлемым свойством дискурса
философии? Как кажется, в других науках он менее значим в свете невоз-
можности их выхода за пределы аксиоматики очевидных данностей.

Общность — это не акт понимания, разделяемого с кем-то, она — то,
что обосновывает понимание, лежит в его основе и превышает его. В этом
смысле сознание общности относится даже не к сфере герменевтического
предпонимания, отсылая в первую очередь к этапам понимания, реконст-
руируемым задним числом. Акт мысли — это восстановление общности,
он возвращает нас к ней.

В этой связи представляется интересным вопрос о различных разновид-
ностях философской общности, которые могли бы собирать разбредующиеся
логосы философии на основе какого-то единого основания. Мне представляется,
отнюдь не в гегелевском триадическом смысле, что основаниями общности
мышления внутри единого пространства философии в современной ситуа-
ции могли бы послужить концепты Dasein, отсутствия и симфемы.

Начнем с Dasein, этого изначально обособленного хайдеггеровского
«бытия-с-другим». Онто-герменевтический проект фундаментальной онто-

¹ Аристотель. Сочинения : в 4 т. Т. 1. М. : Мысль, 1976. С. 94.

логии, с точки зрения Хайдеггера, является не просто еще одной философской системой, которая, в отличие от прочих, «ориентирована на понимание», но, в силу самой своей укорененности в глубинной структуре понимания, является универсальной основой для всех возможных онтологий и философий. Эта универсальность подчеркивается через выведение на первый план исследования экзистенциальной аналитики присутствия (Dasein).

Как отмечает Хайдеггер, онтическое отличие присутствия состоит в том, что оно уже существует онтологично, т. е. в особой приближенности к бытию. Это присутствие даже доонтологично, поскольку являет собой предпосылку для любой возможной онтологии. Фактически, это сущее существует в качестве способа понимания бытия. Об этой доонтологичности присутствия Хайдеггер говорит следующее: «Онтологии, имеющие темой сущее неприсутствиеразмерного характера бытия, сами поэтому фундаментальную онтологию, из которой могут возникать все другие, надо искать в экзистенциальной аналитике присутствия»². Через Dasein само бытие впервые оказывается мыслимым. И наоборот, именно в свете так изначально понятого бытия как присутствия и надлежит, согласно Хайдеггеру, продумывать, переосмысливать заново существо любого мышления как необходимо сопричастного этому бытию. Dasein — это универсальная герменевтическая отмычка, соединяющая здесь и не-здесь, она приближает нас к общности с сообществом мыслящих, находящимся всегда уже здесь. Таким образом мы вступаем в метафизическое сообщество.

Связанной с Dasein проблемной области, традиционно обозначаемой как Dasein-анализ или Dasein-аналитика, были посвящены Цолликонеровские семинары 1965 г., разъясняющие взгляды позднего Хайдеггера на этот счет. Вот что говорит о Dasein сам Хайдеггер по прошествии почти 40 лет после «Бытия и времени»: «В “Бытии и времени” сказано, что вопрос о Dasein есть вопрос о самом способе его существования. Одновременно само это Dasein определяется как изначально бытие-с-другим. Поэтому Dasein всегда задается вопросом о другом»³. Что же это «другое» для Dasein? Это то, что может быть помыслено в свете близости Dasein к бытию.

Сама привилегированная позиция, занимаемая Dasein в круге сущего, обеспечивает не только уникальность доступа к истине бытия, но также и «изначальное» предрасположение к бытию-в-мире, что неизбежно выступает, а бы даже сказал, проступает сквозь маски деривативных от Dasein экзистенциалов как существование в круге совместного бытия с другими. Это позволяет, с одной стороны, добиться полного охвата доступного для понимания (посредством Dasein) сущего, а с другой стороны, исключает возможность солипсистского или субъективистского толкования Dasein.

² Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem 1997. С. 13.

³ Хайдеггер М. Цолликонеровские семинары // Логос. М., 1992. 1 3. С. 84.

Главным парадоксом, но, одновременно, наиболее логически последовательно обосновывающим тезисом аналитики Dasein является вывод, делаемый на основе изменения понимания самого понятия «бытие»: человеческое существо, как Dasein в рамках «нового» понимания бытия, принципиально деперсоналистично, так как личность становится просто местом, где происходит мышление бытия, уникальное, но, одновременно, соединенное с традицией метафизического сообщества.

Метафизика, понимаемая как своего рода дискурс тотального, более или менее игнорирующего особенности, обобщения, исходит из предпосылки, «будто присутствие можно произвольно заменить другим, так что остающееся неиспытанным в своем присутствии окажется доступно в другом»⁴.

Метафизический субъект обладает свойством всеобщности, или, говоря словами Хайдеггера, заместимости. На место некоего «икс» всегда можно подставить то или иное конкретно-индивидуальное сущее. С одной стороны, в этом метафизика определена права, поскольку знание должно быть независимым от конкретно-ситуационных вариаций его понимания, но, с другой стороны, подобная позиция игнорирует уникальность, «всегда-единичность» Dasein, что проявляется хотя бы в доступности для Dasein опыта собственной конечности (в понятийном смысле).

Субъективное поле метафизического опыта можно в принципе всегда представить как сумму всех наличествующих «я» (будь то в прошлом, настоящем, будущем или вообще в некоем надвременном пространстве метафизического осмысления), однако совершенно бессмысленно представлять себе подобным образом объективное поле онто-герменевтики, которое никогда, ни при каких обстоятельствах не может являться простой суммой Dasein, которое, в отличие от традиционного «я» метафизического субъекта, всегда уникально и не подвластно заместимости: конечность и временность Dasein всегда в первую (а может, и единственную) очередь — это конечность именно этого Dasein, и вопрос относительно общности еще должен быть поставлен в контексте исхода и возвращения Dasein.

Таким образом, можно сделать вывод, что в присутствии постоянная его незавершенность, «нецелость» является неустранимой. Более того, сама эта неустранимость незавершенности является характерной чертой Dasein. «Соответственно присутствие тоже есть, пока оно есть, всегда уже свое еще-не. То, что составляет “нецелость” присутствия, постоянное вперед-себя, не есть ни недостача суммарной собранности, ни тем более ее пока-еще-недоступность, но такое еще-не, каким присутствие как сущее тем, что оно есть, имеет быть»⁵.

Присутствие (Dasein) никогда не статично, оно постоянно удаляется от себя и возвращается к себе. Смысл бытия присутствия, напряженность этого смысла конституируется в ходе этого постоянного удаления-возвращения. В случае герменевтики — это комментарий, который одновременно приближается и удаляется от своего источника, вступая с ним в игру согласий и разночтений.

⁴ Хайдеггер М. Цолликонеровские семинары. С. 87.

⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 244.

Может ли отсутствие стать основанием для общности сообщества? Не станем торопиться с очевидно отрицательным ответом. Вместо этого, вслед за Аристотелем, подробно разобравшим этот вопрос в «Метафизике»⁶, уточним, что было бы ошибкой понимать это отсутствие как простое отсутствие чего-либо, как некую форму небытия или ничто, равно безликого и равно неопределимого. Жак Деррида (а именно в контексте его мышления мы будем освещать проблему отсутствия) говорит, что отсутствие в современной онтологии подразумевает парадоксальным образом не бедность речи, но умножение голосов, означая изначальный и бесконечный конец монолога⁷. В принципе, любая попытка мышления о чем-либо, а тем более об отсутствии, если она совершается вместе с Деррида, означает умножение голосов, поскольку сам Деррида также постоянно мыслит с кем-либо.

Понятие «отсутствия», по Деррида, является специфическим концептом классической метафизики, которое, будучи вполне ею признанным, все же как бы не имеет места в парадигме мира, понимаемого как присутствие. Деконструкция *начинает приближение* к понятию отсутствия с точки зрения критики традиционной концепции знака. Классическая концепция знака, согласно Деррида, состоит в том, что знак ставится на место вещи, причем вещи присутствующей, ибо «вещь» используется здесь в значении референта: «Знаки репрезентируют присутствующее в его отсутствии... Знак, следовательно, выступает как бы отсроченным присутствием»⁸.

Деррида выявляет, что уже в классической концепции знака обнаруживается отсутствие в знаке в данный момент, в момент его использования, того присутствия, взамен которого знак и создается. Деррида в своей работе «Подпись, событие, контекст» отмечает: «Отсутствие Референта [в знаке] достаточно легко признается сегодня. Эта возможность вытекает не только из эмпирического наблюдения. Она конструируется знаком»⁹.

Значение в знаке ирреально-не-бытийственно, будучи таковым, оно неизбежно выпадает из бытия/присутствия, увлекая при этом за пределы бытия/присутствия и сам знак. Это достигается через бесконечное движение означивания, через бесконечные отсылки от знака к знаку через игру следов, уже больше не принадлежащих к горизонту бытия.

В своем тексте «Как избежать разговора: денегации» Деррида формулирует три вопроса, стоящие перед современной онтологией и которые лишь обозначают ряд дальнейшего онтологического вопрошания в поле онтологии отсутствия:

1. Как не говорить о бытии (то есть как избежать разговора о бытии)?
2. Как говорить о бытии по-другому?
3. Как говорить об ином (нежели это) бытии? И так далее»¹⁰.

⁶ См.: Аристотель. Метафизика // Сочинения : в 4 т. Т. 1. М. : Наука, 1976. С. 121.

⁷ См.: Деррида Ж. Эссе об имени. СПб. : Алетейя, 1998. С. 74.

⁸ Деррида Ж. Голос и феномен. СПб. : Алетейя, 1999. С. 178.

⁹ Derrida J. Margins of philosophy. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1982. P. 318.

¹⁰ Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретация. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскрипtum), Как избежать разговора: денегации. Минск : Экономпресс, 2001. С. 257.

Эти вопросы, на наш взгляд, вполне можно применить и к герменевтике сообщества. Тогда они будут направлены на поиск основания и общности отсутствующего сообщества, которое нельзя мыслить как негативную кальку с сообщества, фактически присутствующего. Они говорят вовсе не об отсутствии или присутствии сообщества, но о возможности встречи присутствия и отсутствия в некоем парадоксальном месте, бытийствующем только отсутствуя, месте встречи невыразимого сообщества мыслящих, когда *отсутствующий я* встречается с *отсутствующим другим*.

Собственно, с этой встречи в традиции платонизма, если мы, конечно, согласимся с основной мыслью платоновского «Алквиада», и начинается путь к подлинной общности сообщества ищущих истину.

Понятие симфемы, предлагаемое в качестве еще одного возможного основания общности сообщества мыслящих, восходит к поздней неоплатонической традиции Ямвлиха и Прокла, где оно играет весьма существенную роль в контексте понимания философского мышления вообще. Обращение к неоплатонизму вовсе не является (вспомним А. Ф. Лосева) чем-то случайным, особенно теперь, когда становится все более очевидным кризис перспектив онто-исторической герменевтики и философских инноваций постмодерна. Та «герменевтика возвращения», которая характеризует неоплатонизм в целом, создает новые перспективы и для понимания основы философской общности.

Симфема — это некая способность ума к постижению смысла, находящегося во всем существующем, видимом и мыслимом. Все вещи обладают некой силой смысла, придающей им траекторию движения, заставляющей их возвращаться к собственным причинам. Этот круг возвращения происходит на разных уровнях: симфема, «сила возвращения смысла», проявляется как реализация бытийной возможности или «способность» (epideiotes), как жизненная энергия и как сила ума. Сущность механизма действия симфемы выражается понятием симпатии: тела, события, идеи возвращаются к тому, к чему испытывают близость и с чем имеют внутреннее, «симфемное» родство. Наличие симфем в мире объясняется неоплатониками действием природы, которая разумна, изначально вливая симфемы в вещи. Эти же симфемы, но находящиеся в душе и уме человека, обеспечивают возможности нашего обобщающего (целостного) восприятия мира и синтетического, опять-таки обобщающего, понимания. Единение с истиной и благом осуществляется в платонизме через соприсутствие созерцающей мысли.

Приводящий к единению механизм действия симфем превосходит наше понимание, поскольку лежит в его основе. Сама деятельность разума является проявлением возвращающей к смысловому единству энергии симфем.

Однако кое-что определенное о том, что лежит в истоке нашей познавательной способности, сказать все же можно: это связь симфем с сущностью всего (можно даже сказать, что они, собственно, и составляют эту сущность). Знаки и символы, которыми обменивается между собой, и сами языки, на которых говорит сообщество, являются формами проявления этой сущности. Но эта сущность пребывает так, что одновременно возвращает все к себе: пребывание, исхождение и возвращение — это этапы

движения неоплатонической диалектики и, одновременно, стадии нашего понимания. Оно связано с симфемами, поскольку понимание в платонизме есть возвращение к более высокой и более первичной общности. Симфемная общность как некое потенциальное поле совместно постигаемого смысла вполне может быть понята в качестве основания как философской герменевтики (обеспечивая взаимопроникновение родственных умов и смыслов), так и герменевтики философского сообщества, понятие которого в этом случае безусловно уточняется, подразумевая сообщество ищущих истину, но вовсе не сообщество ее знатоков или, тем более, практиков.

В заключение, если уж мы постоянно говорим о возвращении, вернемся к мысли Батая. В его классификации сообщества в целом делятся на две категории: традиционные, или фактические, связанные с общественной практикой, и сообщества элитарные, т.е. по сути дела занятые тем или иным видом интеллектуальных поисков. Последние, как отличающиеся от фактических, нефактичны, они создают мыслимые миры. И если герменевтика сообщества подразумевает проникновение в его необособленно мыслимый мир, то, в таком случае, повторим вслед за Ж. Батаем: «Открытые сегодня дебаты должны иметь целью познание, а не практику»¹¹. Потому что, по сути дела, практика в философии и есть не что иное, как познание, а сообщество как раз и является всем тем, что составляет условия этого познания, без которых оно невозможно.

Но что же, в конце концов, сближает эти три по видимости разнородные формы раскрытия общности: Dasein, отсутствие и симфему? Все они, на наш взгляд, являются формами герменевтики возвращения, формами, в которых мы возвращаем себе философское сообщество, а вернее, возвращаем этому сообществу себя.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Аристотель*. Сочинения : в 4 т. — Т. 1. — М. : Мысль, 1976.
2. *Хайдеггер, М.* Бытие и время. — М. : Ad Marginem, 1997.
3. *Хайдеггер, М.* Цолликонеровские семинары // Логос. — 1992. — ц 3.
4. *Аристотель*. Метафизика // Сочинения : в 4 т. — Т. 1. — М. : Наука, 1976.
5. *Деррида, Ж.* Эссе об имени. — СПб. : Алетейя, 1998.
6. *Деррида, Ж.* Голос и феномен. — СПб. : Алетейя, 1999.
7. *Derrida J.* Margins of philosophy. — Chicago : The Univ. of Chicago Press, 1982.
8. *Гурко, Е.* Деконструкция: тексты и интерпретация. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскрипtum), Как избежать разговора: денегации. — Минск : Экономпресс, 2001.
9. Коллеж социологии. 1937—1939. — СПб. : Наука, 2004.

¹¹ Коллеж социологии. 1937—1939. СПб. : Наука, 2004. С. 45.