

А. В. Ахутин

## DASEIN (Материалы к толкованию)\*

### 1. О чем пойдет речь

Слово *das Dasein* — одно из ключевых слов (понятий? терминов?) философии М. Хайдеггера, может быть, и в самом деле ключ к ней. Оно именуется бытие *человека*. С первых страниц «Бытия и времени» Хайдеггер несколько раз специально оговаривает, что словом этим называется сущее, «которое мы сами всегда суть» (БВ, с. 7, ср. также сс. 11, 15, 41\*\*). Оно, значит, прежде всего говорит что-то о человеке. Но, заметим сразу же, оно именуется человеческое бытие, *поскольку* в нем — в человеческом бытии — в его средоточии — присутствует *das Sein* — само бытие, поскольку в человеческом бытии усматривается путеводная нить к смыслу самого бытия. Поскольку, иначе — и ближе к тексту — говоря, *экзистенциальная аналитика* *Dasein* и образует фундамент *фундаментальной онтологии* — основного философского замысла Хайдеггера<sup>1</sup>. По меньшей мере сам труд «Бытие и время» представлен как аналитическое раскрытие — почти подслушивание — того, что с самого начала уже как будто говорит, подсказывает само это слово — *Dasein*. Стало быть, от того, как мы пойдем первые определения этого *начала*, этого *замысла* Хайдеггеровской мысли, будет зависеть и то, как мы пойдем саму эту мысль во всех ее дальнейших путях, распустьях, поворотах и тупиках.

Почему же избрано именно это слово? Что хочет сказать

\* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского Гуманитарного Научного Фонда (проект № 96-03-04192).

\*\* Под сокращением БВ, с. цитируется перевод В. В. Библихина — *Хайдеггер М.* «Бытие и время». М., Ad Marginem. 1997. Под сокращением SZ, S. цитируется перевод автора статьи.

Хайдеггер избранием этого слова? Что оно само хочет сказать и всегда уже говорит в немецкой речи, какими его *подсказками* хочет воспользоваться мысль? Как нам расслышать это *слово*, чтобы с самого начала верно понимать *речь* (текст) Хайдеггера? Есть ли в русском языке слово, говорящее (подсказывающее) то же, что и *das Dasein* в немецком? Что хотел нам, читателям, подсказать переводчик «Бытия и времени» В. В. Библихин, передавая это философски остраненное Хайдеггером, но вообще-то говоря, вполне обиходное слово немецкой речи русским словом *присутствие*, в котором вроде бы исчезло всякое особое указание на бытие человека?

Задаваясь этими вопросами, я имею в виду далеко не только технические трудности перевода. И уж подавно речь не идет о теме какого-нибудь «хайдеггероведения». Поставленные вопросы имеют для меня собственно философское значение, поскольку в том, что именуется у Хайдеггера словом *Dasein*, сосредоточивается замысел фундаментальной онтологии, а замысел этот представляется мне столь же поворотным в философии, сколь был в свое время замысел критической метафизики И. Канта<sup>2</sup>.

Отмечу несколько важнейших моментов, которые ставят это слово-понятие в центр философского внимания.

(1) Хайдеггер приходит к *Dasein* на пути намечаемого им *возвращения* философии к ее собственному первоначалу, а именно — к первому вопросу первой философии (конститутивному вопросу философии как таковой), к вопросу о бытии. *Dasein* и отмечает (именует) у Хайдеггера философски искомым поворотом, — ту «естественную» и ближайшую *для нас* точку (Da), которая лежит в начале пути к началам *самого* бытия (Sein). Причем, называя (определяя) так существо человека, вроде бы не приходится как-то дополнительно соотносить его с вопросом о бытии, обосновывать его онтологический смысл, — оно само — бытие человека — уже и есть *слово о бытии* (Da-Sein).

(2) Мы не случайно затрудняемся назвать это *слово* понятием или термином, хотя в речи Хайдеггера *Dasein*, разумеется, и не просто слово.

Здесь сказывается особый подход философа к слову во-

обще. Смысл этого подхода, конечно, не в наивном этимологизировании, не в расчете на истину, кроющуюся где-то в первобытных корнях слова. Исконное стремление философии — первой философии — мыслить и говорить о самом бытии (или о сущем в его бытийном начале) — включает в себя требование мыслить изначально, *как бы* впервые, с самого начала, говорить изначально, *как бы* первым, изначально, *самоговорящим* языком<sup>3</sup>.

У Хайдеггера это философское стремление принимает особый оборот: он словно хочет дать слово *самому бытию*, вернуть слово ему, чтобы *нам* быть только *местом* внимания и сказания (тем, где, в чем, как сказывается — помимо наших намерений — само бытие). *Первичное, изначально* должно как-то говорить само за себя, чтобы мыслитель мог сказать вместе с Гераклитом: «Не меня, а само слово выслушав...».

Вот почему Хайдеггер норовит говорить *первыми* словами — будто бы самоговорящими, самопонимающими. Создается впечатление, что *истинное* понятие-понимание содержит в себе *само* слово, т. е. слово, не поскольку кто-то обращается с ним к кому-то (или к самому себе), а поскольку оно может быть услышано как *самоговорящее* или как прямое вещание (извещение) бытия. И Хайдеггер стремится развертывать речь своей мысли так, как если бы он прямо подслушал эти речи у слова, заранее уже все в себе понимающего. Соответственно, — понять для него значит: свернуть речевую многосмысленность слова, его морфологических модификаций, разговорных оборотов, фразеологизмов в одно самоговорящее слово, в слово-*иероглиф*. Так раскрываются им греческие *logos* и *aletheia*, немецкие *Dasein* и *Ereignis*, так переосмысливаются, если не пере-создаются, слова *Gestell* и *Bedingniß*... Это как бы уже и не слова из хайдеггеровского словаря, даже и не слова немецкого языка: это слова некоего изначально пра-языка, который сам, видимо, стремится к изначальноейшему пра-слову. Ом!..

(3) Разумеется, дело тут не в каких-то «поэтических» пристрастиях Хайдеггера. Сами эти пристрастия вызваны и затребованы сугубо философским вниманием. И трудности, на которые мы тут наталкиваемся, суть философские трудности.

В самом деле, понятия, выражающие философское начало

(например, «логос» Гераклита, платоновская «идея», аристотелевская «энергия», «монада» Лейбница, «вещь в себе» Канта, гегелевский «дух»...), — это все слова, как бы впервые услышанные, неслышанно истолкованные, домысленные, даже придуманные, сочиненные философами. Вместе с тем, каждое такое слово хочет быть *понятием*, имеющим общезначимое и однозначное определение. И — снова вместе с тем — это *первопонятие*, понятие-начало: ниоткуда уже не выводимое, ничем не определяемое, оно хочет быть либо логической самоочевидностью, либо — самоговорящим *словом*, словом, предельно *естественным*, словом самого естества (бытия). В качестве слова, которым называется само бытие (как если бы бытие им само себя называло), оно, кажется, должно иметь характер единственного *имени, собственного* имени бытия, — имени логического, как в классической метафизике, или — как у Хайдеггера, — имени... ну, скажем, естественно-поэтического<sup>4</sup>.

(4) Таким самоговорящим именем и хочет быть *Dasein*. Точнее — Хайдеггер хочет. Не я, хочет сказать Хайдеггер, философ, называю так человека, человек сам так называется, не замечая этого. Это не понятие *моей* фундаментальной онтологии, фундаментальная онтология вся в целом и без меня уже *понята* этим словом, содержится в нем.

Ясно, впрочем, что *так* услышанное слово предполагает соответствующий *слух*. Такое начальное, ключевое, самоговорящее и даже, кажется, самодумающее слово надо ведь сначала найти, дать ему возможность говорить то, что оно, может быть, и в самом деле способно подсказать, суметь помыслить то, что им всегда уже понято. Иначе говоря, слово оказывается вещим и мыслящим (определенным образом), благодаря той самой мысли, которая (определенным образом) делает его своим началом.

...Не слишком ли, однако, далеко унесло нас? Все это, может быть, и интересно, но речь-то вроде бы была заведена об одном из слов (пусть и ключевых) одной из современных философий. Почему бы и не заняться прямо им и прямо в ней? Впрочем, что в философии стоит прямо на пути, а что лежит в стороне, сказать так же трудно, как и провести отчетливую границу между *собственно* философскими вопросами

и проблемами иных «дисциплин», в частности филологии или языкознания. Во всяком случае, со времен Гераклита и Парменида философия рождалась и кружилась в этом заколоченном круге, в таинственном хороводе: слово—речь—мысль—бытие—человек, — и философия Хайдеггера, на свой лад и слух включается в этот хоровод. Важно только принять во внимание, что хайдеггеровский «лад» и «слух» заранее включают особую философию языка, которая с самого начала обуславливает, как мысль Хайдеггера даст слову обусловить себя.

(5) Вопросы, на которые мы натолкнулись, поставив на обсуждение слово Dasein, ставят нас в средоточие весьма сложных взаимоотношений между словом, мыслью и бытием. Слово Dasein у Хайдеггера и именуется «нас самих» в качестве этого средоточия.

Но что здесь от слова, а что все же от понятия, предположенного философом Хайдеггером толкованию слова? Не оспаривает ли слово такого толкования? С другой стороны, не таит ли толкование, прикинувшееся словом, свойственных слову двусмыслиц? Что если нам не только внимать речи Хайдеггера, но, по его же совету, прислушаться повнимательней к самому слову в его родной словесной, речевой, литературной стихии? Можно видеть в слове Dasein как самоговорящем имени человеческого бытия удачную находку (значима сама возможность таких «находок») внимательного слушателя языка, можно видеть здесь и умышленную выдумку философа М. Хайдеггера. Но как бы там ни было, это, во-первых, обиходнейшее слово немецкого языка, как повседневного, так и поэтического, со всем многообразием значений и смысловых оттенков. Мы, во-вторых, найдем обычное использование этого слова и в текстах самого Хайдеггера (в ранних лекционных курсах, в переводах греческих слов, в письмах). В-третьих, это слово, уже не раз служило термином в немецкой философии. Наконец, это слово, которое мы здесь должны как-то передать по-русски, перевести его в стихию русского языка, соотнести с соответствующими словообразованиями русского языка.

Уже поставленные вопросы позволяют заметить возможность иного, чем у Хайдеггера, подхода к загадке *слово-мысль-бытие*. Упрощая, как во всякой типологизации, можно отнести

философию языка Хайдеггера к традиции *философии имени*<sup>5</sup>. Можно вместе с ней сказать, что умопостижение, обладающее поэтическим слухом, ищет здесь слово-понятие как *собственное имя* «вещи», содержащее полный смысл ее бытия, — или, по Хайдеггеру, понять слово как высказывание, выказывание, выявление бытия. Но можно положить в основание слово-высказывание, взятое именно в его обращенности к *другому* или к себе как другому (во внутренней речи), как *вопросо-ответное единство*<sup>6</sup>. Тогда каждый высказываемый смысл бытия (если речь идет об этом) окажется только толкованием, обращенным с вопросом к другому возможному толкованию. Глубина слова-понятия откроется не как тайный *корень*, достигающий бытия, а как внутренняя речь, в которой высказываются, развертываются, раскрываются возможные толки-смыслы бытия. Можно сказать в манере Хайдеггера: слово сказывает (выявляет) не *именно* бытие, а *словно* бытие, бытие-в-смысле («В каком смысле?»). Слово (имя) условно не потому, что это произвольный знак, назначенный людьми вещам, а потому, что возможно бытие *в другом смысле*. Слово вы(с)казывает бытие, поскольку *само* бытие отвечает слову *в смысле*. При таком подходе столкновение, противоборство, спор, диалог разных слов-толкований, претендующих на первичное понимание, оказывается важнее того собирания, сведения разных смыслов воедино, которым занимается Хайдеггер. И возвращая слово Dasein в стихию языка, мы надеемся уловить такого рода разнотолки, напряжения, значимые также и для хайдеггеровской мысли.

## 2. Вопрос перевода

Во всяком случае, нам не избежать этого разномыслия, глубинного расхождения именно там, где все, кажется, идет к предельному схождению (в самом бытии), поскольку нам не избежать проблемы перевода. Ведь переводчик ищет слова, фразы, обороты, пытаясь расслышать в иноязычном тексте то, «о чем идет речь», чтобы оттуда же (о том же) повести речь на своем языке. Но ведь определенность и сама возможность бытия этого «о чем» и стоит под вопросом *онто-логики*. Что

если «то, о чем» не просто *сказывается* по-разному, но и *оказывается* разным, сказываясь разными языками?

По известной поговорке Хайдеггера — «Язык — дом бытия»<sup>7</sup>. *Язык* утверждается здесь в качестве того, что как будто и хочет сказать слово Dasein: *место* обитания, присутствия, раскрытия бытия. Сам язык входит, оказывается, в суть того, что мы хотим перевести с языка на язык, а переводом этим затрагивается не больше не меньше, как смысл самого бытия и, соответственно, все *наше* (человеческое) бытие. Вот как оборачивается внешний, казалось бы, к сути дела вопрос — вопрос перевода.

Итак, местом (Da) присутствия бытия (Sein) — *то есть* собственно Dasein — оказывается сам язык<sup>8</sup>. Но какой именно язык? Надо полагать, каждый. Хайдеггер, правда, обидел аргентинца В. Фариаса, отличив — в качестве наиболее отвечающих задаче философской мысли (т. е. будто бы особо приближенных к бытию) — греческий и немецкий языки. Нас, конечно, не затруднит присоединить сюда также и русский, который ведь может похвастать гораздо более прямым родством с греческим, чем даже немецкий. Если же не увлекаться хвастливым самоутверждением, тут есть о чем подумать. Тем более что буквально с первого слова, а именно со слова Dasein, немецкий язык Хайдеггера задает загадку русскому. Мы не находим в русском языке аналога, лексического соответствия этому немецкому слову. Дело не в том, что всякие *тубытие, здесь-бытие, вот-бытие* (не говоря уж о монстрах вроде *сиюбытности*) искусственны, неуклюжи. Ничто не мешает ввести эти неологизмы, как в русский язык были в свое время введены *идеи, этики, субъекты, трансценденции...* Да и сейчас нас несколько не смущают *конститутивы, интенции, типики, хабитуальные очевидности* и прочие *симулякры...* Дело в том, что Хайдеггер опирается здесь не (только) на *логику* понятия, способную оправдать строгим определением любой неологизм, но (и) на *логос* немецкого языка, в котором слово *Dasein* издавна ведет нормальную жизнь<sup>9</sup>.

Как же быть, спрашиваем мы, — что же это значит, должны мы спросить. Неужели в доме *русского* языка бытию (das Sein) не удастся сказаться именно там (Da), где оно — по

прямой подсказке *немецкого* языка — находится и *сказывается* (Dasein)? Может быть, в доме нашего языка мы встречаемся с бытием как-то иначе или встречаемся с бытием в каком-то ином смысле, чем Хайдеггер — в немецком? Следует ли нам говорить о самобытном русском Dasein, подобно тому, как Хайдеггер говорит в беседе с профессором из Японии о «восточноазиатском Dasein» в его отличии от «европейского Dasein»<sup>10</sup>. Должны ли мы различить *по духу* также и европейские языки в качестве особых домов (Da) бытия (Sein), т. е. особых „Dasein“? Где же здесь предел индивидуации Dasein? Не строит ли — вправе мы спросить — каждый мыслитель и поэт *свою* языковую вселенную, свой дом бытия, свой собственный Dasein? Как же соотносятся эти *само-бытные* (языковые) дома-миры-монады друг с другом и с *самим* бытием, дать место — или слово — которому они вроде бы и были призваны? Вынуждены ли мы быть заперты в собственных домах со *своим* бытием, закрыв уши от вызова возможных других *своих* бытий, а главное — от вызова *самого* бытия? А если нет, следует ли нам рассчитывать на отыскание какого-то *общего* (обобщенного? усредненного? бездомного? безличного? ничейного?) *языка*? Возможен ли «перед лицом бытия с его вызовом... <...> диалог между домами»<sup>11</sup>? Возможно ли общение, в котором общающиеся не обобщаются в безразличной общности некоего *бытия вообще*, а, напротив, именно благодаря онтологическому (до смысла бытия достигающему) различию сообщают друг другу фундаментальную *загадку* бытия?

Как бы ни отвечать на эти вопросы, они неизбежно встанут и требуют внимания, если мы беремся переводить тексты Хайдеггера. Или мы ищем *эквиваленты*, и тогда уже ответили на поставленные вопросы, причем вовсе не в хайдеггеровском духе, — чем более эквивалентно, тем более *неверно*. Или мы с первых слов втягиваемся в разговор, в диалог с Хайдеггером (и с немецким языком), причем — в диалог по сути философского дела, а не по лексическим околичностям. Перевод философа невозможен без софилософствования, а перевод Хайдеггера и подавно.

## 3. Подсказки языка

Начнем, как водится, со словарей. Мы сразу же найдем два существенно различных семантических поля: одно, связанное с исходным словосочетанием, используемым в качестве именного сказуемого, — (etwas) *ist da*, другое — с самим *Dasein* как (1) результатом субстантивации этого выражения и (2) переводом латинского слова *existentia*.

В словарях<sup>12</sup> находим примеры простейших выражений с этим сказуемым, составленным из наречия *da* — *там, тут, здесь* и глагола *sein* — *быть* (в соответствующем лице): *wer ist da?* — *кто там?*; *da bin ich* — *вот я*; *er ist da* — *он пришел*; *keiner ist da* — *никого нет*. Глагол *dasein* означает *быть* в смысле *быть налицо, присутствовать, наступать, прибывать*. Например, в таких выражениях: *es ist genug von etw. da* — *имеется достаточно чего-нибудь, хватает*; *der Zug ist schon da* — *поезд уже прибыл*; *der Frühling ist da* — *весна наступила*; *das ist alles schon einmal dagewesen* — *все это уже когда-то было*; (с соответствующим отглагольным прилагательным) *nie dagewesene Ereignisse* — *небывалое событие*. Выражение *nicht dasein* означает *быть невнимательным, рассеянным* (напр., риторический вопрос-восклицание *he, du bist wohl nicht ganz da?* можно перевести: *эй, где ты витаешь?*).

Если понимать *das Dasein* как субстантивацию этого глагольного выражения, то оно и будет означать преимущественно *присутствие, наличие*, или бытие (чего-либо) в смысле *наставшего, настоящего* (как мы говорим «(есть) *весна!*» в смысле «*весна настала, весна пришла*»). Но почему и в каком смысле оно может именовать сущее, «которое мы сами всегда суть», на первый взгляд не видно. Кое-какой намек дает, пожалуй, только последнее из приведенных нами выражений, означающее *отсутствовать* в смысле *не внимать* (слушая, не слышать, глядя, не видеть, — не сознать, не воспринимать то, что происходит<sup>13</sup>).

Словарное значению слова *das Dasein*, однако, скорее связано с латинским *existentia*. *Dasein* оказывается синонимичным таким словам, как *Leben* — *жизнь* и *Existenz* — *существо-*

*вание* (опять-таки в смысле *жизни*). Человек может *ein elendes Dasein fristen* — *влачить жалкое существование*; *nach einem besseren Dasein streben* — *стремиться к лучшему существованию*; *sein Dasein beschließen* — *умереть*; он может испытывать *Dasiensangst* — *страх перед жизнью* или *Daseinsfreude* — *радость жизни*; он имеет то или иное *Daseinsgefühl* — *жизнеощущение*. Дарвиновская формула *struggle for life* была переведена на немецкий выражением *Daseinskampf*. Здесь, как видим, слово *Dasein* недвусмысленно именуется именно человеческую жизнь, человека в его жизни, человека как определенный способ существования. И только в таких выражениях, как *Beweis vom Dasein Gottes* — *доказательство бытия Божия*, мы вспоминаем о первой, «глагольной» группе значений.

Кажется, что именно это последнее значение слова подсказывает Хайдеггеру *экзистенциальное* имя человека. И в русском языке мы находим простой и, пожалуй, вполне подходящий эквивалент. Если не ошибаюсь, первой на эту возможность перевода *Dasein* обратила внимания замечательный философ и филолог Т. В. Васильева, перу которой принадлежит несколько проникновенных переводов текстов Хайдеггера. Васильева говорит об этом в эссе «Оглянись в недоумении», к сожалению, до сих пор не опубликованном, с которым автор великодушно позволил мне познакомиться. «Какой бы из уже опробованных эквивалентов хайдеггеровского *Dasein*, — пишет Т. Васильева, — мы ни поставили при начале работы над переводом, скажем, «Бытия и времени», мы рискуем «проморгать», «проспать» все контексты, которые последовательно, передавая эстафету друг другу, будут выявлять перед нами то один, то другой аспект того мысленного образа, или той образной, очерченной мысли, которую Хайдеггер своими риторскими средствами столь же высказывает, сколь и обрисовывает. Немецкое слово состоит из *Da* и *sein*, но это нормальное немецкое слово, и переводить его ненормальными русскими «здесь-бытие», «вот-бытие» это акты и жесты переводческого отчаяния, но никак не плоды зрелого размышления, тем менее — недоуменно оглядывающегося ученичества. Аналогия: в русском языке есть слова «счастье», «свобода», «смерть», этимология которых, хотя и просматривается без труда, однако довольно стерта

и в обыденном словоупотреблении не улавливается. Представим теперь русскоязычного философа, который взялся бы построить философии счастья, свободы или смерти, оживляя для нас через этимологию некий изначальный... смысл этих прото-поэм. Представим теперь, что немецкий переводчик, следуя букве этимологических композиций, стал бы конструировать из немецких корней словоконгломераты, не имеющие никакой родословной, никакой культурной укорененности и наследственности, — что бы мы, русскоговорящие и русскомыслящие, сказали о таком переводе? Мы бы выразили свое вежливое недоумение. Все, что говорит и мыслит Хайдеггер за, под и над словом Dasein, остается укорененным в его отечественном „ist da“. Русское слово «бытие» (именно так, «бытие», а не профессионально ограниченное «бытие») имеет наследство и наследственность не меньшие, чем немецкое Dasein. Хотелось бы надеяться, что к этому русская Хайдеггериана придет в конце концов и на этом слове успокоится. Останется несколько чисто этимологических, уже даже не философских контекстов, где Dasein будет разыграно как Sein-Da. Перевести можно будет как-нибудь и их. Скорее всего это будут не самые блестящие места в переводе, но пусть они будут не самыми блестящими, если при этом и за этот счет не будет тусклым главное слово хайдеггеровского философованья: человеческое бытие, осознающее свою временную ограниченность, свою жизненную полноту как просвет между ничто происхождения и ничто ухода, как открытость всей совместной и совместимой с ним жизни:

...Но я живу и на земле мое  
Кому-нибудь любезно бытие. (1828)

Если бы Хайдеггер знал это стихотворение Ев. Баратынского (это у него же: И славит все существованья сладость), он непременно бы оставил собственноручное завещание: Dasein — это бытие, мыслимое по-русски».

#### 4. Подсказки русской поэзии

В самом деле, русская поэзия полна этим «бытием», и столь близко оно по смыслу слову Dasein в немецкой поэзии,

что если не Хайдеггер, то любой немецкий поэт мог бы сказать так: Dasein — это бытие, мыслимое по-русски. Вот еще несколько характерных примеров. «...Где чистый пламень пожирает / Несовершенства бытия, / Минутной жизни впечатленья»; «В те дни, когда мне были новы / Все впечатленья бытия»; «упоенья бытия»; «...И каждый час уносит / Частицу бытия» (Пушкин); «Когда еще я не пил слез из чаши бытия» (Дельвиг); «Что же тоска нам сердце гложет / Что мы пытаем бытие» (Я. Полонский); «Но я желал бы всей душою / В стихе таинственно-живом / Жить заодно с моей страной / Сердечной песни бытием!» (К. К. Случевский)... Есть здесь удивительные совпадения. Так Эгмонт в одноименной драме Гете восклицает перед концом: „Sußes Leben! schone, freundliche Gewohnheit des Daseins und Wirkens, von dir soll ich scheiden!“ («Сладостная жизнь! Чудная, милая привычка бытия и деяния, я должен расстаться с тобой»). У Пушкина же в стихотворении «Осень» (1833) сказано: «...К привычкам бытия вновь чувствуя любовь»\*.

Извлекая подобные общепозитические обороты из полноценных стихов, мы делаем наше тощее обобщение: бытие — это *жизнь* человека, жизнь, переживаемая человеком. Мы узнаем этот поэтический образ (пожалуй, даже штамп): бытие, которое, конечно, есть всегда *наше* бытие, жизнь как случившееся с нами событие, событие жизни со всеми ее впечатлениями, с ее упоеньями и горечью, хладом и жаром, тяжестью, радостью, загадочностью, милыми привычками и пугающими безднами (в которые так любил заглядывать Ф. Тютчев)... Жизнь, которой человек всегда целиком захвачен, и — вместе с тем — жизнь, с которой он — в каждый ее захватывающий момент и во всей ее завершенности — тем не менее как-то не совпадает. Но не будем забегать вперед...

#### 5. Бытиё и жизнь

\* См. ниже еще несколько примеров: с. 35.

Со времен романтизма философская интуиция не раз и по-разному хотела поставить саму *жизнь* во главу угла метафизических построений, на место таких понятий, как *Бог*, *Природа*, *Я*, *Дух*. Сюда собирались все *иррациональные* остатки, которые выносил за скобки своей *рациональности* естествен-нонаучный *позитивизм*. В истоках Хайдеггеровского *Dasein* (а значит и в истоках всей фундаментальной онтологии) также лежит особый вариант *философии жизни*, а именно — философия В. Дильтея. Я, впрочем, не собираюсь здесь пускаться в исследование истоков хайдеггеровской философии и затрагиваю толкование жизни у Дильтея только для того, чтобы яснее очертить смысловое поле *Dasein*.

Пожалуй, самым общим понятием философии жизни, которое к тому же связывает ее также и с феноменологией Гуссерля, можно считать понятие «жизненного мира» (*Lebenswelt*)<sup>14</sup>. В мире как мире нашей жизни не только люди, но и вещи не являются безразличными объектами, каковыми их предполагает наука в качестве возможных предметов своего объективного исследования. В горизонте жизненного мира вещи приобретают иные значимости, иные предикаты. Они будут любимыми, ненавистными, счастливыми, страшными, обнадеживающими, угнетающими и т. д. Они могут расширять размах моего бытия (*Dasein*), умножать мои жизненные силы или, напротив, теснить мое бытие, ослаблять жизненную энергию<sup>15</sup>. Как видим, в словоупотреблении Дильтея *жизнь* и *бытие* почти синонимичны, но все же не вполне совпадают. Они соотносятся как *сила* и *размах*, *поприще*, *арена*, *пространство* (*Spielraum*): тут мы можем уловить, в каком смысле бытие (*Dasein*) может быть *присутствием* — присутствием (осуществленностью) человека в качестве существа, по-своему воспринимающего мир и допускающего тем самым миру присутствовать в качестве целостности человеческого значимого сущего.

Дильтей — историк культуры, духовной культуры. Он подошел к философским вопросам, пытаясь обосновать возможность «наук о духе» (гуманитарных наук), возможность соответствующей им *идеи понимания*, радикально отличающейся от *идеи познания*, лежащей в основе естественных наук («наук о природе»). Поэтому жизнь в понимании Дильтея

предельно далека от какого бы то ни было биологизма, волюнтаризма, витализма и пр. Это прежде всего *духовная жизнь* исторической эпохи, выраженная и запечатленная в произведениях: в поэзии, архитектуре, политических деяниях (все, что неокантианские оппоненты Дильтея, прежде всего Г. Риккерт, именовали *культурой*)... Понять эти запечатления (своего рода *понимания*) — значит вернуть им *жизнь*, распечатать. И более того — ориентироваться в собственном способе «образования понятий» на те «понятия», которыми человеческое бытие всегда уже так или иначе понимает себя, как, например, выражает свои «переживания» лирический поэт<sup>16</sup>. «...Он исходит из некоторой ситуации и позволяет увидеть людей и вещи в их жизненном отношении к некоему идеализованному Я, в котором его собственное бытие (*Dasein*) и поток его внут-ренних переживаний усилены фантазией: это жизненное отношение определяет, что видит настоящий лирик в людях, в вещах, в самом себе и что в нем находит выражение. Точно так же и эпик может повествовать только о том, что выступает в изображаемом жизненном отношении. Или историк, когда он описывает исторические ситуации и лица, пробудит впечатление действительной жизни тем сильнее, чем больше позволит он уловить подобных жизненных отношений»<sup>17</sup>. Вопрос теперь в том, как соотносится фантазия, видение, понимание, язык *лирического поэта*, во-первых, с тем бытием, которое он переживает, во-вторых, с тем пониманием, которым хочет понять это бытие философ? И этот вопрос также ставит перед нами *Dasein*.

## 6. Бытие как поэма

Мы начали толковать *бытие* (которым, по совету исследователя, равно чуткого и к языку и к мысли, перевели немецкое *Dasein*), перебирая поэтические тексты. Русское слово *бытие* и правда сразу же вводит нас в поэтическую стихию, в повседневной же речи встречается гораздо реже (да и то в стилистике нарочитого поэтизма), чем *Dasein* — в немецкой речи. Нам понадобилось бы что-нибудь, вроде «*существования*», чтобы в этом смысле соответствовать *Dasein*. Мы начали

с поэтического языка, но не вполне. Вытянув из ткани стиха строчки, содержащие *бытие*, мы, собственно, свели поэтическую речь (соответственно, и смысл) к повседневной. Если же мы примем во внимание *бытие* самих стихотворений, из которых выдернуты процитированные выше строчки, оно, может быть, подскажет нам нечто большее, чем говорили строчки.

Стихотворение Е. Баратынского, строки которого привела Т. В. Васильева, чтобы показать возможность перевода хайдеггеровского *Dasein* русским *бытие*, полностью звучит так:

Мой дар убог, и голос мой негромок,  
Но я живу, и на земле мое  
Кому-нибудь любезно бытие.  
Его найдет далекий мой потомок  
В моих стихах. Как знать, душа моя  
С его душой окажется в сношеньи,  
И как нашел я друга в поколеньи,  
Читателя найду в потомстве я.

Поэт подсказывает нам, что бытие, переживаемое — и понимаемое — во всей его поэтической полноте, вовсе не сливается с непосредственно переживаемой жизнью. Оно — само бытие, а не рассказ о нем — может быть как-то запечатано в слово стиха и отправлено далекому и неведомому читателю-собеседнику. Так терпящие кораблекрушение бросают в океан бутылку с запечатанным в ней посланием<sup>18</sup>. В стихах поэта мы, далекие потомки, находим единственный — личный — опыт самого бытия (*мое бытие*), а не прихотливое сообщение о переживаниях, всем и так известных («о лютой ненависти, о святой любви»). Переживания прожиты, но *бытие* — не некое вообще-ничье-бытие, а именно мое-общее-бытие, — запечатанное в слове, есть, соприсутствует с нами, оно, сказали бы мы по-немецки, *ist da*. Но и мы, отдаленные потомки, уже как-то соприсутствуем с поэтом, который смотрит на свое бытие из нашей дали, «как души смотрят с высоты / На ими брошенное тело» (*Тютчев*). В поэтическом слове и сказывается это *соприсутствие* человека с его собственным бытием и со всем что складывает событие этого бытия. Все захватывающее само схватывается поэтическим словом, возвращается из жизненного *действия* в замкнутое в себе *бытие* («Дай замкну

я твою красоту / В темном тереме стихотворенья» — Б. Пастернак).

Мы замечаем, таким образом, важное смысловое различие слов, казавшихся пока почти синонимами: *бытие* и *жизнь*. Человек может быть поглощен жизнью, вовлечен в ее влечения, захвачен ее потребностями, подавлен ее нуждами, пронизан ее инстинктами — со всех сторон подвержен действиям ее неведомых и неодолимых сил. Но все эти силы, потоки, тяги и влечения обращаются миром бытия, поскольку человек не только захватывается ими, но с ними со-присутствует, со-бытийствует. Жизнь свою человек — говорящий, именующий, определяющий, судящий, поющий, живописующий, строящий — не просто проживает, как любое живое существо, не просто переживает (в смысле — испытывает) ее страхи, тяготы, сладости и горечи, и не просто способен *выражать* свои переживания. Он переживает по-человечески, поскольку, переживая, также и *присутствует* при переживании. Поэзия и есть одна из высших форм *присутствия духа*...

Сокровенное присутствие понимающего и ищущего сопонимания *слова* в средоточии человеческого бытия, изначальное поэтическое стремление *поведать, сказаться* («Кому повем печаль мою?»; «О если б в единое слово...»; «О если б без слов сказаться душой было можно...») и превращает *жизнь* в *бытие*. Внутри жизни проживаемая и переживаемая жизнь живого никак не соразмеряется с тем, как *присутствует* при своем (и не своем) существовании (не совпадая, значит, с ним) человек. Это существование в присутствии, во внимании, перед лицом *другого*, — далеко *вне* переживаемой жизни обитающего, *возможного* другого... Поэтому *бытие* изначально и, может быть, неведомо для самого человека складывается как *повесть* о себе далекому неведомому другу, как *исповедь*, как *поэма*. Поэтому оно обретает черты *судьбы, жития, биографии — бытия*...

Хайдеггер говорит: не жизнь, а *жительство* (das Wohnen), заботливо ухаживающее устройство мира как жилья, соразмерного человеку, — такова определяющая черта человеческого *бытия* (Dasein). Но само это жительство коренится в *поэтическом*, там, где человек обретает собственную меру. Этой те-



ме Хайдеггер посвятил один из докладов 1951 г. В основе доклада разбор стихотворения Гельдерлина, строчкой из которого доклад был назван: „...dichterisch wohnet der Mensch...“ — «...поэтически жительствоует человек...»<sup>19</sup>.

### 7. Подсказка Э. Мерике

К сожалению, те несколько мест из немецких поэтов, где мне случилось отыскать слово *Dasein*, не дают ничего нового по сравнению с тем, что нам уже знакомо. Это общие поэтические места. За одним счастливым исключением. У Эдуарда Мерике (1804–1875) мне повезло напасть на стихотворение, которое называется «Оглядка» (М. Хайдеггер в переписке с Э. Штайгером разбирает его стихотворение «К лампе»<sup>20</sup>). Судя по расположению в издании, которое было у меня в руках<sup>21</sup>, это позднее стихотворение. Швабский поэт делает здесь само *Dasein* (бытие человека) темой поэтического размышления. Приведу это стихотворение полностью вместе с переводом, который я осмелился набросать, чтобы передать медитативный ритм стиха<sup>22</sup>.

#### **Ruckblick**

Bei jeder Wendung deiner Lebensbahn  
Auch wenn sie gluckverheißend sich erweitert,  
Und du verlierst, um Großtes zu gewinnen,  
— Betroffen stehst du plötzlich still, den Blick  
Gedankenvoll auf das Vergangne heftend;  
Die Wehmut lehnt an deine Schulter sich  
Und wiederholt in deiner Seele dir  
Wie lieblich alles war, und das es nun  
Damit vorbei auf immer sei! — auf immer.  
Ja, libes Kind, und dir sei unverhohlen:  
Was vor dir liegt von künft'gem Jugendgluck,  
Die Spanne mißt es einer Mädchenhand.  
Doch also ward des Lebens Ordnung uns  
Gesetzt von Gott; den schreckt sie nimmermehr,  
Der einmal recht in seinem Geist gefaßt,  
Was unser Dasein soll. Du freue dich,  
Gehabter Freude; andre Freude folgen,  
Den Ernst begleitend; dieser aber sei  
Der Kern und sei die Mitte deines Glucks.

#### **Оглядка**

Когда твой путь выходит на простор  
И счастье ждет за ближним поворотом,  
И все потери мнятся пустяком, —  
— Внезапно взор приковывает твой  
Прошедшее, и ты стоишь в смущеньи,  
На плечи грусть тяжелая ложится  
И голос в сердце тихо повторяет:  
Со всем, что так любимо было, ныне  
Ты навсегда простишься, — навсегда.  
Не обманись же, милый мой, — и горетка  
Всего, что юность сладкая сулит,  
Едва наполнит девичью ладонь.  
Таков закон, что нашей жизни дан  
От Бога. Он не устроит того,  
Кто духом глубоко уразумел,  
Суть нашего земного бытия.  
Есть радость безоглядная, за ней  
Приходит радость зрячая: серьезность;  
Так пусть она твоим началом будет  
И бьется сердцем счастья твоего.

То, о чем мы только что говорили, составляет едва ли не сюжет этого стихотворения.

Для понимания *бытия* человека (его определенности, его назначения — *Was soll das Dasein?*) значима возможность *оглядки, взгляда вспять* (или *со стороны*): прощание с тем, что наполняло бытие жизнью и что навсегда *отбывает* сейчас в *бывшее*. Печаль, как некий друг опираясь на наше плечо, говорит с нами. Она приводит нас на память наше бытие как бывшее, отбывшее. В этой печали мы уже не захвачены чувством, которое вспоминаем, но оно, как видим, и не утрачивает способность волновать. Только волнует оно теперь иначе и существует иным бытием — бытием лирической памяти, рассказа, стиха (вспомним пушкинское: «Ушла любовь, явилась Муза»). Уйдя из жизни, наше отбывшее бытие преобразилось в память и мысль. Эта мысль сама теперь входит в средоточие жизни, из *оглядки* вырастает *вглядывание* («пусть не укроется от тебя»). Мы уже не оглядываемся вспять, а *вглядываемся* в ближайшее будущее, находясь как бы в междувременьи.

Мы обретаем — или открываем — это вглядывание как определяющую черту нашей жизни. Так *оглядывающаяся*, вспоминающая *печаль* обращается *серьезностью* настоящего бытия.

*Серьезность*: возможность внутренней отстраненности от непосредственно переживаемой *жизни* со всеми впечатлениями, привычками, радостями, страданиями, которыми она ежеминутно захватывает и поглощает нас. Эта серьезность не отстраняется от жизни с ее переживаниями в какое-то безжизненное размышление о жизни. Обретаясь, напротив, в средоточии (в ядре, в сердце) жизни (счастья, горя, любви, смерти...), она и преобразует жизнь в *бытие*. Открыть присутствие нашего видящего, слышащего, говорящего, сознающего, мыслящего присутствия в средоточии нашего существования и значит схватить духом суть нашего бытия: мы не просто существуем (= живем), мы присутствуем *при* существовании. И это присутствие делает существование бытием всерьез<sup>23</sup>.

Проводя свои изыскания в преддверии того анализа Dasein, который носит имя «Бытие и время», не упустим отметить и еще один мотив стихотворения Э. Мерике — мотив *времени*. Жизнь осмыслена здесь вне непрерывно текущего времени, она складывается в эпохальные события, завершённые в себе, имеющие определенный объем. Ты *внезапно* останавливаешься и оглянувшись замечаешь *бывшее* не как череду случившегося с тобой, а как единое, цельное событие, как целостное (все) бытие, завершённое в себе как раз этой оглядкой. Боль окончательной разлуки знаменует окончательность бывшей теперь эпохи: *детства*. Вместе с этим узнаванием ты узнаешь, что таково устройство нашего бытия вообще, что всякая эпоха — как предстоящая *юность* (и пробудившаяся вместе с этим узнаванием *зрелость*) — складывается как законченное в себе событие твоего бытия, в само средоточие которого заранее заложена разлука, — складывающаяся, вымеряющая события бытия *смерть*.

Стоит обратить особое внимание на точку, в которой «стоит» само стихотворение. Голос автора смешивается с голосом печали, зазвучавшим в душе героя в момент внезапной оглядки, заставившей его остановиться. Как мудрый старец, опирающийся — вместе с печалью — на плечи юного героя,

автор продолжает речь, словно окидывая тем же взглядом с того же рубежа все бытие. Этот рубеж, это место, с которого открывается устройство человеческого бытия, находится как бы вне эпохальных бытий, вне бытия. Отсюда они расходятся, но здесь же и сходятся, могут сойтись в некоем *со-бытии*.

Русское слово *забыть* подсказывает нам то, что другие языки умалчивают: бытие забывается, загораживается бытием, одно событие бытия занимает место другого, мы забываемся в бытии, каждый раз сбываемся раз и навсегда. Нечто такое, как оглядка, приводит нас в память, располагающуюся на рубежах и границах бытия. Но бытия-эпохи не просто (не обязательно) складываются памятью в единое бытие (например, биографию), а сталкиваются, сообщаются.

## 8. Dasein как категория немецкой философии

### 8.1. И. Кант

В словоупотреблении классической немецкой философии *Dasein* открывается совершенно иной стороной. Смысл лирически переживаемого человеческого бытия, который мы передавали русским словом *бытие*, полностью исчезает. Для классической философии (метафизики, онтологии или гносеологии, не важно) значим другой — и для немецкой речи даже более обиходный — семантический вектор: действительное существование чего-либо, наличное бытие... Все эти речевые неопределенности философия делает своими проблемами. Разумеется, она мыслит не просто в словах, но прежде всего в своих профессиональных понятиях, имеющих длительную, насыщенную драматическими событиями историю, которую нечего и думать здесь разбирать.

Мы должны лишь напомнить несколько общих метафизических мест. А именно, немецкое Dasein занимает место латинского existentia (при том, что существует и соответствующая немецкая калька). Например, в одном из школьных текстов И. Канта (из «Лекций о философской энциклопедии») читаем: «Только философия может достигнуть высокой степени законодательницы человеческого разума. В качестве таковой она есть учительница мудрости и по рангу выше всех человеческих

познаний. Но существует (existiert) ли она уже согласно этой идее? Сколь мало на самом деле существует (existiert) истинный христианин, столь мало существует (hat... ein Dasein) и философ в этом смысле»<sup>24</sup>. Старое схоластическое различие *сущности* (essentia) и *существования* (existentia) в метафизике XVII века приобрело, вообще говоря, иной, чем в схоластике, смысл. Речь теперь идет о различении идеального определения *сущности*, содержащего только возможность существования (непротиворечивость), и реального или актуального *существования*, прямо не выводимого из сущности, требующего дополнительных (достаточных) оснований и условий<sup>25</sup>. Вот и здесь Кант хочет сказать, что из одной только *идеи* (сущности-возможности) философии никак не следует *существования* истинного, отвечающего этой идее философа.

В системе же самого Канта Dasein, понятое как *существование*, есть *категория* модальности, соответствующая ассерторическим (экзистенциальным: утверждающим или отрицающим существование) суждениям. Она определяет существование в отличие от возможности (проблематического суждения) и необходимости (аподиктического, доказательного суждения), с одной стороны, и в противоположность несуществованию, с другой<sup>26</sup>. Хотя модальность характеризует суждения, следовательно, относится к деятельности рассудка, тем не менее Кант в специальном примечании оговаривает, что ассерторические суждения суть функции *способности суждения*<sup>27</sup>.

Способность увидеть в данном случае (casus) проявление (осуществление, присутствие) общего закона (или распознать в индивидуальном воплощении понятия, идеи) — это, по Канту, особая способность, сродни художественному вкусу<sup>28</sup>. Способность усмотреть в вещи присутствие идеи требует особого ума, принципиально отличного как от умения рассуждать по формальным правилам, так и от умения «выводить» вещи умозрением метафизической системы. Можно быть одаренным таким умом, можно развить его, упражняясь, но нельзя научиться ему по правилам.

Судить о существовании или несуществовании дело, стало быть, вовсе не чувств и не здравого смысла. Каждый вроде бы знает, что существует, а что — нет, тем не менее судить об

этом, как ни странно, дано далеко не всякому, для этого даже требуется особая способность — особая зоркость, пронизательность, сообразительность, — особый ум. Так, не имея идеи философии, мы вообще не отличали бы философов от ученых, скажем, или проповедников, от мистиков или литераторов (что часто и происходит), но и войдя в суть философского дела, распознать философа, соответствующего идее философии, далеко не просто<sup>29</sup>.

Если судить о существовании — дело ума, то *идея* существования (что, собственно, мы имеем в виду, говоря о существовании?) определяется двумя смысловыми векторами: вектор к понятию, к смыслу, к определению «*что*» существует, и вектор к... самому существованию «*что*» как «*это*», его присутствию здесь, наличию (Dasein). Эта двувекторность и определяет смысл существования как *опыта*.

*Dasein-существование* занимает у Канта среднее положение между *возможностью*, заключенной в простом понятии рассудка, и *необходимостью*, заключенной в предполагаемой метафизически законченной *системе* разума. *Dasein-существование* есть *категория*, т. е. общее понятие, отвечающее синтетической функции способности суждения. Посредством этой способности, как мы говорили, данный (da-seiende) случай подводится под общее правило или понятие. С одной стороны, общее понятие, заключающее в себе только возможность, *выводится* способностью суждения в существование, и это возведение значимо для понятия, для утверждения его понимающей силы, возможности быть отнесенным к существующему предмету. С другой — существующая единичность (случай) *подводится* под общее понятие (закон), но не *выводится* логически как необходимое следствие метафизической системы понятий (из некоего умопостижимого бытия). Только там, где «материя» чувств связывается, определяется, образуется в *предмет* возможного понятия (для Канта — возможного познания), а формальная «материя» понятий (логически возможного) чувственно *схематизируется* так, что может быть *применена* к предмету в опыте, — только там можно говорить о чем-то существующем. Существовать в строгом смысле слова, существовать в соответствии с определенной *идеей* значит для Канта существо-

вать в качестве доступного опыту *предмета научного познания*. С одной стороны, можно говорить о чем-то существующем, поскольку неопределенная материя чувств складывается (синтезируется) в *предмет познания*. С другой — теоретические понятия сразу же должны нести в себе след существования, чтобы применяться (и испытываться) на опыте.

Промежуточное положение *существования* в системе категорий подсказывает, что теоретический рассудок надеется решить загадку существования в завершенном знании мира, в мире как мире знания (где, как говорил Спиноза, «порядок и связь идей те же самые, что порядок и связь вещей»), — в мире метафизического разума, содержащего *идеи* предметностей (история, природа, пространство, жизнь, человек, язык...) и саму *идею* бытия (общая онтология)<sup>30</sup>. *Открытие* Канта состоит в уяснении и в доказательстве (своего рода) того, что *сам* метафизический разум (а не «агностик» Кант) иначе думает о мире (со всеми его «регионами»), о душе, Боге и бытии, чем полагает в своих расчетах и метафизических проектах рискнувший на них теоретик (рассудок). Метафизические иллюзии можно питать только в потемках рассудка. Для разума же существующее (каждое) — во всегда уже присутствующей в нем полноте его бытия (что ведь и значит, что оно *существует*) — остается бесконечной *проблемой*, предметом метафизического (онтологического) спора разума с самим собой. Этот спор развертывается как спор о смысле бытия существующего. Существование *в смысле* существования *предмета познания* не исчерпывает смысл бытия вещи. Существующая вещь содержит *в себе себя*, не сводимую к существованию ее в качестве предмета познания. *Каждая* вещь есть вещь в себе.

Только теперь и может быть поставлен вопрос: а в каком же еще качестве, в каком же другом *смысле* допустимо говорить о существовании, о бытии.

Здесь открывается распутье. Если вместе с классической философией мы будем считать, что смысл бытия раскрывается в мыслимом определенным образом универсуме мира и, стало быть, внутренне связан с определенностью этого образа мысли, с логикой *мысли*, т. е. с идеей *разума*, со смыслом *разумения*,

то встанет вопрос о возможности другого — нежели *познание* — определения мыслящего внимания к вещам, иного — нежели объективность и научность — определения истинности, иного смысла разума, иного его самоопределения. И дальнейший вопрос — возможного соотношения этих *смыслов* и самоопределений разума в развертывании начатого Кантом спора разума с самим собой<sup>31</sup>.

Если же вместе с классической философией Нового времени, традиционно определявшей себя как *наукоучение*, считать определение разума как разума *научного познания* единственным (определением самого *чистого* разума), то открытие Канта мы поймем так: чтобы мыслить сущее в самом его бытии (а не как предмет познания), нужно открыть совершенно иное мышление, не стремящееся развернуться в систему разума, не рассматривающее возможную логику понятий бытия, а находящееся с самим бытием сущего в более близких (чем познание), более, так сказать, интимных отношениях, понять мышление как прямую посвященность в бытие, понимание в бытии<sup>32</sup>.

Интересно, что второй путь испытывался и самим Кантом (следы, оставленные им на этом пути, весьма заметны в первом издании «Критики чистого разума», но сохранились и во втором). Речь идет о той синтетической деятельности нашего духа, благодаря которой нам вообще дается нечто существующее, поскольку оно не может быть *выведено* из понятий. Эту таинственную способность человеческого духа иметь (распознать) существующий предмет путем схватывания его бывшего и предвосхищения его будущего в единстве настоящего существования Кант называет *способностью воображения*. Во втором издании «Критики» Кант ставит эту способность в зависимость от синтезирующей деятельности рассудка, но в первом издании рассматривает саму по себе, как таинственную работу души. Именно эту *способность воображения*, причем взятую в варианте первого издания, и полагает в основание своего разбора кантовской философии Хайдеггер в книге «Кант и проблема метафизики», написанной сразу после «Бытия и времени».

Напомним также, что сам «коперниканский переворот» в метафизике, который совершал Кант, разрабатывая *транс-*

ценденальное (критическое) обоснование всякой возможной метафизики, имеет прямое касательство к тому перевороту в онтологии, который Хайдеггер задумал совершить в своей *фундаментальной* онтологии. Понимая человеческое существование как по сути своей *онто-логическое*, понимая, соответственно, экзистенциальную аналитику человеческого существования как условие возможной онтологии, Хайдеггер увидел в критике Канта соответствующий замысел *обоснования* (а не критического отстранения от дел) метафизики. Трудность была связана только с «субъектом», который, казалось, *субъективирует* своим трансцендентальным устройством всякую метафизику.

И тут сам язык подарил Хайдеггеру замечательную подсказку: слово *Dasein* — и человеческое *бытие* (не определенное как *субъект*), и *бытие-существование* (не определенное как *объект* или *предмет*). Оно — это слово — в самом себе как будто и содержит весь замысел экзистенциальной онтологии.

### 8.2. Г. Гегель

По Канту, стало быть, наличное существование (*Dasein*) есть существование предмета познания в опыте. Бытие присутствует в опыте познания. Но присутствует оно тут двояко: как бытие-знание, бытие-идея (идея разума) и как бытие-незнание (вещь в себе). Идея бытия-знания коренится в идее самого разума как разума *познающего* и призвана дать завершающее (онтологическое) единство логической системе опытного рассудка. «Идея» бытия-незнания либо наводит на мысль о возможности изначально иной идеи самого (чистого) разума (идею разума иной архитектоники, иной логики), либо отводит мысль от идеи логически (архитектонически разумно) определенного бытия вообще.

Но классический немецкий идеализм строит трансцендентальную метафизику (онтологию) совершенно неожиданным для Канта образом. Он доводит идею бытия-знания до предела, утверждая в бытийном средоточии вещей (в их «в себе») бесконечное в себе бытие (свободу) мыслящего духа. Дialeкти-

ческий спор разума с самим собой, понятый Кантом как необходимая самокритика (дисциплина) разума в его метафизических умозаклчениях, истолковывается как бесконечное критическое и синтетическое (по отношению к абстрактным — рассудочным — антиномическим противопоставлениям) самосознание субъекта в его чистой субъектности, т. е. — свободе. Именно такого (фихтевского) субъекта имея в виду, Гегель и сформулировал в программном *Предисловии* к «Феноменологии духа» основной замысел своей философии: «На мой взгляд, который должен быть оправдан только изложением самой системы, все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*»<sup>33</sup>. В результате соотношение между тематическими для нас понятиями *Dasein* и *Sein* радикально меняется.

Понятие *Dasein* у Гегеля и Г. Г. Шпет в переводе «Феноменологии духа» и Б. Г. Столпнер в переводе «Логики» передают по-русски одинаково: «наличное бытие». Хотя в «Феноменологии» *Dasein* не имеет терминологического характера, тогда как в «Логике» это вполне определенная категория, перевод в обоих случаях вполне передает суть дела, но суть эта в «Феноменологии» иная, чем в «Логике». То, как философия Гегеля развернута в «Феноменологии», ближе к темам Хайдеггера<sup>34</sup>, и гегелевское понятие определенной формы *сознания* как *явления* или *наличного бытия* (*Dasein*) *духа* может быть вполне осмысленно сопоставлено с хайдеггеровским *Dasein*.

Первоначально Гегель называет «Феноменологию» наукой об *опыте сознания*, и начинает «Введение» прямой полемикой с Кантом в его понимании опыта. Простейшим образом критику эту можно резюмировать так. Опыт, то *средоточие*, в котором субъект прямо встречается с объектом, свидетельствует не о разделяющей их пропасти, а, напротив, есть прямое открытие их внутренней соприсущности, тайного тождества, — это путь к распознаванию себя в средоточии другого: «внешний» сознанию «предмет» открывает на опыте, что его «в себе» и есть то, что, казалось, субстанциально ему противостоит — «субъект»; сознание же, сознававшее себя отличным от сознаваемого, на опыте не только познает предмет, но и само себя, изменяется и, изменившись, открывает для сознания иное бытие, иной

смысл предметности и иной смысл познавательного отношения к ней. Так, мы можем, например, говорить о первом — *наивно* наблюдающем сознании, которое, наталкиваясь в опыте наблюдения на самого себя, преобразуется во второе — *критическое* (заметившее свое самостоятельное бытие, приобретшее самосознание) сознание; это последнее в опыте познания преобразуется в третью форму, в которой познающее сознание — в своем отличии от познаваемого предмета — снимается в конкретном *тождестве* самосознающего духа, где бытие мысли оказывается самим бытием, открывшимся как мысль. Тогда тот опыт (кантовский), в котором сознание различает бытие предмета для себя (для сознания) и его бытие в себе, есть лишь определенная ступень в самопознании духа, форма *сознания* (Bewußtsein), — явление, *наличное бытие* (Dasein) мыслящего духа, который — не узнавая самого себя (будучи вещью в себе для самого себя) на своем пути к самому себе (к чистому самосознанию и самопознанию) — *имеет место* (ist da) *в качестве* обособленного (трансцендентального) субъекта *вместе* с миром вещей, столь же неузнаваемым им (ушедшим *в себя*). Но мыслящая воля, осуществляющаяся в *опыте* — как опыте *о самом себе* (о своем бытии<sup>35</sup>), — на этом опыте, на деле покажет: «что было *в себе*, то станет *для нас*, станет нашей производительной силой», как говорили гегельянцы-марксисты.

Опыт, иными словами, не есть *средство*, с помощью которого человек, исходя из своего обособленного (субъективного) бытия, извлекает кое-что для себя из бытия вещей, которое остается также обособленным в них. В неприступном «в себе» вещей сознание просто не распознает свое собственное «в себе», а именно мыслящий дух. В опыте предмет не просто отвечает на вопросы познающего духа, который испытывает его, пылливо изменяя его наличное бытие (Dasein); соответственно, и познающий дух не просто изменяет свое наличное (субъективное) бытие, испытывая себя на способность к объективному (сверхличному) суждению. Нет, это само- и взаимодействующее *становление* на пути друг к другу (или к самим себе) и есть само *бытие* — или — само *мышление*. «Вещь» в своем бытии подобна мысли, которая образует соответству-

ющее бытие «понятия». «В этой природе того, что есть: быть в своем *бытии* своим *понятием* — и состоит вообще *логическая необходимость*...»<sup>36</sup>.

Что значит для сущего *быть мыслью*?

Быть *растением* (воспользуемся этим классическим гегельянским примером) — значит *расти*, т. е. являться (присутствовать, иметь место) последовательно *в качестве* (в существовании, в наличном бытии) ростка, стебля, цветка (быть цветком — значит цвести), плода (быть плодом — значит плодить)... и только этот *рост* (не семя, не генетический код, не вид, не набор таксономических признаков и не просто описуемая последовательность стадий) и есть *бытие* растения *в качестве* растения. Так растение своим бытием приводит в движение собственные «абстрактные», отвлеченные (как бы отблекающиеся от бытия растением и увлекающиеся собственным бытием в качестве ростка, листа, цветка...) моменты, каждый раз претендовавшие быть выражением самого бытия, всего бытия, — своим бытием растение *опровергает* каждое *ложное Dasein*, *до(но)казывает* себя, *определяет* себя, само *абстрагирует* себя в бытии мира (видимо, в качестве *ложного Dasein* самого бытия?), — и в этом смысле оно *есть* сущее (особое) понятие, мыслимое (= существующее) неким общим мышлением (сущим духом)<sup>37</sup>.

Стало быть, одна и та же логика мысли сказывается у Гегеля в двух основных сферах (как бы зеркально отражающих друг друга): как *онтологика*, объективная логика, или логика сущего, существование которого есть осуществление своего бытия (= понятия)<sup>38</sup>, и субъективная логика, которая принимала разный вид: или логики *субъективного духа*, в его образовании объективным, или *историко-логики*, т. е. логики исторического самопознания.

Значение «Феноменологии духа» в том, что обе стороны тут рассматриваются во взаимоотношении, сопряженно. Гегель ведет здесь речь не о бытии мышления (не о мышлении как бытии), а о том, что значит быть человеком, *то есть* быть *в качестве* мыслящего духа. Быть человеком в этом качестве — значит образовываться (sich bilden), становиться образованным. В историческом измерении (которое тут входит в определение

мысли и в саму суть философии) образование — это самопознание (вместе с познанием мира и внутри этого познания) в опыте *исторического бытия* (это слово здесь впервые получает характерную двусмысленность: человек в совершающемся бытии и бытие в определенности *человеческого бытия*). Это историческое бытие-становление-развитие-образование каждый раз (jeweilig, как сказал бы здесь Хайдеггер), однако, *есть* бытие также и потому (и в том смысле), что *времени* (verweilt), находит определенную, особую, «индивидуальную, цельную»<sup>39</sup> форму устойчивого существования (des Daseins) и надолго задерживается в этой *эпохе*. Дух образуется, проходя (проживая, изживая<sup>40</sup>) такие устойчивые образования, *эпохи* или исторические *миры*, так что *целое* каждый раз присутствует в их своеобразной определенности. Этим историческим мирам-эпохам соответствует определенное историческое *сознание* и *самосознание* человека. *Сознание*, — перед лицом *Бытия* мыслящего духа всегда ложное, — характеризует как раз историческое *бытие* человека — das Dasein. Образом таких исторических «бытий» Гегелю служат известные нравственные (можно было бы сказать, экзистенциальные) характеры: стоик, скептик, прекрасная душа, несчастное сознание, религиозный человек, мастер, художник... которые занимают разные места на лестнице образования мыслящего духа (на его пути к абсолютному знанию и чистому самопознанию). При этом все, что захватывало некогда человека целиком, было целостным самоопределением его бытия, остается неприметной чертой, оттенком в (бесконечном) богатстве образованного самосознания. За этими экзистенциальными типами еще не проглядывает историческое Dasein определенного философского мира, культурной эпохи мысли и соответствующего этой мысли — и ее миру — сознания. Чтобы представить своеобразную фундаментальную (т. е. базирующуюся на аналитике мыслящего Dasein — или на аналитике исторического *сознания* в горизонте *мышления*) онтологию Гегеля в полноте кроющихся в ней возможностей, следовало бы вернуться в план «Феноменологии» вместе с «Историей философии» и «Логикой». Здесь же я вынужден ограничиться только примером (притом весьма запутанным примером). Дело в том, что мы встречаемся у

Гегеля и с другим (чем в «Феноменологии») значением понятия Dasein.

В «Логике» Dasein рассматривается исключительно как *категория* мышления вообще и занимает строго определенное место в ряду абстрактных определений *бытия*. Выше я уже воспользовался этим категориальным значением: наличное бытие в смысле простой качественной определенности, чистой качественности. Речь идет не о качествах сущего, а о самом бытии как *качестве*, о бытии чего-либо *в качестве* себя, о *качествовании*, как говорили некогда русские философы. *Бытие* в этом смысле уже не пустое понятие. Бытие как самотличение от ничто (становление) стало определенностью *нечто*.

То, что есть, прежде всего есть в том смысле, что не есть, есть не ничто. Но оно не ничто также и в том смысле, что отличает себя от другого (*определенного* ничто, *его* ничто), обособляет, определяет себя *в качестве* себя, есть что-то определенное. «Оно есть не голое бытие, а *наличное бытие*; взятое этимологически, Dasein означает бытие в известном *месте*; но представление о пространстве здесь неприложимо... <...> Определенность наличного бытия как таковая есть положенная определенность, на что указывает также и выражение „*наличное бытие*“ (Dasein)»<sup>41</sup>. *Качество* это то, как само бытие *имеет место* (ist da). Оно имеет место *в качестве* простой определенности, в качестве разных «нечто». Определенность «нечто» в качестве самого себя и есть бытие в качестве этого «нечто». Бытие есть «тут» (*положено*, говорит Гегель), поскольку оно определилось как нечто: не *мы* определяем его, его собственное бытие и состоит в том, чтобы быть в качестве — звезды, камня, лошади, человека... *Быть* для каждого сущего самим собой и значит быть в качестве себя. Определяться среди *другого, других* в системе *мира*. Система сущего как система таких *реальных* взаимопределений и есть мир (строй, космос). Но эта же система есть также и *ум*, знающий, как, где каждому *лучше быть*.

«Наличное бытие (Dasein), — пишет Гегель в (заметим!) „Феноменологии духа“, — есть качество, сама с собой равная определенность или определенная простота, определенная мысль; это — смысл (Verstand) наличного бытия. Тем самым оно

есть „нус“ (νοῦς), в качестве которого Анаксагор впервые признал сущность. После него природа наличного бытия понималась определеннее как „эйдос“ или „идея“ (εἶδος, ἰδέα), т. е. как *определенная всеобщность, вид*. <...> Именно потому, что наличное бытие определено как *вид*, оно есть простая мысль; „нус“, простота, есть субстанция»<sup>42</sup>. Мы, конечно, распознаем в этом описании (приведенном Гегелем как пример) черты и понятия, характерные для *античной философии*. Сопоставляя круг категорий *бытия* с тем, как воспроизводится греческая философия в «Лекциях по истории философии», мы замечаем, что категория *Dasein* как определенность понятия бытия,

— а именно, бытия в смысле качественной определенности, — характеризует не просто *момент* в развертывании категориальной системы мышления как такового, но *фокус*, центральное понятие целостной философии, целостной *онтологии*, отвечающей особой исторической эпохе, особой форме *присутствия* (историческое Dasein) всеобщего духа: греческому *сознанию*.

Только указав на все эти возможности, мы, пожалуй, охватили в общих чертах многомерность того, что можно было бы назвать (заранее имея в виду соответствующий оборот у Хайдеггера) истолкованием греческого *бытия* (des Daseins) у Гегеля<sup>43</sup>.

Итак, речь у Гегеля идет о бытии (мышлении), проходящем — в разных смыслах и планах — через частные *моменты* своего определенного *наличествования*. Можно сказать, что Гегель — на свой лад, т. е. в понимании бытия как бытия-мышления — делает основной темой философии *онтологическое различие*<sup>44</sup>, внутренний конфликт, порождаемый *различием* сущего и бытия сущего (понятия и мыслящего его духа). В определении мысли и Гегель говорит о фундаментальном противоречии между бытием сущего и сущим, которое *есть* этим бытием, т. е. одновременно — и вот-это (без вот-этого, определенного, наличного нет никакого бытия) и не-вот-это (бытие ведь всеобщее). Бытие сущего есть осуществление на деле этого противоречия: сущее, если оно *есть* (существует), есть не это (не только это) *наличное*, а и *бытие*, само бытие, вообще бытие, *снимающее* свою вот-эту моментальную наличность

в бытии. Снимающее, следовательно, и само *различие сущего и бытия* в чистой негативности бытия (всякое Dasein есть *ложное Dasein*). Быть для сущего значит полагать свое бытие как *не то*, в чем оно на данный момент обналичено. Быть значит становиться, переходить в другое, соотноситься с другим, развиваться. Бытие и есть эта чистая продуктивная, исполняющаяся в полноте проживаемых моментов *негативность* существования<sup>45</sup>. В этом смысле бытие есть *дух*, осуществляющий конкретное единство своих моментов. Бытие как этот конкретный, знающий себя во всей своей истории дух есть *действительность* — тождество бытия и наличного бытия, или, собственно, Da-Sein.

Я нарочито изложил здесь гегелевскую *диалектику* в таком онтологическом ключе, чтобы сразу же заметить, где и как с ней может перекликаться и размежевываться онтология Хайдеггера. Разумеется, действительность или сущее бытие есть у Гегеля действительность и бытие мыслящего себя мышления или абсолютного знания. Но мышления, понятого вполне онтологично. Ведь само различие (1) бытия мысли и (2) бытия мыслимых (познаваемых) вещей есть для Гегеля недо-разумение разума, не уразумевшего, что действительность бытия есть сущая мысль, дух.

## 9. Подход М. Хайдеггера

### 9.1. Нематематическое Dasein

Полагаю, приведенный материал до некоторой степени позволяет охватить многомерное поле возможных значений слова Dasein, его, как говорят нынче, виртуальную семантику. Обыденный язык, поэзия и — что особо важно для нас — философия пробудили в нем, связали с ним мощные, разноречивые и противоречивые смысловые тяги. Прежде всего — два существенно *разных* семантических поля: одно связано с сущестительным, образованным от глагола со значением *присутствовать, прибыть, настать*; другое — с переводом латинского *existentia*, обремененного всеми схоластическими отголосками. *Dasein-существование* (почти синонимически близкое к *die Existenz*) в свою очередь имеет очень широкий семанти-



ческий диапазон: оно может означать простое *наличное бытие* вещи, *бытие* Бога или существование-жизнь (das Leben) *человека* (*бытие*)... Это последнее — поначалу в самом деле ведущее для Хайдеггера значение<sup>46</sup> — само отличается многозначительным расхождением смысловых интенций. В частности: (1) смысл предельной индивидуации, индивидуации лирически, интимно проникновенной (*мое бытие*, *все мое бытие*<sup>47</sup>, *мое единственно-одинокое бытие*, даже особое я-бытие *возраста*: детства, юности...) неприметно сливается со смыслом бытия, эпически, как судьба, *вершающегося* с человеком, с людьми («*unseres Dasein*», «*чаша бытия*», «*клад бытия*», «*что ты пытаешь бытие?*»), с народами, даже со всей Европой (в историческом бытии которой, по Хайдеггеру, изживается судьба метафизического *забвения* бытия); (2) смысл *бытия* как целостного, единственного *события* жизни — всегда моей — сплетается со смыслом *бытия* как общечеловеческого жизненного опыта, взятого в его типичных чертах и возможностях (можно говорить, например, о «Dasein повседневности, обыденности»), как положения человека в мире (или в мирах?)<sup>48</sup>; (3) оно — *бытие* — подразумевает некую несказуемость, смысловую неисчерпаемость, тайну, молчание, и вместе с тем глухое переживание жизни складывается в осмысленное бытие как *поэма*, в слове, обращенном к другому как со-участнику, со-общнику, со-ответчику в деле о бытии...

Когда Хайдеггер говорит о Dasein еще не тематически, он обнаруживает в речи эту обыденную многосмысленность. Возьмем для примера его лекции о платоновском «Софисте», читанные им в Марбурге зимним семестром 1924/25 г. Вот несколько фраз, содержащих разные смыслы слова Dasein, которое мы оставим без перевода.

«В „Софисте“ Платон рассматривает человеческое Dasein в одной из его наиболее крайних возможностей, а именно в философской экзистенции» (S. 12)<sup>49</sup>. «Сначала сущее берется совершенно неопределенно, а именно как *сущее мира*, в котором существует Dasein, и как *сущее* самого Daseins. Это сущее раскрыто сначала лишь в некотором известном окружении. Человек живет в своем окружающем мире, который разомкнут лишь в известных границах. Из этой естественной ориентации

в своем мире вырастает для него нечто такое, как наука, которая есть некая разработка существующего (daseiende) мира и собственного Dasein в определенных аспектах» (S. 13). Dasein здесь, хотя и определяется дополнительно как *человеческое*, но и без этого определения именуется, кажется, исключительно человеческое бытие (о котором можно, например, сказать также и «повседневное Dasein», см. S. 16). Но вот, без каких-либо дальнейших уточнений Хайдеггер может сказать: «Прозрачность греческой философии обретена, стало быть, не в так называемой ясности греческого Dasein, как если бы она была дарована грекам во сне» (S. 16). Классицистский оборот, который, видимо, подразумевает тут Хайдеггер, предполагал бы на месте Dasein что-нибудь, вроде «духа» или «мироощущения». (Нынче сказали бы «ментальность»). Субъектом этого *Dasein* оказывается уже не просто *человек*, но некая историческая общность. Речь идет об особом *опыте бытия*, свойственном *народу* или *эпохе*.

Хайдеггер интерпретирует в этих лекциях Аристотеля и Платона. Какие же из греческих понятий он передает словом Dasein? Поначалу Хайдеггер долго занимается разбором тех глав 6-й книги «Никомаховой этики», где Аристотель рассматривает способы «*истинствования*» (αληθευειν), свойственные человеческой душе (ψυχη). Хайдеггер переводит начало 3-й главы (1139b15), где Аристотель перечисляет эти способы истинствования души, так: «Итак, пусть тех способов, которыми человеческое Dasein (η ψυχη) раскрывает сущее в утверждении и отрицании, будет пять...»<sup>50</sup> (S. 21). Хайдеггер переводит здесь словом *Dasein* то греческое слово — *псюхе*, — которое обычно переводится и понимается как *душа*. Впрочем, немного ниже Хайдеггер изменяет акцент. «Душа (die Seele), — формулирует, например, Хайдеггер платоно-аристотелевское понимание *истинствования*, — бытие (das Sein) человека, строго говоря, есть, следовательно, то, что пребывает в истине» (S. 23). Душа, *то есть* бытие человека... Чуть далее Хайдеггер поясняет: «Незакрытость уделяется вещи не поскольку она есть, а поскольку она встречается, поскольку она есть предмет некоего обихода. Поэтому бытие нескрытости есть специфическое проявление des Daseins, которое имеет свое

бытие в душе...» (S. 24–25). Иными словами, *душа* понимается здесь уже не просто как Dasein человека, но как *бытие* этого «*бытия*», бытийное средоточие, благодаря которому, в котором человеческое *бытие* так или иначе встречается с открывающимся ему бытием сущего.

Рассматривая далее *рассудительность* (φρονησις) как один из способов *истинствования*, Аристотель говорит (1140a25): «Рассудительным кажется тот, кто способен принимать верные решения в связи с благом и пользой для него самого, однако не в частностях — например, что [полезно] для здоровья, для крепости тела, — но в целом: какие [вещи являются благами] для хорошей жизни (ποια προσ το ευ ζην ολωσ)»<sup>51</sup>. Последние слова Хайдеггер переводит: «...was zutraglich ist für die rechte Weise des Seins des Daseins als solchen im Ganzen»<sup>52</sup>, — «...что благотворно для правильного бытия человека как такового в целом». (Если же стремиться сохранить *хайдеггеризм*, следовало бы сказать: «...что благотворно для того, чтобы <человеческому> бытию в целом быть правильно.») Здесь, значит, das Sein des Dasein переводит слово το ζην, которое обычно переводят как «жизнь»<sup>53</sup>. Dasein именуется, следовательно, характер существования *человека*, бытие которого сосредоточено в *душе*, который может вести правильную или неправильную *жизнь* (*бытие*).

В общем дальнейший контекст лекций подтверждает этот неопределенный, но улавливаемый смысл. Вот, например, как Хайдеггер пересказывает учение Аристотеля о мудреце (σοφος). «Софос это тот, кто обладает способностью раскрыть то, что раскрыть *трудно*, т. е. то, что для человека в его ближайшем Dasein, для πολλο... <большинства>, раскрыть не легко. То, что может раскрыть софос, не только закрыто, но и раскрыть его трудно, поскольку оно просто так, привычно, без труда не размыкается для повседневного Dasein» (S. 95).

Dasein — характеризует человеческое существование вообще. Оно характеризует это существование как *жизнь*, *действие*, *труд* — как «*праксис*»<sup>54</sup>. Это общая характеристика, но относится к *каждому* человеку в отдельности (даже если один человек ведет себя «как все», это все же определение его собственного Dasein-бытия), т. е. в самом деле именуется

особое, собственно человеческое «практическое» бытие. Слово это, как можно было уже заметить и как мы еще сможем убедиться, буквально дар языка Хайдеггеру (для которого вся «мудрость» человеческого бытия и состоит в том, чтобы дать бытию в его истине быть, присутствовать, da zu sein). Оно будто подсказывает ему мысль самого бытия.

Но всякая подсказка опасна, и семантическая неопределенность, своего рода безличная амбивалентность этого «бытия, целиком присутствующего здесь и сейчас», может сказаться неожиданным образом. Мы уже замечали, сколь естественно, например, выражение *греческое Dasein*, *европейское Dasein*... Осенью 1918 г. Хайдеггер в качестве служащего военной метеостанции отбывает воинскую повинность на Западном фронте, возле Седана. В ноябре он пишет Элизабет Блохманн: «Как в самом деле жизнь вообще сложится после конца, который должен наступить и в котором наше единственное спасение, неясно — безусловно и неколебимо требование, предъявляемое истинно духовному человеку, именно теперь не расслабляться, но со всей решимостью взять на себя руководство народом, чтобы воспитать его в духе правдивости и настоящего уважения к настоящим благам бытия (des Daseins)»<sup>55</sup>. Слово (письма пишут словами, а не терминами) не возражает, оно допускает тот смысл, что *быть* — в смысле: жить, осуществлять себя, обходиться со своим бытием, *вести свое бытие*, осмысленное определенным единым образом (по-настоящему), — может целый народ (*ведомый*, разумеется, духовным *вождем*).

Определяя тему аналитики *Dasein* в § 9 «Бытия и времени», Хайдеггер пишет: «Сущее, анализ которого стоит как задача, это всегда мы сами. Бытие этого сущего *всегда мое*» (БВ, 41). Позже, на полях рукописи замечает, уточняя слова «мы сами»: «всякий раз „я“» (БВ, 440). Лекции, которые Хайдеггер читал во Фрайбурге в 1929/30 г., изданы под общим названием «Основные понятия метафизики». В подзаголовке эти основные понятия перечислены: Мир—Конечность—Одиночество<sup>56</sup>. Именно этот мотив ведет мысль Хайдеггера в эпоху «Бытия и времени»: Dasein, человеческое бытие, способное открыться к миру в целом, к бытию в целом (как таковому), могущее, значит, быть выдвинутым из существования в некое

*ничто*, чтобы иметь возможность отнестись к бытию *в целом* (в законченности, в горизонте *ничто*; равно и к *своему собственному* бытию в законченном целом своей конечности — из ничто смерти), тем же самым движением сосредоточивается в единственности (отдельности, уединенности<sup>57</sup>, одиночестве), своей одинокостью соразмерной единственности бытия как *всегда моего* бытия. «Конечность *существует* только в истинной обращенности к концу. А в этой последней совершается в конечном итоге *уединение* человека до его неповторимого присутствия (*auf sein Dasein*)<sup>58</sup>. Смысл уединения не в том, что человек упорствует в своем тщедушном и маленьком Я... Такое уединение есть, наоборот, то *одиночество*, в котором каждый человек только и достигает близости к существованию всех вещей, к миру...»<sup>59</sup>.

Словом: бытие (мир) — и — человек, один на один. Входя в присутствие бытия (в целом), человек входит в собственное присутствие, в свое уединенное (в качестве этого, единственного) бытие.

Но проходит год, и Хайдеггер в лекциях о Платоне<sup>60</sup> заводит речь о «перевороте всего человеческого бытия (*des Seins*), в начале которого мы стоим»<sup>61</sup>. Речь идет о втором после греков *начале* европейской истории, о втором *выходе* из исторической «пещеры» на просторы исторического бытия. В речи, произнесенной М. Хайдеггером 30 ноября 1933 г. в Тюбингене, он уточняет: ныне, в метафизических глубинах начавшейся революции происходит «полный переворот нашего немецкого бытия (*unseres deutschen Daseins*)»<sup>62</sup>. «Субъектом» Dasein оказывается теперь *немецкий народ в своем государстве*. Он принимает на себя все бремя, риск и решимость экзистирования, собственного присутствия в бытии, истине которого он сам дает место присутствовать.

Что же тогда выпадает на долю индивидуального Dasein, которому *случилось* быть фактически заброшенным сюда (*da*): в этот исторический момент, в этот народ<sup>63</sup>. Разумеется, включиться в общенародное Dasein, участвовать, сотрудничать, служить. «Немецкий студент как рабочий» — так называлась речь Хайдеггера перед студенчеством на празднике имматрикуляции 25 ноября 1933 г. Из этой речи мы узнаем

кое-что новое о Dasein. Оказывается, тот, кто еще не включился в общенародное дело, есть *nicht daseinsfähig* — не способен к бытию (!). Способность к (собственному) бытию обретается только в сотрудничестве, в котором каждый *знает*, почему и для чего он занимает свое место. Только так он укореняется в народном Dasein, причастует народной судьбе. Тот, кто таким образом — знанием и делом — находится в средоточии созидания, обретает полноту *des Daseins* и становится «совладельцем истины народа в его государстве»<sup>64</sup>.

Р. Сафранский, автор фундаментальной биографии М. Хайдеггера, на которую я постоянно здесь опираюсь, по поводу подобных приключений в понимании Dasein справедливо замечает: «Уже по одному только внушению языка Хайдеггера, говоря о *Dasein*, допускает отождествление всего, что есть *Dasein*. Dasein есть *выдвинутость в сущее в целом*, говорит Хайдеггер. Прежде всего, однако, отдельное бытие (Dasein) выдвинуто в мир других присутствующих (*daseiende*) людей.

Но вместо того, чтобы принять во внимание множественное число этого человеческого мира, Хайдеггер уклоняется в коллективное единственное число: народ»<sup>65</sup>.

## 9.2. Вопрос Хайдеггера

...Стоит, пожалуй, оговориться. Мы пока вовсе не касаемся *философии* М. Хайдеггера, не занимаемся ни ее судьбой, ни тем более критикой. Мне в самом деле хотелось бы здесь дать слово самому слову, не рассчитывая свести его разнотолки в некое *собственное, настоящее, сокровенное* слово, а давая ему нести все, что оно готово сказать и что оно способно вместить, если в него вслушивается поэт или мыслитель. Будучи хором возможных смыслов, слово всегда уже как-то мыслит (дает понять, озадачивает, подсказывает, противоречит и сбивает с толку), мысль же со своей стороны всегда *отвечает* на вопросы, *утверждает* и *отрицает*, бормочется словами, цепляется за слова, надеясь на их подсказку, намек, пояснение, внутренне выговаривается, чтобы услышать себя и так узнать, что, собственно, она — мысль — думает. Уже и мои случайные, далекие от полноты заметки по поводу сло-

ва *Dasein* позволяют, думаю, заметить, как *слово* оказывается местом возможного и уже как-то в нем ведущегося разговора, спора. Мы только что могли убедиться, сколь разные — вплоть до противоположных — смыслы могут быть вызваны к жизни в слове *Dasein* (не нарушая его «естественного» звучания) даже одним, причем весьма строгим мыслителем. Мы можем заметить также и те смысловые возможности, которые (пока) остались не расслышанными, не пробужденными. Например, внутренняя *эпохальность* (историчность) человеческого бытия, его своеобразная *двубытийность* или *двумирность*, его *поэтичность* в смысле обращенности своим бытием к другому.

Для философского же разговора особо важным было бы прочтение хайдеггеровского *Dasein* в контексте немецкой философии (Канта и Гегеля, в особенности), где *Dasein* имеет характер *понятия*, т. е. не прикидывается *естественно* значащим словом. Понятие *существования* у Канта и Гегеля — содержательно разные понятия — заставляют определить и хайдеггеровское *Dasein* в смысле понятия, т. е. раскрыть, выявить определенную *логику* в том понимании *существования* (сущего, человеческого существования, бытия), которое является *изначальным* для Хайдеггера. Изначальное понимание изначального, первичного (т. е. философия), кажется, не допускает никакой логики, оно принципиально *феноменологично*, т. е. до-логично, непосредственно, интуитивно, просто внимательно, поскольку внемлет самой простоте... Но ведь это-то, вот только что сказанное — определенное суждение, даже умозаключение («поскольку»). Ведь Гуссерль, например, трудился над некими *Идеями*<sup>66</sup>, призванными *обосновать* феноменологию, мыслимую как универсальное и последнее основание. Значит, философская *интуиция* несет в себе определенную логику, а *простота* первичного, изначального имеет определенную *архитектонику*. Философская *логика* и есть странная логика изначального, первого, невыводимого, дологичного, логика возможных начал<sup>67</sup>.

Первое, простое, начальное для мысли это то, что уже мыслью не является, — *бытие*. Но не упустим из внимания, что это *бытие*, предположенное в качестве бытия *мыслью*, бытие как начало *мысли: идея* бытия. В идее бытия (*определенной* идее) мысль выходит на грань с бытием. Бытие мыс-

лится здесь двояко: оно есть и сама идея («идея», «единое», «энергия», «объективность», «дух»...) и то, что идеей предполагается, то, *о чем* идея складывается. Бытие есть бытие, поскольку оно пред-полагается не только как идея бытия, но и как бытие вне идеи, как не-идейное бытие. Именно в этом последнем качестве бытие всегда уже *вот тут*, в фактично существующем. Но фактически сущее открывается как *присутствие бытия* только *в свете идеи* бытия. Обе стороны тут, стало быть, необходимы. Не доходя до собственных пределов (начал) в идее бытия, мысль останется увязнувшей в сущем, не давая места сущему, мысль останется с бытием идеи.

Эта двусторонность и передается замечательным образом немецким словом Da-Sein: бытие, открывающее себя в присутствии *тут*, и — существующее тут, обнаруживающее свою обращенность к своему (к самому) бытию.

Каждая эпоха европейской философии по-своему определяла это средоточие философского внимания. Например, для греческой, уже — для аристотелевской философии, таким онтологическим средоточием, своего рода Dasein была скорее *фюсис* — осуществляющее свое бытие сущее, — чем собственно человеческое *бытие: психе-душа* или *зоэ-жизнь*. У человека, как и у других существ, есть собственная *фюсис*, но каждая *фюсис* так или иначе есть *самооткровение бытия*. Так понимает дело и Хайдеггер в работе, написанной в 1939 г.: «О существе и понятии φύσις. Аристотель „Физика“ β-1»<sup>68</sup>.

В новоевропейскую эпоху для мысли, определенной идеей научного познания, место «откровения-открытия» бытия занимает *опыт-эксперимент*. Существующее нечто есть здесь одновременно и *предмет* возможного познания (черный ящик, вещь в себе) и воплощение (проявление) действия неких всеобщих законов (идеализированный — объективный — предмет), и *инструмент* познания (как бы *самопознания*). Так и у Канта и у Гегеля понятие Dasein по-разному характеризует формы присутствия самого бытия здесь и сейчас. В *опыте*. В опыте познания у Канта, в опыте самопознания духа (бытия) у Гегеля (в «Феноменологии») <sup>69</sup>. Соответственно, для Канта наличное существование<sup>70</sup> значит существование в качестве предмета

познания, который существует одновременно — и поскольку рассматривается в горизонте познания, т. е. определенной (проблематичной) идеи бытия (объективности), и поскольку мыслится в горизонте бытия вне идеи познания. В «Феноменологии духа» Гегеля понятие мира *сознания* как Dasein — *наличного бытия* — *духа* (мышления-бытия), пожалуй, ближе других к смыслу Dasein как *человеческого бытия* у Хайдеггера. Именно человеческое бытие в его внутренней историчности понимается как сфера раскрытия смысла бытия.

Что же значит Dasein у Хайдеггера, как ставит он свой философский вопрос?

1. Заметим прежде всего, что он ставит его в контексте строго онтологической проблемы в классическом смысле слова, о котором мы только что говорили. И цель свою видит в пересмотре всей классической онтологии на новом, полученном в аналитике Dasein основании.

Хайдеггер обращается к Dasein, намереваясь вспомнить изначальный для философии вопрос о бытии и его смысле, поставить его снова, с самого начала. Это начало вопроса о бытии, его исток — его, этого вопроса, собственное *бытие, присутствие (Da-Sein)* — и кажутся Хайдеггеру до сих пор еще не продуманными.

2. Слово *Dasein* в «Бытии и времени» впервые появляется в § 2 (БВ, с. 7) при рассмотрении формальной структуры онтологического вопроса. Сначала — в обиходном значении, как название человеческого бытия среди другого так или иначе существующего. Но тут же именуемое этим словом сущее — человек — ставится в центр внимания в качестве того сущего, к которому-де и следует обращаться с вопросом о бытии, поскольку отношение к бытию, вопрошание о бытии составляет само существо этого сущего. Это-то сущее, которое «мы спрашивающие всегда суть», и схвачено терминологически словом Dasein.

Основное определение Dasein дано в §4 (SZ, с. 12): «Dasein это сущее, в бытии которого речь (дело) идет о самом этом бытии». «Дело идет...» — «es geht um» — означает: Dasein не просто *есть*, но *отнесено* к своему бытию (значит, также и — *от* своего бытия), не просто *находится* в бытии, но

*обходится* с ним.

Наиболее полно определяющие Dasein моменты приведены в § 9<sup>71</sup>. «Сущее, анализ которого стоит как задача, это всегда мы [marg. всякий раз „я“]. Бытие этого сущего *всегда мое*. В бытии этого сущего последнее само относится к своему бытию [marg. как историческому бытию в мире]. Как сущее этого бытия оно препоручено своему собственному бытию. *Бытие* [marg. Какое? Быть этим вот и в нем вынести бытие вообще] есть то, о чем для самого этого сущего всегда идет дело... <...> „Сущность“ этого сущего лежит в его быт (Zu-sein)» (БВ, с. 41–42).

3. *Отношение* к бытию, *обхождение* с бытием, *несовпадение* с собственным бытием заложены с самого начала в *вопросе, в возможности* вопроса. Формальная структура вопроса (вопроса вообще, и вопроса о бытии в особенности<sup>72</sup>), уже оказывается первым структурным раскрытием самого человеческого бытия. *Бытие* человека (в качестве человека) *есть* вопрос, вопрошание («пытание») о бытии. «Пытание» бытия — допытывание, испытание, попытка, опыт бытия — в этом *начало* бытия человека в качестве человека (своего рода *естествоиспытателя*, если, конечно, *естество* понимать не натуралистически, не как бытие *природы*, а *от «есть»* бытия вообще). «*Мое бытие*» поэтов передает это переживание человеком своего существования как *опыта бытия*, даже — *опыта о бытии*<sup>73</sup>. *Отсюда*, из этого *начала* человеческого бытия только и можно понять смысл бытия всего в человеке: что значит «душа» (или «психика», или «сознание»), «жизнь», «болезнь», «действие», «познание», «речь»... Итак, именно человеческое бытие — *бытие* — мыслится как *место* раскрытия смысла бытия.

4. Но если бытие (Sein) рассматривается в горизонте *человеческого бытия* (Dasein), то это вовсе не значит, что речь пойдет о построении некой *антропологической* онтологии. Человеческое бытие (Dasein) *само* рассматривается и определяется (самоопределяется) в горизонте *самого бытия* (Sein). Поскольку человеческое бытие понимается в горизонте вопроса о бытии, — онто-логия, понимание бытия оказывается не просто сферой специальных философских проблем (метафизики, онтологии), а *бытийным модусом* человеческого бытия. Начало,

исток, возможность онтологического озадачивания находятся в *экзистенциальном* средоточии человеческого бытия, но экзистенциальное средоточие человека находится именно в этой — *онтологической* (а не просто «экзистенциалистской») — озадаченности<sup>74</sup>. Если экзистенциальная аналитика призвана раскрыть бытие в модусе человеческого бытия (что можно было бы понять в духе, некоего экзистенциального трансцендентализма), то это возможно только потому, что сама *модальность* человеческого бытия определяется изначальной *настроенностью* на бытие, *открытостью* к бытию как таковому, бытийной *озадаченностью* бытием. Dasein именуется человеком, поскольку он в своем собственном бытии определяется ничем иным, кроме как пониманием и вопрошанием бытия. «Определяется», понятие экзистенциально, значит: человек в средоточии своего бытия *озабочен* и *озадачен* бытием. Быть в модусе человека — значит быть *местом* (Da) бытия (Sein) — *невместимого*, — быть не в границах *своего* бытия (не внутри своего мира), а на этих границах. Это бытие на границах и имеет в виду определение человеческого бытия как *экзистенции*. Бытие выводит человека из себя.

5. Так das Dasein раскрывается, разворачивается как *герменевтический круг экзистенциально-онтологического анализа*.

Вот тут *слово* — это странное, не имеющее естественных аналогов в других языках, немецкое слово — *Dasein* оказывается удивительно подходящим, в самом деле как бы самоговорящим, говорящим не столько приписываемым ему *значением*, сколько своей внутренней формой. Это *имя* человеческого бытия не подсказывает никакого заранее данного *понятия* о человеке (как например, — *homo sapiens*, или *animal rationale*, или *homo faber*, или *homo ludens*, — как *тело-душа-дух*, или *imago et similitudo Dei*, или *ego cogitans*, или *мышление-воля-чувство*, или *сознание...*), не несет в себе, стало быть, никакой специальной *антропологии*. Оно вообще не определяет человека извне, а намечает положение и условия человеческого бытия как изначальное самоопределяющегося в горизонте бытия, в *смысле* бытия. Это «понятие» человека обещает поэтому впервые дать понять смысл бытия «чувства», «сознания», «тела», «души», «мысли»... Равным образом Dasein не содержит и никакого

заранее взятого учения о бытии: никакая предположенная *идея* бытия не превращает человека в некую *метафизическую* «природу». Мы устраняем всякие заранее предполагаемые *идеи*, натуралистические, метафизические, традиционные и возможные нетрадиционные. Мы возвращаемся к началу всех этих толкований, интерпретаций, предположений, допущений. Возвращаемся к началу начал. И — оказываемся перед *ничем*, перед *ничто*...

6. Слово Dasein не именуется, не определяет ни человека, ни мир, ни бытие, но только источник их возможности, их начинающее отношение, их «еще не». В нем все возможные толкования, понятия и идеи *редуцированы* к их собственному *началу*, к их *возможности*, к их *ничто*... Можно сказать поэтому, что Хайдеггер в самом слове *Dasein* обращает внимание не на какой-то особый (особо ему близкий или нужный) смысл, а на саму его *внутреннюю форму*, причем *пустую* форму, форму смысловой пустоты, — форму, не несущую этимологически-первичный смысл, а лишь задающую условия возможного *наполнения* смыслом. *Dasein* Хайдеггера не человек, не мир, не бытие, не существование, не наличное бытие... Оно знаменует собой последний след феноменологической редукции к началу начал, к началу всего (сущего в целом), которое не *есть* ничто из сущего, есть *ничто*. *Место* это (Da) может вместить *бытие* (Sein), поскольку всегда уже вмещает *ничто* (das Nichts)<sup>75</sup>.

7. Здесь следует, наконец, вспомнить тот смысловой оборот слова *Dasein*, который до сих пор оставался в тени «человеческого *бытия* (= жизни)». Dasein есть существительное от глагола dasein, оно подразумевает выражения со сказуемым ist da: *пришел, настал, имеется налицо, присутствует*. Поезд пришел (ist da) и вот, стоит весь тут на станции. Но человек может *быть там* (da sein), находиться в этом самом поезде, сидеть в вагоне, смотреть на ту же станцию и все же — nicht da sein, *отсутствовать*, «витать отсюда за тридевять земель». *Наличие* здесь и теперь не означает для человека *присутствия* здесь и теперь. (Вот, пожалуй, одно из главных оснований переводить хайдеггеровское Dasein так, как это делает — вопреки, разумеется, более «естественному» и «поэтическому» *бы-*

тие — В. В. Бибихин: *присутствие*<sup>76</sup>). Но *присутствовать* не означает также и просто *войти в курс дел* (скорее уж — *в по-ложение вещей*). Можно принимать активное участие в деле, в разговоре, в дружеской попойке, в ученом собрании и все же — отсутствовать. Можно прожить весьма деятельную жизнь (интересно *провести время*) и все же — отсутствовать. Эта возможность *отсутствовать* (Weg-sein) и *присутствовать* (Da-sein) есть характернейшая черта человеческого бытия (Sein)<sup>77</sup>, отличающая его от других существ.

Что же значит *присутствовать*? По-видимому, это может открыться, только если нам, вовлеченным в жизнь, находящимся в курсе событий, включенным в дела и приключения, открывается наше *отсутствие*. Дело ведь, как мы помним, в бытии *присутствия* (des Daseins) идет о самом (этом) бытии. Вовлеченность в *это* дело (о бытии), участие в *этом* событии — *есть* присутствие (бытие) человека. Человек присутствует, когда он находится в присутствии бытия, когда бытие, само бытие (в целом) *касается, затрагивает* его, само некоторым образом присутствует в нем, *есть* его — человека — состояние, вернее сказать — *событие* с ним. Где же и как же *начинается* это дело о бытии, где нашего бытия касается *само* бытие? Где оно (бытие) с нами *происходит*? Где оно само *ist da*?

Хайдеггер ставит и обсуждает эти вопросы сначала в докладе «Что такое метафизика?», прочитанном 24.7.1929 г. при вступлении в должность профессора философии во Фрайбургском университете, а затем — весьма детально — в лекционном курсе «Основные понятия метафизики», которым он начал здесь свою преподавательскую деятельность. Именно поставленные только что вопросы впервые, собственно, и ведут к основным вопросам и основным понятиям метафизики. Только в этом экзистенциальном *начале* они получают свой истинный смысл. Философия, говорили понимающие дело философы, коренится в *философствовании*. Но сама возможность и исток философствования коренится в некоем экзистенциальном *патосе*, которым до всякого обращения к философии, не зная ни об одном из ее понятий, человек — ведомо или неведомо для себя — всегда уже охвачен. Человек по сути своего бытия *настроен* (как некий инструмент) философски

(метафизически). Эта метафизическая настроенность человеческого бытия сказывается в некоем *настроении*, сопровождающем, как basso ostinato, все мелодии жизни. Определяется это настроение возможностью быть в присутствии бытия *в целом*. А это значит — в присутствии *ничто*.

Хайдеггер описывает разные облики этого настроения, главные же — страх (или ужас) и тоска (скука). Так, набрасывая в докладе «Что такое метафизика?» черты метафизического ужаса, когда *все сущее в целом* ускользает, «проседает», земля уходит из-под ног, и мы повисаем над бездной, Хайдеггер говорит: «Только наше чистое присутствие (Da-sein) в потрясении этого провала, когда ему уже не на что опереться все еще тут (ist noch da)». И чуть ниже: «С ясностью понимания, держащейся на свежести воспоминания, мы вынуждены признать: там, перед чем и по поводу чего нас охватил ужас, не было, „собственно“, ничего. Так оно и есть: само Ничто — как такое — явилось нам (war da — наступило, присутствовало, было тут. — А. А.)»<sup>78</sup>. Так, в этом одном *событии* (состоянии, переживании) *ужаса* (или *тоски* — Langeweile (по внутренней форме немецкого слова — *долгое временение*), — анализу которой посвящена едва ли не треть лекций «Основные понятия метафизики») оказываются *соприсутствующими* само бытие (в целом), само ничто и само «присутствие»-Dasein, которое есть «мы сами». И вместе с тем — все это *одно* — некое *вообще присутствие*. Присутствие, которое, кроме того, не только проступает, но и теряется в *неопределенном* состоянии, в состоянии-настроении-переживании, действительность которого каждый вынужден толковать по-своему, сколь красочно ни описывай его Хайдеггер. В этом-то начальном — и неопределенном — ничто находится в конце концов окончательно начальствующее начало.

8. По мере продумывания экзистенциально-онтологического герменевтического круга, заключенного во внутренней форме Dasein, Хайдеггер, кажется, все более сосредоточивает этот круг в единственную точку. Исходная двуфокусность Dasein — бытие человека как бытие *о* бытии — свертывается в неразличимую двусторонность одного-и-того-же, причем это *одно-и-то-же* присутствия вообще свертывает также и само

различные бытия и ничто. Со-присутствие человеческого бытия, выдвинутого и удерживающегося в *ничто*, с бытием самим по себе, к которому человеческое бытие *отнесено*, стирается в неопределенное *присутствие* вообще, которое понимается теперь как бытие бытия. И на этом *повороте* Хайдеггер может снова опереться на верное слово Dasein.

По-немецки говорят *der Fruhling ist da*, что значит: *весна пришла, весна настала*. По-русски мы могли бы в этом случае сказать просто: «Весна!». Но о чем мы говорим здесь? Одно дело сказать *поезд пришел*, другое — *весна настала*. Где она, что она?<sup>79</sup> Когда *весна настала (ist da)*, все что ни есть, есть «чародейство и диво» весны, есть она сама, но саму весну нельзя ни указать пальцем, ни попросту отправить в поэтическое воображение.

Слово *есть*, говорит однажды Хайдеггер, может — в зависимости от характера суждений, связкой в которых оно служит, — значить очень разное: *происходит из, находится, принадлежит, значит, состоит* и т. д. Но вот мы читаем строку Гете: „*Über allen Gipfeln / ist Ruh*“. «Мы никак не пытаемся прояснить это „*ist*“, — замечает Хайдеггер, — не потому, что понимание оказалось бы слишком сложным и слишком трудным и совершенно безнадежным, но потому, что „*есть*“ сказано здесь так просто, *еще* проще, чем всякое другое расхожее „*есть*“... <...> В стихотворении звучит простота какого-то редкостного богатства»<sup>80</sup>. Тем не менее Хайдеггер в других местах пытается пояснить подобное «*ist*» такими словами, как *anweest — присутствует* или *waltet — царит*. Так, вспоминая привычное для русского языка выражение «в лесу *царит* тишина», мы и эту строчку Гете могли бы перевести — «над горными вершинами *царит* тишина»<sup>81</sup>.

Скажем теперь *das Sein ist da*. Скажем — в том же смысле, что и о весне, — «Бытие!». «Бытие настало, стало настоящим». «Бытие царит в мире!»

Смысл Dasein, который был связан с «нами, вопрошающими», исчезает в свете этого бытия, в величии этого царствования. Хайдеггер опирается теперь на иное слово — *Ereignis*.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> «Поэтому *фундаментальную онтологию*, из которой могут возникать все другие, надо искать в *экзистенциальной аналитике присутствия*» (БВ, с. 13).

<sup>2</sup> Нельзя не заметить значимый параллелизм *экзистенциальной аналитики des Daseins* как условия возможности (фундамент) онтологии с *трансцендентальной аналитикой* «чистого разума» как *критических пролегомен* ко всякой возможной метафизике в замысле И. Канта.

<sup>3</sup> «...Философ берет на себя ответственность не только за то, что он впервые начинает все мышление человечества, пробегая, так сказать „обратно“ путь до первого человека и начиная „мыслить впервые“, философ берет на себя ответственность за самое *речение* — за речь, за язык, он всегда стремится обнаружить переход от обычных фразеологизмов к внутренней речи, к речи на грани молчания („дальше — тишина“) и вместе с тем к речи, предельно осмысленной... Философ не только мыслит заново, но и *речь*, *начинает впервые*». — Библер В. С. На гранях логики культуры. М. 1997. С. 72.

<sup>4</sup> Необходимо сразу же заметить, что фундаментальное философское понятие, понятие-начало, — сколь бы законченно-терминологический вид оно ни приобретало в некоей *системе* понятий, — остается философским в той мере, в какой оно *мыслится* в качестве начала, т. е. рассматривается со стороны его возможного обоснования, полагания, предположения, выявления, — со стороны его *начинания быть началом*. Это и есть сфера онто-логики, или сфера глубинных взаимосвязей мысли, слова и бытия, со времен Гераклита и Парменида средоточие философии. Философия Хайдеггера своими путями последовательно входила в это средоточие.

<sup>5</sup> Она поэтому должна быть близка поэтике и философии русского символизма. См., например, раздел «Мысль и язык» в работе П. А. Флоренского «У водоразделов мысли». См.: *Флоренский П. А. Сочинения*. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 109–340.

<sup>6</sup> Этот подход глубже всего развит в философской поэтике М. М. Бахтина, который, впрочем, как раз философско-логическое и поэтическое слово слышит как исключительно монологическое. Собственно в философии диалогическая природа слова, понятия, мысли глубоко и последовательно продумана в трудах В. С. Библиера. Диалогической онто-логике В. С. Библиера и я пытаюсь следовать.

<sup>7</sup> См. «Письмо о гуманизме». *Хайдеггер М.* Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. С. 192. (Пер. В. В. Бибихина).



<sup>8</sup> Мы прочитаем у Гегеля: „...Die Sprache das *Dasein* des Geistes als unmittelbaren Selbsts ist...“ *Hegel G. Werke 3. Phänomenologie des Geistes. Suhrkamp. Frankfurt am Main. 1970. S. 490.* («...Язык есть *наличное бытие* духа как непосредственной самости». Пер. Г. Г. Шпет; цит. по изд. *Гегель Г. Сочинения. Т. IV. Феноменология духа. М., 1959. С. 358.*) Однако Гегель здесь подчеркивает совершенно иной, едва ли не противоположный аспект: язык как *Dasein* духа (а мыслящий дух для Гегеля и есть *бытие*). Действующее, поступающее сознание, при-знаваясь (скажем, исповедуясь) *другому*, морально *судящему* сознанию, признает это судящее сознание равным себе, своим другим, предлагая и абстрактно судящему сознанию признать себя. «...Оно <поступающее сознание>, — продолжает Гегель, — ожидает, следовательно, что другое [сознание] внесет свою долю <das Seinige> в это наличное бытие». Язык как *Dasein* духа мыслится Гегелем как *общий* дом, лучше сказать, как место возможного *общения* «духов», не узнающих друг друга, сознающих себя принципиально разными, как место сообщения им («духам») их общего духовного бытия (в данном случае — нравственного, в котором преодолена абстрактная проти-воположность «действующего» и «морально судящего» сознаний), т. е. — как место сообщения духом себе своего собственного бытия. (О категории *Dasein* у Гегеля см. ниже, разд. 8.2.) Во всяком случае, мне представляется важнейшим с самого начала не упускать из философского внимания конститутивную (и онтологически значимую) *двумерность* языка, а именно: язык допускает бытию быть (присутствовать, иметь место) только *так*, — в *Dasein* языка, *своего* языка — и — язык позволяет со-общить *свое* *Dasein* *другому*, что равным образом входит в условия возможности присутствия бытия. См. ниже, раздел «Бытие как поэма».

<sup>9</sup> В смысле Anwesenheit, Zugesein — *присутствовать, быть (находиться) при чем-то* — отмечено с XIII в., стало обычным с XVII века. Как перевод латинского Existenz (*существование*) — с начала XVIII века, со временем приближаясь в употреблении к слову das Leben — *жизнь*. См. Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Akademie-Verlag. Berlin. 1989.

<sup>10</sup> *Heidegger M. Unterwegs zur Sprache. Tübingen. Neske. 1971. S. 87.* См. рус. пер. В. В. Бибихина: *Хайдеггер М. Время и бытие. С. 274.*

<sup>11</sup> Там же. С. 275.

<sup>12</sup> *Павловский И. Я. Немецко-русский словарь. 4-е изд. Riga. Leipzig. 1911. Deutsch-Russisches Wörterbuch/ In Enderfassung erarbeitet von einem Autorenkollektiv unter der Leitung von Ronald Lotzsch. Bd. 1—3. Akademie-Verlag. Berlin, 1987. Немецко-русский фразеологический словарь / Сост. Л. Э. Бинович и Н. Н. Гришин. М.: Русский язык,*

1987.

<sup>13</sup> Как в одном фрагменте Гераклита (34 DK): «Те, кто слышали, но не поняли, глухим подобны: „присутствуя, отсутствуют“, — говорит о них пословица». (Пер. А. В. Лебедева. — Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. С. 190. Фр. 2.)

<sup>14</sup> С этим понятием непосредственно связан хайдеггеровский *экзистенциал* «бытие-в-мире».

<sup>15</sup> См., например, *Dilthey W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. — Gesammelte Schriften. Bd. VII. Stuttgart—Göttingen, 1973. S. 131—134.*

<sup>16</sup> Здесь-то и обнаруживается основная трудность не просто Дильтея, но самого замысла *наук о духе* или о *культуре*, или гуманитарных наук (тот же подвох оказался роковым и, например, для О. Шпенглера). Противоречие здесь между «предметом» (духовная культура) и «методом» (наука).

<sup>17</sup> Там же. С. 132.

<sup>18</sup> См. статью О. Мандельштама «О собеседнике».

<sup>19</sup> *Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. Neske. Pfullingen. Т. II. S. 61—78.*

<sup>20</sup> См. рус. пер. А. В. Михайлова в изд.: *Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. С. 243—257.*

<sup>21</sup> *Eduard Morike's sämtliche Werke in vier Bände. Adolf Willdorf. Stuttgart—Berlin.*

<sup>22</sup> Подстрочный перевод. «На каждом повороте твоего жизненного пути, / Даже когда он расширяется и предвещает счастье, / И ты теряешь что-то, чтобы обрести большее, / — Внезапно ты застываешь смущенный, / Приковав задумчивый взор к прошедшему. / Грусть прислоняется к твоим плечам / И вновь и вновь говорит твоей душе, / Как все было любимо, а теперь / С этим навсегда покончено! — навсегда. / Да, милое дитя, и пусть не укроется от тебя: / То счастье юности, которое ожидает тебя, / измерится не более, чем девичьим локотком. / Такой уж порядок нашей жизни / Положен Богом; он никогда не утратит того, / Кто однажды верно постиг духом, / Что значит наше бытие. Ты радуешься, / испытывая радость; затем приходят другие радости, / Сопровождающие серьезность; так пусть эта серьезность / Станет ядром и средоточием твоего счастья».

<sup>23</sup> Слово, которое само собой здесь напрашивается, — *сознание*. Разумеется, мы помним, что за *Dasein* Хайдеггера кроется *Bewußtsein* Гуссерля. Имея в виду прямое отношение *Dasein* (бытия-присутствия) к онтологии, уместно, пожалуй, напомнить здесь определение сознания у М. М. Бахтина: сознание как *свидетель и судьба*, под

отстраненным взглядом которого все облекается формой бытия. В одной из записей, относящихся к 1970–1971 гг., М. М. Бахтин говорит о сознании: «Свидетель и судия. С появлением сознания в мире... мир (бытие) радикально меняется. Камень остается каменным, солнце — солнечным, но событие бытия в его целом (незавершенное) становится совершенно другим, потому что на сцену земного бытия впервые выходит новое и главное действующее лицо события — свидетель и судия. И солнце, оставаясь физически тем же самым, стало другим, потому что стало осознаваться свидетелем и судиею. Оно перестало просто быть, а стало быть в себе и для себя (эти категории появились здесь впервые) и для другого, потому что оно отразилось в сознании другого (свидетеля и судии): этим оно в корне изменилось...» Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 341.

<sup>24</sup> Kant I. Vorlesungen über Enzyklopadie und Logik. Bd. I. Vorlesungen über philosophische Enzyklopadie. Akademie-Verlag, Berlin, 1961. S. 33-34.

<sup>25</sup> Следует все же заметить, что никакая усредненная *метафизика* не может стереть фундаментальных различий в философском смысле этих определяющих для онтологии понятий. Так своеобразные апории бытия, сказывающиеся в столкновении *первой* и *второй* сущности у Аристотеля, совершенно иначе осмысляются в схоластическом противопоставлении *essentia* и *existentia*. В свою очередь, оппозиция *сущность—существование* в метафизике XVII века — метафизике научного разума — имеет свой смысл. Закон определяет возможности существования, а само существование *фактов* или *явлений* требует указания частных (случайных) обстоятельств. Существующей необходимо (по природе) будет, собственно, только *субстанция*, т. е. мир, понятый как целокупность законов и обстоятельств.

<sup>26</sup> См. Кант И. Критика чистого разума. § 9. О логической функции рассудка в суждениях.

<sup>27</sup> См. Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 171.

<sup>28</sup> Занимая определенное место в архитектонике чистого разума, способность суждения странным образом оказывается, как мы знаем, предметом специального анализа в особой — третьей — «Критике».

<sup>29</sup> Кант, например, стремясь усмотреть момент существования (осуществления) в самой идее философии, говорит об определяющей *бытии* философии способности *философствовать*. Этот неуловимый признак *искусства* философии и есть то, что позволяет чуткому к самому тону философствующей мысли уму распознать истинного (сущего) философа и отстранить от дела множество знатоков, систематиков, а главное — идеологов. На мой слух, именно верностью

философствующего тона — прежде всего — отличается мысль М. Хайдеггера. Суждения, к которым он приходит в систематической разработке исходных мыслей, — дело совершенно другое.

<sup>30</sup> И феноменология (в идее «региональной онтологии»), и поначалу М. Хайдеггер остаются в пределах онтологической проблематики, заданной идеей предмета как предмета возможной *науки* (позитивного исследования). Так, поясняя онтологический приоритет вопроса о бытии, Хайдеггер в «Бытии и времени» (§ 3) указывает на «кризис оснований», поставивший под вопрос основные *предметности* или определения «объектных областей» соответствующих наук. Способностью испытать подобный кризис, т. е. способностью поставить свой предмет в горизонте онтологической проблемы (что значит *быть* математическим, языком, историей?), Хайдеггер даже измеряет уровень науки.

<sup>31</sup> Этим путем движется В. С. Библер, учеником и последователем которого и является автор статьи.

<sup>32</sup> Место мышления занимает *сознание*, сознание, жизнь сознания, усмотрение (как у Гуссерля) или *внимание* (как у Хайдеггера). В более примитивных вариантах вместо мышления говорится о домыслительных или сверхмыслительных постижениях.

<sup>33</sup> Гегель Г. Система наук. Часть первая. Феноменология духа. Цит по изд.: Гегель Г. Сочинения. Т. IV. М., 1959. С. 9.

<sup>34</sup> Не случайно в работе с Гегелем Хайдеггер сосредоточил внимание прежде всего на «Феноменологии духа». См. лекции 1930/31 г. „Hegels Phenomenologie des Geistes“ (*Heidegger M. Gesamtausgabe. II. Abt. Bd. 32. V. Klostermsn. Frankfurt am Main. 1988*) и 1942 г. «Erläuterung der „Einleitung“ zu Hegels „Phenomenologie des Geistes“» (GA. Abt. III. Bd. 68. 1993). Результатом этих лекций, а также семинаров и докладов на ту же тему в 1942/43г. стала работа «Гегелевское понятие опыта», опубликованная в кн.: *Heidegger M. Holzwege. V. Klostermann. Frankfurt am Main, 1963. S. 105—192.*

<sup>35</sup> Подготавливая почву к дальнейшему разговору с Хайдеггером, можно было бы сказать: в бытии *сознания* дело идет о самом этом бытии (т. е. о мышлении, имеющем место (da-seiende) в качестве этого сознания). *Опыт сознания* — сюжет «Феноменологии» — и есть это *дело о бытии*.

<sup>36</sup> Гегель Г. Феноменология духа. С. 30.

<sup>37</sup> Я умышленно повернул этот пример так, чтобы заметить: даже в трактовке Гегеля видно, что бытие напряжено *двумя* противоборствующими устремлениями, а именно: быть — значит самоопределяться, определять себя в особом *качестве* — и быть — значит *снимать* это определение именно как *особое* (т. е. обособленное,

абстрактное). И это-то напряжение содержит гегелевское Dasein.

<sup>38</sup> Эта сфера истолковывалась натурфилософски.

<sup>39</sup> Гегель Г. Феноменология духа. С. 15.

<sup>40</sup> У философии жизни есть родственные связи с гегельянством.

<sup>41</sup> Гегель Г. Наука логики. Цит. по изд.: Гегель Г. Сочинения. Т. V. С. 101–102.

<sup>42</sup> Гегель Г. Феноменология духа. С. 30.

<sup>43</sup> Только теперь мы можем быть готовы к тому, скажем, чтобы несколько по-иному, чем Хайдеггер, продумать тему «Гегель и греки». Рус. пер. одноименной работы Хайдеггера см. в изд.: Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 384–390.

<sup>44</sup> См. Heidegger M. Identitat und Differenz. G. Neske. Pfullingen. 1957.

<sup>45</sup> См. об этой *негативности* лекции Хайдеггера 1938/39, 1941 годов: Hegel. I. Die Negativitat. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativitat. См.: Heidegger M. GA. III. Abt. Bd. 68. 1983.

<sup>46</sup> Вспомним верную характеристику Т. В. Васильевой, см. с. 12.

<sup>47</sup> Так, Н. Гумилев в стихотворении «Завещание», как бы провидя собственный погребальный костер, говорит: «...Снова вспыхнет мое бытие...». Вспомним также приведенное выше стихотворение Е. Баратынского.

<sup>48</sup> Ср. Тютчевское: «О вещая душа моя!  
О сердце, полное тревоги!  
О как ты бьешься на пороге  
Как бы двойного бытия!  
Так! Ты жилица двух миров...»

Или у А. Фета: «Два мира властвуют от века,  
Два равноправных бытия:  
Один объемлет человека,  
Другой — душа и мысль моя».

<sup>49</sup> Heidegger M. GA. Abt. II. Bd. 19. Platon: Sophist. F. a. M., 1992. Страницы цитируемых мест приводятся в тексте.

<sup>50</sup> Ср. рус. пер. этого места Н. В. Брагинской: «Допустим, что душа достигает истины, утверждая и отрицая благодаря [пяти]...» См. изд.: Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 174.

<sup>51</sup> Пер. Н. В. Брагинской. Цит. изд. С. 176.

<sup>52</sup> Heidegger M. Op. cit. S. 49.

<sup>53</sup> См., например: «...zum guten und glucklichen Leben“ (Aristoteles. Werke. Bd. 6. Nikomachische Ethik. Ubers. von F. Dirlmeier. Akademie-Verlag. Berlin. 1956. S. 126); «...to the good life in general» (Aristotle. The

Nikomachean Ethics. With an engl. transl. by H. Rackham. Loeb classical library. Cambridge (Mass.). London. 1975. P. 337.

<sup>54</sup> Так, например, Хайдеггер, окончательно решив посвятить свою жизнь философии, пишет своему однокашнику по колледжу, что он чувствует в себе призвание философа и на этом поприще надеется «оправдать свое бытие и деятельность (Dasein und Wirken) перед Богом». Цит. по кн.: Safranski R. Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. C. Hanser Verlag. Munchen; Wien, 1994. S. 133.

<sup>55</sup> Там же. S. 110.

<sup>56</sup> Heidegger M. GA. Abt. II. Bd. 29/30. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit. F. a. M., 1983.

<sup>57</sup> В начале лекций Хайдеггер говорит о Vereinzelnung — отъединенности, уединении, — в которых человек только и достигает настоящей близости к миру в целом.

<sup>58</sup> Столь определенный контекст вполне позволяет здесь переводчику передать неопределенное Dasein точным определением: «неповторимое присутствие». Смысл *присутствия* здесь заостряется до предельной индивидуации: собственно, только в таком (философствующем) *сосредоточении* на мире (на бытии) «я сам» впервые оказываюсь *присутствующим* (существующим, имеющим место).

<sup>59</sup> Пер. В. В. Бибихина. См.: Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 331.

<sup>60</sup> Они опубликованы под названием «О сути истины». Heidegger M. GA. Abt. II. Bd. 34. См. также его работу «Учение Платона об истине» (В пер. В. В. Бибихина: Хайдеггер М. Время и бытие. С. 345–360).

<sup>61</sup> GA. Bd. 34. S. 324.

<sup>62</sup> Цит. по кн. Safranski R. Ein Meister aus Deutschland. S. 274.

<sup>63</sup> Примерно в тот же *исторический* момент, заброшенный в другой, правда, народ, поэт вздохнул:

«О Бедный homo sapiens,  
Существование — гнет,  
Былые годы за пояс  
Один такой заткнет...» (Б. Пастернак)

<sup>64</sup> См. Safranski R. Op. cit. S. 304–305. Вся эта риторика, разумеется, без труда переводится на русский язык. Соответствующие клише — что на русском, что на советском языке — давным-давно готовы.

<sup>65</sup> Safranski R. Op. cit. S. 310.

<sup>66</sup> Его основополагающий труд назывался, напомним, — „Ideen zu einer reinen Phanomenologie...“

<sup>67</sup> «...Собственно философская проблематика... сводится к тому, что можно назвать *философской логикой*, т. е. к логическому (?) обоснованию неделимых *начал мышления* (они же — *начала бытия*, обосновываемые мыслью)». — Библер В. С. На гранях логики культуры. С. 81.

<sup>68</sup> См. Heidegger M. Wegmarken. V. Klostermann, Frankfurt am Main. 1967. S. 309–372. См. рус. пер. Т. В. Васильевой: *Хайдеггер М. О существе и понятии φυσις*. Аристотель. «Физика» β-1. М.: Медуум, 1995.

<sup>69</sup> В «Логике» Dasein — это категория простой определенности бытия. Но каждая категория может быть понята как определенное Dasein духа, а *диалектика мысли* — как *опыт* мысли над самой собой и о самой себе.

<sup>70</sup> Перевод Dasein как *наличное бытие* не следует здесь понимать в смысле Vorhandensein, которое Хайдеггер противопоставляет Zuhandensein — *сподручное бытие*.

<sup>71</sup> Привожу текст вместе с маргиналиями Хайдеггера.

<sup>72</sup> В докладе «Что такое метафизика?» (1929 г.) Хайдеггер покажет, что только то обстоятельство, что для человека может быть поставлено под вопрос само бытие, есть основание возможности вопроса вообще, ситуации вопрошания вообще.

<sup>73</sup> Это «поэтическое» бытие в качестве *опыта бытия* («естественвоиспытания») занимает место, которое занимало *ego cogitans*. Вместе с этим ego вытесняется и архитектурная определенность мышления в качестве научного *познания* (со всем его инструментарием). Вместо этого является некое *понимание*, в котором архитектоника мысли полностью редуцирована. Своеобразная *месть* вымещенного со своего места ego состоит в том, что это *понимание* понимается как особого рода *познание*, — интуитивное, поэтическое, мистическое, — словом, *жизненное*, но... познание.

<sup>74</sup> Здесь, впрочем, далеко не все столь ясно и определено. Ради-кальная *экзистенциализация* онтологии у Хайдеггера, сосредоточенность на экзистенциальном *начале* смещают все же *аналитику Dasein* в сторону своего рода экзистенц-философии. Хайдеггер сам, кажется, чувствует это и замечает на полях приведенных нами первых определений: «Но бытие здесь не только бытие человека (экзистенция). Это станет ясно из последующего. Бытие-в-мире включает в себя отношение экзистенции к бытию в целом: понятность бытия» (БВ, 439). Заметим, тем не менее, что отношение к бытию в целом характеризуется и здесь скорее как *понятность*, т. е. в тождестве с бытием понимающего, но не как *озадаченность*, не как *вопрос о бытии*.

<sup>75</sup> «Удерживаемость <человеческого> бытия в ничто, — говорит Хайдеггер в докладе «Что такое метафизика?», — ...делает человека

местодержателем (Platzhalter) ничто». См. Heidegger M. Wegmarken. S. 15.

<sup>76</sup> В близком смысле Хайдеггер использует и слова An-wesen и Ab-wesen, от которых образует существительное Wesen, опять-таки как отглагольное, т. е. не в обиходном смысле *существо*, а в смысле, который передается по-русски не более искусственным словом *существование* или даже *существо*.

<sup>77</sup> См. Heidegger M. GA. Bd. 29/30. S. 96.

<sup>78</sup> Пер. В. Бибихина. См. *Хайдеггер М. Время и бытие*. С. 21. Ср. Heidegger M. Wegmarken. S. 9, 10.

<sup>79</sup> Вспомним строки Б. Пастернака из стихотворения «Опять весна»:

Это она, это она,  
Это ее чародейство и диво,  
Это ее телогрейка за ивой,  
Плечи, косынка, стан и спина...

<sup>80</sup> Пер. В. В. Бибихина. *Хайдеггер М. Время и бытие*. С. 172.

<sup>81</sup> Ср. пер. И. Анненского:

Над высью горной  
Тишь...