

А. Г. Погоняйло

ОПЫТ СЕБЯ, ВРЕМЯ, ИСТОРИЯ

Тема статьи — гегелевское снятие в свете хайдеггеровской онтологической дифференции. Автор задается вопросом, снимает или не снимает Гегеля Хайдеггер своей «деструкцией метафизики», и если да, то в каком особенном смысле. Разработка темы и вопроса носит сугубо предварительный характер.

Снятие рассматривается как концептуализация традиционной «заботы о себе» (диалектической пайдеи). Гегелевский историзм трактуется как обоснование необратимости исторического времени и понимания истории не только как цепи событий, происходящих во времени, но и как целостного и завершенного события самого времени. Это дает автору возможность сопоставить гегелевское снятие с хайдеггеровским «шагом назад», который позволяет «помыслить непомысленное» в наследии мыслителей прошлого и описать всю традиционную метафизику как «онтологизированную» логику определения. Библиогр. 5 назв.

Ключевые слова: история, историзм, снятие, опыт себя, пайдеия, преодоление, истина, различие, сущность, онтический, онтологический, время, понятие, событие.

A. G. Pogoniailo

EXPERIENCE OF ONESELF, TIME, HISTORY

The topic of this article is the Hegelian concept of “removal” in the light of Heidegger’s ontological Differ. The author asks if Heidegger removed Hegel by his “destruction of metaphysics” and if so, in what special sense? Development of both topic and issue is purely provisional. “Removal” is regarded as the traditional conceptualization of “caring for oneself” (dialectical paideia). Hegelian historicism is interpreted as a justification for the irreversibility of historical time. History is understood not only as a sequence of events occurring during the time but as a holistic and complete event of the Time itself. This gives the author an opportunity to compare the Hegelian “removal” with Heidegger’s “step backward”. This concept of “step backward” allows Heidegger to “think unthinkable” in the legacy of past thinkers and describes all the traditional metaphysics as “ontologized” logic of definition. Refs 5.

Keywords: History, historicism, removal, experience of yourself, paideia, overcoming, truth, difference, essence, ontic, ontological, time, concept, event.

14 октября 1806 г. пушечная пальба под Йеной (среди прочего) определенным образом завершила историю, и Гегель с полным на то основанием увидел в Наполеоне, совершавшем на следующий день после битвы инспекционную поездку по городу, неоплатоническую душу мира (принцип целостности мироздания), гарцующую на белом коне. Обернись он на эти события из нашего времени, они сложились бы для него в какую-то иную целостность.

Так или иначе, история — всегда целостное Событие, и целостна она именно как наша оглядка на себя самих, на собственное прошлое. Только оглядка на пройденный путь дает какое-то понимание происшедшего и тем самым отправляет в прошлое то, чему там и место; без нее прошлое преследует живых, как вылезавший из гроба мертвец (например, наше родное советское прошлое в звуках нынешнего гимна). Эта же оглядка делает нас самими собой, *настоящими* (по Гегелю — «дей-

Погоняйло Александр Григорьевич — доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9; apogoniailo@gmail.com

Pogoniailo Aleksandr G. — Doctor of Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; apogoniailo@gmail.com

ствительными», или «разумными»), живущими в настоящем времени современниками себя и своих современников. Придя в себя настоящих, мы уже не можем вернуться в наше прошлое состояние, — мы его *опосредовали* самими собой, а это единственная гарантия того, что, может быть, мы не будем наступать на те же грабли. Это и есть гегелевское *снятие*, рождающее *необратимое время истории*. Гегель сделал основанием онтологии «образовательную», или «культурную» (пайдейя), парадигму снятия («все конечное таково, что оно само себя снимает»), т. е. помыслил бытие как целостное Событие (идея *бесконечного* снятия обесмысливает саму идею снятия), и в итоге получил систему абсолютного знания, органичной составной частью которой стала *история* человечества (объективный дух) как история прихода духа в себя.

Важно понять, что сама *история* в этой системе абсолютного знания *действительна как снятая*, и в этом смысле она — целостная и завершенная (что вовсе не означает — оконченная) история.

Гегель на сей счет выражается однозначно: «Ничтожное и исчезающее составляет лишь поверхность мира, а не его подлинную сущность. Подлинную сущность мира составляет в себе и для себя сущее понятие, и мир, таким образом, сам есть идея. Неудовлетворенное стремление исчезает, когда мы познаем, что конечная цель мира столь же осуществлена, сколь и вечно осуществляется. Это вообще позиция зрелого мужа (пайдейя. — А. П.), между тем как юношество полагает, что мир весь лежит во зле и нужно прежде всего сделать из него совершенно другой мир. Религиозное сознание, напротив, рассматривает мир как управляемый божественным промыслом и, следовательно, как соответствующий тому, чем он *должен* быть. Но это соответствие бытия и долженствования не есть, однако, нечто застывшее и неподвижное, ибо благо, конечная цель мира, есть лишь постольку, поскольку оно постоянно порождает само себя, и между духовным и природным миром существует, кроме того, еще и то различие, что последний постоянно лишь возвращается в самое себя, между тем как в первом, безусловно, имеет место также прогресс» [1, с. 418].

Подлинную сущность мира составляет в себе и для себя сущее понятие. Мир есть идея. Чтобы понять Гегеля, надо постараться забыть об оппозиции материализм/идеализм. «Сущность» традиционно — *субстанция*. Слова «понятие», «идея» так или иначе соотносятся с рефлексией, *мышлением*. Мышление в Новое время, а равно и сейчас, расхожим образом понимается как деятельность мыслящего субъекта, который, кроме того что мыслит, еще спит, ест, ходит на работу и т. д. В мышлении своем он представляет себе всё то, что есть или происходит на самом деле, представляет правильно или неправильно. Его представления укоренены в восприятиях, в широком смысле они могут быть названы *созерцаниями*; тогда *мышление* может быть понято как *умственная работа* с ними, работа по выработке представлений, более или менее адекватных реальности, или объективных.

Такое расхожее представление о *сознании* и *действительности* — совершенно правильное. Для Гегеля оно — исходный пункт.

Мыслим *мы*, каждый раз это *я*, некое *мыслящее существо*, и этот мыслящий *я*, собственно, *мыслит* тогда, когда пытается за случайным и неважным усмотреть существенное в вещах. И поразительно, что у него это, хотя и не всегда, получается. Значит, истина каким-то образом бывает нам доступна? Как это возможно?

Это невозможно, если мышление мыслить исключительно как выработку представлений мыслящим субъектом. Потому что представление — это всегда представление о *чем-то*, что лежит вне представления, подлежит ему как его субстрат, и у нас нет позиции, чтобы сравнить наше представление с этим под-лежащим с целью выяснения степени адекватности первого. Существует, правда, критерий практической проверки, но он годится лишь для узко научного (в значении позитивной науки) применения.

Согласно Гегелю, мыслю также всегда я, никто кроме меня (всякого другого я) мыслить не может; но когда я мыслю или кто-то другой мыслит, мое или его мышление осуществляет (существует как, осуществляется как) деятельность всеобщего. *Мое мышление есть деятельность всеобщего*. Только поэтому Гегель может утверждать, что «истинная природа вещей обнаруживается в размышлении в той мере, в какой оно — мышление — есть *моя* деятельность. И в той мере, в какой оно — мышление — является *моей* деятельностью, истинная природа вещей есть не что иное, как *произведение* (*Erzeugnis*, также: изделие, результат. — А. П.) *моего* духа как мыслящего субъекта, она производится моей “простой всеобщностью”, или, иными словами, *моей свободой*»¹.

Мыслю я, и моим мышлением производится истина вещей (самих по себе) — при том, однако, условии, что я не привношу в свои мысли ничего от себя.

Обратимся к последним параграфам «Малой логики». Под занавес вновь перечисляются *моменты спекулятивного*, но теперь уже «с точки зрения» абсолютной идеи. Начало — *бытие*, или *непосредственное*, по той простой причине, что оно — начало (начало немислимо как опосредованное чем-то). В примечании поясняется, что «начало в смысле непосредственного бытия заимствуется из созерцания и восприятия» [1, с. 421]. Иначе говоря, из *опыта восприятия и сознания*. По Гегелю, это область субъективного духа, где субъекту восприятия противостоит его объект — предмет восприятия. Всё ранее сказанное Гегелем по поводу предметного восприятия убеждает в том, что непосредственность восприятия на самом деле опосредована множеством обуславливающих его мыслительных операций, которые мы и продельваем, воспринимая что-либо, в том числе и самих себя, когда говорим «я». Но эти операции производятся *нами* «за спиной сознания» — *в нас работает мышление как деятельность всеобщего*: мы все суть я, мы все воспринимаем «здесь» и «теперь», т. е. во *всеобщем* «месте» всякого восприятия, и т. д. Кажущаяся конкретность конкретных определений (я, тут, эта вот вещь...) расплывается в абстрактной всеобщности: я — это всякий я, тут — это «тут» всякого восприятия, «эта вещь» — всякая вещь. Непосредственное начало (восприятие) *отрицает себя* в качестве непосредственного: как *все конечное оно само себя снимает*, и в результате этого процесса — процесса истины — мы имеем не абстрактную всеобщность, а конкретность понятия.

Иными словами, *определения, даваемые нами*, в конечном счете суть, по Гегелю, *самоопределения вещей*, в *наших определениях они сами себя определяют*, а будь это не так, наука вообще была бы невозможна и никакое познание не имело бы смысла

¹ См. курсивы Гегеля: «Indem im Nachdenken ebensoehr die wahrhafte Natur zum Vorschein kommt, als dies Denken *meine* Taetigkeit ist, so ist jene ebensoehr das *Erzeugnis meines* Geistes, und zwar als denkendes Subjekts, *Meiner* nach *meiner* einfachen Allgemeinheit, als des schlechthin *bei sich seienden* Ichs, — oder *meiner Freiheit*» [2].

познания. Это самоопределение вещей и есть мышление как деятельность всеобщего, осуществляющаяся в нашем мышлении и нашей сознательной деятельности и посредством нашего мышления и нашей деятельности. И когда теперь, в конце науки логики, мы оглядываемся назад, мы видим весь ее путь в целом как систему последовательных шагов самоопределения сущего в тотальности понятия, мы смотрим на этот путь «со стороны» спекулятивной идеи, в которой само начало полагает себя «как абсолютная отрицательность», и выражается это в том, что «движение понятия производит перводеление (по-немецки одно выделенное курсивом слово, личная форма глагола: *urteilt*. — А. П.) и полагает себя как отрицание самого себя» [1, с. 421].

Все вещи мира суть продукты этого перводеления и в этом смысле — суждения (*Urteile*).

Таким образом, абсолютная идея — это мышление (деятельность всеобщего), имеющее своим предметом (содержанием) само себя как «тотальность [собственных] форм», или «систему содержательных определений». И это его содержание есть «система логического». Что же касается формы, то «в качестве формы на долю идеи ничего не остается, кроме метода этого содержания — определенного знания о достоинстве (*der Währung*) ее моментов» [1, с. 420].

Упомянутые здесь «моменты», — перечисляемые ниже в параграфах 238–242 «моменты спекулятивного», их «достоинство» — номинал валюты (*der Währung*), обеспеченный «золотом» — понятием, в бесконечности которого обретает свою истину всё конечное.

В понятии различие формы и содержания (мышления и его предмета) воспроизведено — снято — как тождество. Любая внешняя рефлексия (размышление над...) здесь есть рефлексия внутренняя (в себя), всякое созерцание — мышление, а всякое мышление — созерцание². «Наука, таким образом, кончает тем, что понятие постигает самое себя как чистую идею, для которой идея есть ее предмет» [1, с. 423]. Это и есть субстанция, понятая равным образом как субъект.

Свою действительность сущность-субстанция вместе с бытием обретает в понятии и в абсолютной идее как «чистой форме понятия» [1, с. 419]. Но как чистая форма понятия, абсолютная идея «есть свое собственное содержание» [1, с. 419–420], и в этом смысле она оказывается «различением самой себя от себя». Выше Гегель писал: «До сих пор (до перехода к абсолютной идее. — А. П.) мы (курсив Гегеля. — А. П.) имели своим предметом идею в ее развитии, в ее прохождении через различные ступени; теперь же идея сама для себя предметна. Это ноэсис ноэсеос, которое уже Аристотель называл высшей формой идеи» [1, с. 419].

Понять субстанцию (сущность) как субъект — это и означает понять, что подлинную сущность мира составляет в себе и для себя сущее понятие, что мир есть идея. Иными словами, это значит понять мышление как деятельность, и как деятельность всеобщего.

² «Абсолютная идея есть для себя, потому что в ней нет ни перехода, ни предпосылок и вообще никакой определенности, которые не были бы текучи и прозрачны; она есть чистая форма понятия, которая созерцает свое содержание как самое себя. Она есть свое собственное содержание, поскольку она есть идеальное (*ideelle*) различение самой себя от себя, и одно из этих различенных есть тождество с собой, которое, однако, содержит в себе тотальность форм как систему содержательных определений. Это содержание есть система логического» [1, с. 419–420].

Не содержит ли уже в себе *начало* (непосредственное) всё то, что только еще *будет* в конце? «Не является ли непосредственное бытие уже в самом начале той Абсолютной Идеей, которая этот рост завершит?» [3, с. 260]. Жан Ипполит предлагает понять Гегеля через художественное творчество: художник в процессе творчества с самого начала руководствуется целостным образом, *которого еще нет*: он его провидит в *начале* — случайном штрихе, мазке, контуре. И работа его состоит в том, чтобы ждать, пока образ сам — с помощью его кисти — состоится, сделается, и не привносить в свое произведение ничего от себя. Так, первая строка содержит в себе всё — еще не написанное — стихотворение. «Целое всегда внутренне присуще любому этапу роста, начало предвосхищает конец, но только конец позволяет ретроспективно понять начало. Иного способа понять гегелевскую Логическую систему не существует. Развивается всегда именно Целое, которое воспроизводит себя в более глубокой и ясной форме» [3, с. 260]. Мышление — деятельное всеобщее. Всеобщее — это понятие, идея. Но оно — не «деятель» по той простой причине, что его *тут* как какого-то отдельного сущего, способного к действию, вовсе нет. Оно не *ist da*, но оно и не *там!* Не *по ту сторону* сущего. Вся система Гегеля держится на одной исходной констатации: *всё конечное таково, что оно не посторонней силой, а само себя снимает*, и это снятие всем конечным самого себя и есть мышление, понятое как деятельность всеобщего. Иначе оно вообще непостижимо.

Гегель пишет: «Когда говорят об абсолютной идее, то можно подумать, что здесь наконец мы услышим настоящее объяснение... Можно, конечно, растекаться в бессодержательных декларациях об абсолютной идее; истинным содержанием идеи является, однако, не что иное, как вся система, развитие которой мы проследили». Поэтому чуть ниже он сравнивает абсолютную идею со стариком на пороге смерти: последний отрезок жизни «может показаться ему очень ограниченным, но этот конец есть *decursus vitae*, вмещающий в себя всё» [1, с. 420].

Таков *онто-логический* фундамент гегелевского историзма.

Природа (та же идея, но как внешняя себе) не знает необратимого времени, она «лишь постоянно возвращается в самое себя», но в *сфере духа* (субъективного и объективного) имеет место *прогресс*, необратимое время *истории* (личного обращения и всеобщего) — истории снятия конечными формами духа самих себя.

Идея *бесконечного* снятия опровергла бы саму идею снятия. Но если снятие — не абсурдный, опровергающий саму идею снятия бесконечный процесс, если бесконечность — не *дурная*, то всё снято уже сейчас в той истинной бесконечности, которая *есть*; она действительна — *актуальна* — в качестве бесконечности, *не противоположной ничему конечному*. История включена в общую онто-логию, она ею определена, как бы «оцелена» истинной бесконечностью понятия, и получается, что нелепо думать о конце истории *во времени*. Ведь тогда получилось бы, что история кончилась, а время продолжается. Откуда бы ему — историческому — взяться, если «снимать» больше нечего? А если снимать «есть чего», то история не кончилась. Когда все конечное окончательно само себя снимет, кончится само «когда», ибо, как сказано в Апокалипсисе, времени больше не будет.

Казалось бы, нет никаких оснований приписывать Гегелю представление о том, что конец истории имеет место *во времени*, что *после* истории человечество продолжает существовать, пребывать в наличии каким-то внеисторическим способом — *без времени* и, стало быть, *без понятия*, без которого мы — не люди, а нелюди, и ко-

торое (понятие) нам только и дано как *схватывание всего сущего в понятии*, или как *время*. Такое окончание времени во времени означало бы, что человечество должно будет существовать без мышления. А как же тогда будут обстоять дела с действительностью, которая, по Гегелю, действительна только как разумная? Она будет разумной без понятия? Или ее не будет?

Тем не менее история часто кончается раньше времени. Да и окончательное взращивание всего сущего, т.е. его «опаматование», или *приход в самого себя* — в свое понятие, происходит *здесь*, в человеческой истории. Бог (Истина) *является*.

Из того, что истинная бесконечность, согласно Гегелю, — это *не та бесконечность*, которая противостоит всему конечному, располагаясь где-то рядом, выше или ниже, так или иначе, *наряду с* конечным, из того, что *истинная бесконечность не противоположна ничему конечному*, мы можем заключить, что самой *действительностью* Гегель понимает вслед за Аристотелем как *энергию*, сохраняя исконную *апорийность начала*, заключенную в понятии совершенного действия, собственно, *действительности/деятельности*, или *энергии покоя*. Совершенство совершенного действия состоит в том, что оно *завершено с самого начала именно как продолжающееся* («вижу и уже увидел», т.е. *обладаю всей полнотой зрения*, хотя при этом могу быть близоруким).

Вместе с тем гегелевское снятие предполагает *несовершенство всех предшествующих окончательному снятию стадий развития*, почему они и должны быть пройдены *на самом деле историческим человечеством*, т.е. сняты в качестве ступеней. Скрытая в них истина окончательно выйдет наружу лишь в конце, когда весь путь снятия будет завершен.

История у Гегеля *идет вперед* к концу времен, к окончательному снятию всем конечным самого себя в понятии³. С другой стороны, всё конечное с самого начала снимает себя, и оно действительно только как снимающее и уже снявшее себя в понятии. Поэтому история продолжается как всегда уже в *принципе*, т.е. изначально завершенная история. Она рождается — вместе со мной, в себя приходящим — как *распахивающееся пространство ретроспекции*, оглядки на собственное теперь уже бывшее (и только теперь ставшее по настоящему бывшим) прошлое с вершины настоящего, как *Er-rinerung*, «изнедрение» собственных, скрытых ранее оснований, напоминающее Августиново «растяжение души» между прошлым (*esse*), настоящим (*nosse*) и будущим (*velle*), которые суть *не три времени, но одно* его — времени — *сбытие*: настоящее, в котором я пришел в себя, познав себя как единство настоящего прошедшего и настоящего будущего. *История необратима, как и сам учреждающий ее изначальный опыт себя*, или шаг от себя к себе, который, уж если осуществился как «познание самого себя» (т.е. я узнал себя *каким-то*), то дорогу назад в прежнюю наивную, не опосредованную взглядом на себя со стороны невинность закрыл себе напрочь. Я стал *вменяемым*⁴. Такое *обращение* есть изначальное событие *необратимого* времени и тем самым — история.

Гегелевский историзм есть обоснование необратимости исторического времени и понимания истории не только как цепи событий, происходящих *во времени*,

³ Строго говоря, в *понятии* понятия, которое потому и «конкретно», что сняло в себе всё многообразие (само)определений сущего, «переступив» (сняв собой) границу, отделяющую реальное от идеального, и сняв ее *идеально*.

⁴ Гегель о грехопадении.

но и как *события самого времени*, сбывающегося как «оглядка» на собственное прошлое. Вместе с тем история, по Гегелю, действительна только как снятая история, как пища для мирового духа, пожирающего поколения и обретающего полноту явления самому себе в науке Гегеля.

Мышление, мыслимое как мышление в *стихии понятия*, как *деятельность всеобщего*, — это также и реальные человеческие дела и шаги-поступки. Поэтому истина, которая определяется у Гегеля как *соответствие вещи своему понятию* (а не наоборот, понятия — вещи), и соответствие ее *своему* (а не *моему*, субъективному) понятию, по Гегелю, *производится*, она — процесс, т. е. *сама история*. Она целостна и в отдельные ее периоды, и как целостная история, завершенная имманентной ей *целью*.

Своей Логикой, а именно, *понятием понятия*, Гегель открыл новую главу в истории западной философии, которая после него уже не могла не быть той или иной формой философии истории, или историзмом. Гегель — философ снятия, а потому «сняты» его историзм вряд ли можно.

Самое серьезное усилие «сняты» Гегеля и преодолеть его — вместе со всей метафизикой — предпринял М. Хайдеггер (хотя сам он утверждал, что никого не «снимает»). Однако переименование истины — латинской *veritas* в древнегреческую непотаенность, ставшую немецкой *Unverborgenheit*, само было следствием *шага назад*, иными словами — также *обращения*, раскрывшего Хайдеггеру сущностное устройство всей традиционной, включая гегелевскую, метафизики. Дальнейший путь самого Хайдеггера в философии — от «фундаментальной онтологии» к «четверице» — путь всё большего прояснения смысла этой непотаенности-несокрытости, тоже отмечен не чем иным, как «поворотом» (*Umkehrung*).

О спекулятивном мышлении Хайдеггер говорит как о вершине философствования, но «снятию» предпочитает выражение «шаг назад», *Schritt zurück*, подразумевая, что этот шаг именно что ничего не снимает, но позволяет «помыслить оставшееся непомысленным» в наследии того или иного мыслителя, стало быть — понять его лучше, чем он сам себя понимал. Разве это не означает «преодолеть»? Да и сам Хайдеггер порой говорит о «преодолении», например о преодолении философии, которая для того и существует, чтобы быть преодоленной, что, вообще-то, звучит заманчиво⁵. Но чем это не гегелевское припоминание, или «из-недрение» (*Er-rinnerung*)? Из недр прошлых учений — «могилы истины» — извлекается сама истина, скрытые в прошлом учении и неведомые его автору потенции, например истина забвения бытия; поэтому «какого-нибудь философа мы поймем лучше, чем он сам себя понимал», но, настаивает Хайдеггер, «это не значит, однако, что мы “ставим его на место” и высчитываем, от кого он зависит: это значит, что мы можем дать ему больше, чем имел он сам» [4, с. 151].

Так, древним грекам Хайдеггер дает больше, чем у них было: они жили в истине-несокрытости (а не в истине-соответствии, пусть бы и понятию), но не догадывались об этом. И судьбой Запада стало «забвение бытия», обнаружившееся на исходе его истории, на закате Запада, в поздние времена, и как раз благодаря «шагу назад», открывшему *онто-тео-логическое устройство* традиционной метафизики⁶. Но если

⁵ «Философия существует лишь для того, чтобы быть преодоленной» [4, с. 247].

⁶ Тут и только тут начинается пресловутая «неклассическая рациональность».

бы *эта* история Запада и *эта* метафизика, «заданная» вопросом о сущности (субстанции), т. е. двуединым — двурогим — вопросом о *бытии сущности* и *сущности бытия*, не состоялись такими, какими они состоялись, никакой шаг назад, раскрывающий сущностное устройство метафизики, не был бы возможен. Здесь Гегель, если и преодолевается, то, в общем, по Гегелю же.

Впрочем, как же «по Гегелю», если из Гегеля вынут каркас всей системы — снятие? Но вынут ли? И если всякое преодоление Гегеля (его историзма) и впрямь возможно лишь «по Гегелю», то значит ли это, что оно вообще невозможно? Или «преодоление» может быть разным — таким, к примеру, что оно действительно, как полагал Хайдеггер, «ничего и никого не снимает» и этим своим принципиальным неснятием завершает некую завершившуюся историю, историю «метафизики снятия», совпавшую с концептуальной историей Запада? Означает ли это пресловутый конец истории, или мы попали, сами того не заметив, в какую-то другую историю? И что это за «другая» история? Есть ли у нее какие-то признаки того, что она всё еще история, а мы, живущие в ней, — существа всё еще исторические?

А ведь похоже на то, что мы поторопились поставить эти вопросы.

Ибо мысль начинает в них пробуксовывать, а это верный признак недопустимой спешки. Мы спешим поскорее снять Гегеля Хайдеггером или Хайдеггера Гегелем — забраться на шею великанам, чтобы с их высоты видеть дальше и больше? Не получится. Поначалу всё-таки надо попытаться получше понять и того, и другого.

Прежде чем говорить о снятии, нужно посмотреть, каковы были причины и в чем суть переименования истины в «непотаённость». Хайдеггер ли ее переименовывал, или она сама себя переименовала? Чем вообще занят Хайдеггер, дотошно разбирающийся с греческим именем истины, которое так много говорит ему о латинском и немецком ее именах? Почему «потаённость» настолько важна для понимания истины, что сама эта потаённость и есть истина с *a-privativum*? Не потому ли, что сама образовательная парадигма «заботы о себе» как *всеобщее «место» самообнаружения истины бытия* потребовала более основательного продумывания?

Начиная с Платона философия начинает быть *философией вселенского обращения* (обращение на себя, делающее собой), *трансцендентализмом* в широком смысле. В самом деле, что такое неоплатоническая «троица»: *пребывание — исход — возвращение*, — как не универсальная формула всякого события сбывания чего-то и мира-в-целом? Согласно Хайдеггеру, платонизм есть первый шаг западного мышления по пути метафизики — пути *забвения бытия*. Путь метафизики потому оказывается путем забвения бытия, что истина, «впрягшись в одну упряжку с образованием (пайдейей)», меняет свое «существо»: она превращается в *правильность представления*. Истина — *соответствие* представления, которое в голове, самой вещи, которая — на самом деле. И ныне, спустя две с половиной тысячи лет, уже и не разглядишь, какой она там была у «греков».

Беда в том, что никто и не пытается разглядывать: универсальность истины-соответствия под вопрос не ставится. Для Гегеля истина — тоже соответствие, но только не умственного представления вещи, а, наоборот, вещи понятию. Это сильно меняет дело. Собственно, поэтому философия и становится феноменологией. Той первой, гегелевской. Она становится феноменологией *духа*; дух является как снятие всем конечным (включая конечные — исторические — формообразования духа) самого себя в бесконечности понятия.

У Гегеля мысль *самозаконна* как мыслящая сама себя в Науке логике, где все определения суть определения самого мышления, находящегося все время «у себя дома» в смысле совпадения субъекта и предмета мышления; это абсолютное мышление есть истина *бытия и сущности*, или *сущности и существования*, снявших свое различие в бесконечности понятия. Идеальность понятия тем самым оказывается истиной всего «внешнего» (по отношению к движению абсолютной идеи) реального, чей приход в себя, в свою истину являет собой тот же самый процесс снятия всем конечным самого себя, описываемый в философии природы и в философии духа. «Для Гегеля, — говорит Хайдеггер, — дело мышления есть бытие как мыслимость сущего в абсолютном мышлении и в качестве такового... мысль как абсолютное понятие» [4, с. 33–34].

Для самого Хайдеггера дело мышления — это «тождественное (*das Selbe*), тем самым — бытие, но бытие в плане его отличия от сущего». Или, добавлено чуть ниже, «различие как различие»⁷ [4, с. 33–34].

Размежевываясь с Гегелем, Хайдеггер говорит, что *дело у них одно* — дело мышления. А делом мышления является бытие. Заметим себе: бытие есть не *предмет* мышления, а его — мышления — *дело*. Мышление занято важным делом, его дело — бытие, и это единственное дело мышления. Для Гегеля дело мышления — это *бытие как мыслимость сущего в абсолютном мышлении*, что означает *мышление как деятельность всеобщего*. Таким образом, и для Гегеля, и для Хайдеггера бытие не существует отдельно от мышления, оно — *его* дело, дело мышления. То есть не наряду с бытием существует еще и соотносимое с ним мышление, но бытие мыслится, и лишь как мыслимое, как дело мышления оно есть собственно бытие.

Бытие как *мыслимость сущего в абсолютном мышлении и в качестве такового* — это бытие, понятое как *снятие всем конечным сущим самого себя в бесконечности понятия*; в основе такого понимания бытия лежит, как мы выяснили, образовательная парадигма, событие обращения.

Обращение обрело в платонизме статус *введения в философию*. Как ввести в это странное занятие — любомудрие, претендующее на невозможное «знание всего» хотя бы в форме ученого незнания? Вот Платон (Сократ) и берет адепта за руку и вводит, заставляя оглянуться на себя, *опознать в самом себе само то же самое*, «сняв» себя прежнего в себе новом, только что родившимся «вторым» — истинным — рождением. Родившимся в истине...

Мысль впряглась в одну упряжку с образованием. Только это не то образование, которое получают, уже будучи собой, но такое, которое впервые — всякий раз впервые — *делает собой*, поскольку *само то же самое*, опознаваемое мной в себе при обращении на себя, оказывается не чем иным, как *различием*.

Ищет себя тот, кто себя потерял, и значит, у него есть шанс себя найти, а вот не потерявший себя вполне безнадежен, потому что ему не выйти за горизонт своего мира, в котором он успел освоиться и был освоен, присвоен или отвергнут другими. Когда-то в юном возрасте он научился относиться к себе и вести себя «как люди» — это большое завоевание, у него теперь всё «как у людей», и он этим если и не полностью, то всё же удовлетворен (если же «не как у людей», то в принципе ничего не меняется, ибо вытекающая неудовлетворенность — той же природы, что

⁷ То есть не различие *сущих*.

и удовлетворение). Беда жителей платоновской пещеры в том, что они *много знают и во многом хорошо разбираются*; единственное чего они не знают, так это *всего*, и, стало быть, *одного: всего как одного*, по ясному слову Темного Гераклита. Как пишет А. В. Ахутин, «всё теряется не в неизвестности, а, напротив, в знакомстве. В том, как мир сообща освоен, в форме освоенности, каждое безразлично присвоено другим». Мы все «извлечены из собственной тьмы» воспитанием и образованием, но «затронутость бытием может оказаться сильнее наученности быть» [5, с. 463].

Когда пересиливает *наученность быть* (а чаще всего так и случается), бытие уходит в тень сущего, забывается; когда *затронутость бытием* оказывается сильнее, тогда и только тогда у нас появляется шанс стать самими собой и встретиться с самими вещами, а не с их симулякрами, иначе говоря, привычными *образами вещей*, или *значениями*, «которым метафизический уклад эпохи придает характер непосредственной вещественности» [5, с. 462].

Осваиваются не только вещи, но и мысли, и учения. Осваивая, мы переименовываем их на свой — нам понятный — лад. Освоенный Платон — автор (на самом деле совершенного непонятого) учения об идеях. Освоенный Гегель — изобретатель диалектической логики. Но нам нужны не симулякры «дела мышления», а *само дело* — к нему то и возвращает Хайдеггер. Не о том его забота, чтобы кого-то снять: понять — вот что необходимо. А понять — всегда означает понять *то же самое*, что понял тот или иной философ прошлого, в данном случае Гегель. Нужно, говорит Хайдеггер, взять на себя труд понимания, который не легче того, что взяли на себя мыслители прошлого.

Хайдеггер тоже по-своему вводит в философию. Его *различие как различие*, явившее себя в «тожестве» того же самого *бытия* в его отличии от *сущего* (онтологическая дифференция), — это провал в безосновность, провал, размыкающий нам *сущее как сущее* и составляющий наше «онтическое» преимущество «онто-логичности», которое обеспечивает нас *миром* — так, что мы оказываемся в *целом мира* и теперь можем с ним разбираться.

Нас ничто на себе не держит, *никакая вечная истина всего конечного*; истина — не «первоначало», совпадающее с концом, не змея мудрости, сбрасывающая кожу, она — потаенность с отрицанием «не». Мы тоже определяемся через отрицание: мы — *не нечто (quid)*, *не какое-то что (aliquid)*, мы — *не что (non-quid)*, мы — *не сущность и у нас нет сущности*. Хайдеггерово *Dasein* — только потому «тут», что оно *сущностно отсутствует*. «Сущностно отсутствовать» не означает ничего иного, как *не иметь сущности*, не быть ни субстанцией, ни субъектом. У человека нет сущности, говорит Хайдеггер, его сущность — *размыкающий переход*.

Переименование истины в не-потаенность (алетейя) — основной «жест» и «ход» в словесной игре Хайдеггера, в которой слово, между прочим, *как и у Гегеля*, должно быть предоставлено самому сущему. Но вопрос здесь — не о *начале* сущего, пусть бы ему и имманентном, а о другом. Спрашивается: как получается, что мы живем в *мире*, т. е. *имеем отношение* к сущему в том смысле, что и сами мы — сущие, а кроме того еще *относимся к сущему как сущему и имеем* способности, а не являемся ими?

Ответа нет: так и получается. Мы всегда уже поставлены перед фактом. Этот факт — прежде всего наша собственная конечность (фактичность). Этот факт нашей конечности — не из тех фактов, с которыми мы имеем дело как с тем или иным

фактическим положением дел; это факт, обеспечивающий наше бытие в *мире* как *возможность* того или иного фактического положения дел и имени с ним (положением дел) дела. Ничего иного не означают слова Хайдеггера о том, что в своем бытии мы поставлены нашим неотъемлемым вопросом о «нашем собственнейшем» — о нашем собственном бытии. Совсем не нужно понимать это так, будто мы очень уж озабочены нашим собственным существованием, а до всего остального нам и дела нет, или будто мы живем с постоянной мыслью о смерти. Это надо понимать так, что единственное условие, благодаря которому мы живем в *мире*, т. е. относимся к сущему (мы — сущие), и *относимся* к нему как к сущему, — это наше знание, пусть не выраженное, о собственной конечности. Этот изначальный вопрос о нашем собственном бытии (вопросительное относительно нашего бытия состояние) размыкает наш мир, этот вопрос — та прогалина (*Lichtung*), где оттаивает сущее как сущее в его не-сокрытости.

Наше подлинное место — не среди сущих, а между *сущим*, которое есть мы сами, и его — т. е. нашим собственным — *бытием*, *мы* — *сама онто-логическая разница бытия и сущего*, осознаваемая исключительно на собственном опыте конечности и никак иначе.

Мы — *тут* как нездешние, при том что нигде, кроме как тут, своего «настоящего» места не имеем.

Человек «отсутствует в изначальном смысле — никогда не наличествует, но всегда отсутствует (*abwesend*), *от-бывая* (*wegwest*) в *бывшесть* (*die Gewesenheit*) и *будущее... существует* в от-сутствии». Почему чуть выше и сказано, что «человек есть история или, лучше сказать, история — это человек» [4, с. 550].

Получается так, что поставленный нами — всегда произвольно, — точнее, иногда случающийся с нами вопрос о бытии (наша окликнутость или затронутость бытием, в отличие от наученности быть) ставит нас в бытии в положение таких сущих, единственное отличие которых от прочих существ состоит в том, что мы способны задаться и быть заданными таким вот вопросом о своем есть. Наше онтическое преимущество перед ними состоит исключительно в том, что мы *онто-логичны*. Это сомнительное преимущество заключается всего лишь в знании того, что мы есть, и вещи есть, и что наше собственное «есть» — есть время.

«В нашем вопрошании и искании, в наших метаниях и колебаниях дает о себе знать *конечность* человека. То, что совершается в этой обусловленности концом, есть последнее *удинение* человека, когда каждый за себя как единственный стоит перед целым» [4, с. 32].

Не суэта с «преодолением» занимает Хайдеггера — для него это вообще не проблема. Речь идет о гораздо более серьезной вещи — о деле мышления, т. е. понимания бытия, и об *автономии* (самодостаточности, самозаконности) этого понимания, каковая у Хайдеггера, как и у Гегеля, обеспечивается *не* понимающим — познающим и действующим — субъектом (хотя, кто же, как не он, понимает?), а... *самим пониманием*. Хайдеггер — строгий феноменолог: *за феноменом ничего не стоит*, никакой вещи самой по себе, которая обеспечивала бы возможность явления, оставаясь сокрытой, — в том числе такой «умственной» вещи (умственной — потому что *феноменологически непроясненной*), как интенциональность сознания. Вещи явлены не через посредников, как бы эти посредники ни назывались, пусть хоть сознанием, а *in persona*. Однако за явленными вещами всё-таки что-то есть — то, что *явлено вме-*

сте с вещами и в самих вещах и *тем самым сокрыто*. Это нечто, некоторым образом «позволяющее» вещам быть вещами, хотя и не выдающее им никаких разрешений на бытие и не квалифицируемое как причина, не есть какое-либо «что», какая-либо вещь, но не есть и ничто — это само *бытие вещей*.

Вот о нем-то, о *бытии* вещей, и забыла традиционная метафизика, причем так капитально, что забыла, что забыла, и *что* забыла.

Фундаментальная онтология — это тематизация бытия как такового и в силу этого — фундамент всех возможных «региональных» онтологий, т. е. наук в строгом гегелевском смысле слова «наука», что бы сам Хайдеггер ни говорил по этому поводу.

Но не так-то просто тематизировать бытие.

Традиционная метафизика потому и пошла, не отдавая себе в том отчета, по пути забвения *бытия*, что тематизировала его, отличая от *сущности*. Основной тезис средневековой онтологии, уходящий корнями в аристотелевскую философию, а больше в послееаристотелевскую метафизику, — это дистинкция *сущности* и *существования*. Если всякая вещь — это *что-то, что есть*, то *быть* — это *быть чем-то*. Но *быть чем-то* — это *быть чем-то определенным*, т. е. определенным, *быть* неким *quid*, значит — обязательно формой. Узнать, *что* есть вещь, означает узнать, что *именно* она есть, где «именно» понимается как имя, именуемое сущностный облик вещи, ее форму: «стол», а не «кошка» или что-то другое. Это (есть) то-то — в гениальной простоте апофантического суждения скрыта вся традиционная метафизика, «заданная» в своем развитии *созерцательным вопросом о сущности сущего*. В странстве этого вопроса, хотя и существенно модифицируя его, делает свое дело мышления Гегель. Хайдеггер в том же самом *апофантическом логосе* видит прежде всего несводимость бытия к сущему. Основным тезисом фундаментальной онтологии оказывается *разница бытия и сущего*.

Бытие, *тематизируемое как отличное от сущности*, отличается от сущности тем, что его невозможно определить: определенность — это всякий раз «что» вещи, а не ее «быть». Тем не менее, коль скоро *быть* — это обязательно *быть чем-то*, форма вещи представляется необходимым условием ее бытия, и вопрос о сущности сущего оказывается вопросом о *начале определенности*, или формы, как *сущности бытия*. В этом начале сущность и существование — одно и то же, поскольку оно есть *a se*, «из себя», из своей собственной сущности. Тем самым вся традиционная метафизика в своем сущностном устройении оказывается не чем иным, как «онтологизированной» *логикой определения*, или логической структурой (порядком определения) *вопроса о сущности* (что это?), *заданного всему*, что ни есть, т. е. *сущему*. В этой онтологизированной логике *начало*, обеспечивающее определенность и тем самым бытие всего сущего, мыслится божественным — и потому вся эта структура определяется у Хайдеггера как *онто-тео-логическая*. Богу божественному, замечает Хайдеггер, тесно в такой иерархии.

Тематизировать бытие надо как-то иначе.

Ход Хайдеггера: дифференция не *сущности* и *существования*, но *сущего* и *бытия*. Та самая онтологическая дифференция...

Литература

1. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1. Наука логики. М: Мысль, 1975. 452 с.

2. Idea Publishing House, Istanbul — Wissenschaft der Logik, G. W.F. Hegel // Académie de Toulouse. URL: <http://pedagogie.ac-toulouse.fr/philosophie/textes/wi019.htm> (дата обращения: 01.09.2014).

3. *Ипполит Ж.* Логика и существование. Очерк логики Гегеля / пер. В. Ю. Быстрова. СПб.: Владимир Даль, 2006. 319 с.

4. *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики. Мир — Конечность — Одиночество / пер. А. П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2013. 592 с.

5. *Ахутин А. В.* Античные начала философии. СПб.: Наука, 2007. 782 с.

Статья поступила в редакцию 25 мая 2014 г.