

**В.Г. Косыхин**

---

**ОНТОЛОГИЯ**

**И**

**НИГИЛИЗМ**

*от Хайдеггера  
к постмодерну*

**В.Г. Косыхин**

**ОНТОЛОГИЯ И НИГИЛИЗМ:  
ОТ ХАЙДЕГГЕРА К ПОСТМОДЕРНУ**

Издательство ГОУ ВПО  
«Саратовская государственная академия права»  
2008

УДК 1 (4–15)  
ББК 87.21 (43)  
К 72

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *И.Д. Невважай*;  
кандидат философских наук, доцент *С.И. Трунев*

**Косыхин, В.Г.**

**К 72**      **Онтология и нигилизм: от Хайдеггера к постмодерну / В.Г. Косыхин; ГОУ ВПО «Саратовская государственная академия права».** — Саратов: Изд-во ГОУ ВПО «Саратовская государственная академия права», 2008. — 196 с.

ISBN 978–5–7924–0620–9

В монографии исследуется проблема нигилизма в современной философии, его сущность и онтологические истоки. Автор делает особым объектом своего исследования трансформацию традиционных онтологических категорий в «Бытии и времени» М. Хайдеггера, учитывая то влияние, которое оказала хайдеггеровская концепция бытия на дискурс современной онтологии. Большое внимание уделяется анализу нигилистических тенденций в философиях постмодернизма, являющихся существенными как в концепции вероятностного субъекта у Ж. Делеза, так и в симуляционной онтологии Ж. Бодрийера.

Для философов, культурологов, студентов, аспирантов и преподавателей, специализирующихся в области общественных наук.

УДК 1 (4–15)  
ББК 87.21 (43)

*Печатается по решению  
комиссии по науке и издательству ученого совета  
ГОУ ВПО «Саратовская государственная академия права»*

ISBN 978–5–7924–0620–9

© ГОУ ВПО «Саратовская государственная академия права», 2008  
© Косыхин В.Г., 2008

**V.G. Kosykhin**

**ONTOLOGY AND NIHILISM:  
FROM HEIDEGGER TO POSTMODERNISM**

Publishing house

State Educational Establishment of a Highest Professional Education  
«Saratov State Academy of Law»

2008

УДК 1 (4–15)  
ББК 87.21 (43)  
К 72

**Advisers:**

Doctor of Philosophy, Professor *I.D. Nevvazhay*;  
Doctor of Philosophy, Docent *S.I. Trunev*

**Kosykhin, V.G.**

**К 72** Ontology and Nihilism: from Heidegger to Postmodernism / V.G. Kosykhin; SEI of HPE «Saratov State Academy of Law». — Saratov: State Educational Establishment of a Highest Professional Education «Saratov State Academy of Law», 2008. — 196 p.

ISBN 978–5–7924–0620–9

This monograph deals with the problem of nihilism in modern philosophy, its essence and ontological sources. The author chooses as a specific object of his research the transformation of traditional ontological categories in M. Heidegger's Being and Time according to the influence of Heidegger's notion of being on the discourses of modern ontology. Much attention is given to analysis of nihilistic tendencies in philosophy of postmodernism which are constituent for G. Deleuze's conception of the subject of probability and for simulacrum ontology of J. Baudrillard.

The book specifically addresses the needs of students, postgraduates, and professors interested in modern philosophy and cultural studies.

УДК 1 (4–15)  
ББК 87.21 (43)

*It is printed under the decision  
of the commission on science and Publishing house of the scientific council  
SEE HPE «Saratov State Academy of Law»*

ISBN 978–5–7924–0620–9

© SEI of HPE «Saratov State  
Academy of Law», 2008  
© Kosykhin V.G., 2008

# ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ .....</b>	<b>7</b>
<b>Глава 1. ТЕРМИНОЛОГИЯ РАЗРЫВА: БЫТИЕ В СВЕТЕ ОНТО-ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ .....</b>	<b>17</b>
<b>Глава 2. СОБЫТИЙНАЯ ЭКС-ЦЕНТРИЧНОСТЬ БЫТИЯ КАК ПРЕДЕЛ ЛЮБОЙ ВОЗМОЖНОЙ ОНТОЛОГИИ .....</b>	<b>59</b>
<b>Глава 3. ОНТО-ЛИНГВИСТИЧНОСТЬ И ВЕРОЯТНОСТНЫЙ СУБЪЕКТ ФИЛОСОФИИ ПОСТМОДЕРНА .....</b>	<b>98</b>
<b>Глава 4. ДЕКОНСТРУКЦИЯ КАК ПОСЛЕСЛОВИЕ К ОНТОЛОГИИ .....</b>	<b>118</b>
<b>Глава 5. КРИЗИС ТЕОРИИ: НИГИЛИЗМ И МЕТАФИЗИКА ОСТАТКА .....</b>	<b>143</b>
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....</b>	<b>179</b>
<b>БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК .....</b>	<b>183</b>

# CONTENTS

<b>INTRODUCTION</b> .....	7
<b>Chapter 1. TERMINOLOGY OF GAP: BEING IN THE LIGHT OF ONTOHERMENEUTICAL TRANSFORMATION</b> .....	17
<b>Chapter 2. EVENTIVE EX CENTRICITY OF BEING AS A LIMIT OF ANY POSSIBLE ONTOLOGY</b> .....	59
<b>Chapter 3. ONTO LINGUISTICNESS AND THE SUBJECT OF PROBABILITY IN POSTMODERN PHILOSOPHY</b> .....	98
<b>Chapter 4. DECONSTRUCTION AS AN AFTERWORD TO ONTOLOGY</b> .....	118
<b>Chapter 5. CRISIS OF THEORY: NIHILISM AND THE METAPHISICS OF THE REST</b> .....	143
<b>CONCLUSION</b> .....	179

## ВВЕДЕНИЕ

Есть нечто парадоксальное в ретроспективной панораме того, что никогда не желало иметь перспективы.

Ж. Бодрийяр

Проблема перевода классических философских понятий в область новых интерпретативных горизонтов, то есть фактически прививка к старым терминам новых смысловых рядов, соответствующих современному мышлению, вряд ли может показаться новой. Но впервые с такой остротой она встала именно в наши дни, вызвав целый поток оживленных дискуссий, темой которых был вопрос о принципиальной переводимости или неперево-димости с одного языка (а значит, мышления и логики) на другой (а значит, в другое мышление и логику)<sup>1</sup>. В этом обсуждении приняли самое активное участие представители почти всех направлений современной философии — от Гадамера и Рикера до Деррида и Рорти. Подобная заинтересованность связана не только с тем, что в эпоху глобальных информационных систем проблема перевода (фактически как часть более широкой проблемы понимания) выходит на первый план, но и с тем, что эта проблема касается адаптации и актуализации современной философией философско-го наследия прошлого.

---

<sup>1</sup> К примеру, Жак Деррида в «Позициях» формулирует эту проблему так: «Именно в горизонте абсолютно чистой переводимости конструировалась тема трансцендентального означающего. В пределах его возможности или, по крайней мере, его кажущейся возможности перевод осуществляет различие между означающим и означаемым. Но если это различие не дано в чистом виде, то тем более перевод и понятие перевода придется заменить понятием *трансформации*: упорядоченного трансформирования одного языка другим, одного текста другим» (Деррида Ж. Позиции. Киев, 1996. С. 37).



Европейская традиция философского перевода продолжается уже свыше двух тысячелетий, восходя ко временам республиканского Рима. Однако вопрос адекватного перевода философских терминов древнего мышления на современные европейские языки, или даже на язык европейской философии, продолжает оставаться одной из самых насущных задач, стоящих перед мыслью, претендующей на понимание. Дело, разумеется, не в том, что прежние толкования были неверны в целом или в частностях. Скорее, сама необходимость их расшифровки в терминах позитивистско-рационалистического мировоззрения последних столетий наталкивает на мысль об их возможной стилизации. Естественно, речь идет о смысловой стилизации, которая вполне способна превратить ускользающий от нас за давностью времени и в силу языковых различий смысл термина в своеобразный симулякр, отпечаток, скроенный по мерке уже другого мышления. Это иное мышление по самой своей сути может отличаться от мысли, которую берется интерпретировать. И лингвистическая точность перевода зачастую лишь маскирует глубинное несоответствие между исходным и предполагаемым смыслом.

Данное положение дел касается и такого основополагающего для европейской мысли понятия, как «бытие». В своей работе «Введение к: «Что такое метафизика?»» Хайдеггер говорит: «Когда мы переводим εἶναι через “быть”, то этот перевод лингвистически верен. Мы тут, однако, лишь заменяем одно словесное звучание другим. Проверая себя, мы быстро обнаруживаем, что ни εἶναι не мыслим по-гречески, ни соответственного ясного и однозначного определения этого “быть” не имеем. Что же тогда мы говорим вместо εἶναι — “быть” и вместо “быть” — εἶναι и esse? Мы не говорим ничего. Греческое, латинское и немецкое слово остаются в равной мере глухими. Мы выдаем себя при привычном их употреблении просто носителями величайшего безмыслия, какое когда-либо возникало внутри мысли, оставаясь до сего часа господствующим»<sup>1</sup>. Подобная постановка вопроса может поставить в тупик: ведь если даже абсолютно точный лингвистический перевод способен, с точки зрения прояснения смысла высказывания, лишь затемнить

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 32–33.

суть дела, то как быть с пониманием, которое, как представляется, всецело должно зависеть от правильности, адекватности перевода? Но не имеется ли, по крайней мере внутри дискурса философии, определенного различия между смысловой и лингвистической адекватностью?

Хайдеггеровский термин «безмыслие», который в данном контексте означает, по всей видимости, невнимательность к мысли, сокрытой в самом языке, нацелен против интерпретации этого парменидовского фрагмента исходя чисто из лингвистического смысла. А ведь именно таким смыслом руководствовался Гегель, когда в своих «Лекциях по истории философии» назвал мысль Парменида простейшей и скуднейшей, могущей, в лучшем случае, являться лишь предварительной ступенью к Декарту, с философией которого, согласно Гегелю, только и начинается содержательное определение бытия, исходящее из сознательно полагаемого субъекта. Вопрос о том, что же имел в виду сам Парменид, высказываясь о тождестве бытия и мышления, перед Гегелем даже не стоит, поскольку, в полном согласии со своей рационально-идеалистической методологией, он полагает, что сущностно осмысляемая область значения терминов «бытие» и «мышление» независима от конкретного языкового наполнения этих терминов и подчинена «общепринятой» логике смысла, что и обеспечивает корректность понимания мысли Парменида. Если допустить правомерность такого подхода, то и гегелевское понимание термина «бытие» окажется вполне возможным экстраполировать на философскую мысль древности. Однако на этом пути встречаются непредвиденные осложнения. Дело в том, что в «Науке логики» Гегель, принимая понятие чистого бытия за отправную точку философствования, считает его пустой абстракцией, совершенно лишенной определений. Это есть бытие вообще, мысль о котором весьма бессодержательна и скудна. Отсюда Гегель делает свой известный вывод о том, что древние философы, мыслившие о бытии, столь скудном понятии, неизбежно самые скудные. Исходя из подобного истолкования (не затрагивая гегелевского рассмотрения древнего идеализма в целом), можно было бы вполне сделать вывод, что понимание «бытия» у Парменида или Платона не отличается от гегелевского. А это уже наводит на мысль о своего рода стилизации. Допущение такой од-

нообразности в понимании «бытия» вряд ли помогает существенно прояснить мысль Парменида (фактически списываемую по графе «скудости и недостаточности») и, самое главное, находится в некотором расхождении с фактическим положением дел. Я имею в виду определенное различие в понимании термина «бытие» в философском мышлении древних греков и Гегеля, четко державшегося новоевропейской рационалистической традиции.

Различие это особенно бросается в глаза, когда мы видим, как Сенека в одном из писем к Луцилию не только не мыслит бытие в терминах простоты и скудости, но, наоборот, поражается невероятному богатству этого термина в греческой традиции мышления. «Что же делать, Луцилий, как передать понятие οὐσία, столь необходимое, охватывающее всю природу и лежащее в основе всего ... Ты еще строже осудил бы римскую скудность, если бы знал то слово в один слог, которое я не могу заменить. Ты спросишь какое. — Τὸ ὄν. Наверно, я кажусь тебе тупоумным: ведь ясно, как на ладони, что можно перевести его «то, что есть». Но я усматриваю тут большое различие: вместо имени мне приходится ставить глагол»<sup>1</sup>.

Испытывая трудности в переводе греческого понятия бытия в область латинского мышления и характеризуя огромное содержательное богатство этого понятия, Сенека говорит, что, к примеру, у Платона это слово употребляется в шести значениях, а именно: «Первое — это «то, что есть», не постигаемое ни зрением, ни осязанием, ни одним из чувств, но только мыслимое... На второе место из того, что есть, Платон ставит все выдающееся и возвышающееся над прочим. Это и значит, по его словам, «быть» по преимуществу... Третий род — это то, что истинно существует, в неисчислимом множестве, но за пределами нашего зрения... идеи... из которых возникает все видимое нами и по образцу которых все принимает облик. Они бессмертны, неизменимы и нерушимы... На четвертом месте стоит εἶδος ... Ты спросишь, какая между ними разница? Идея — это образец, а εἶδος — это облик, взятый с него и перенесенный в произведение... Εἶδος — в самом произведении, идея — вне его, и не только вне его, но и предшествует ему. Пятый род — это то, что существует вообще; он уже имеет к нам отношение, в него входит

<sup>1</sup> Сенека *Луций Анней*. Нравственные письма к Луцилию. Кемерово, 1986. С. 115.

все: люди, животные, предметы. Шестым будет род вещей, которые как бы существуют, как, например, пустота, как время»<sup>1</sup>.

Что поражает, однако, в рассуждениях Сенеки, так это то, что начисто игнорируется связь бытия с полагающим субъектом, который как бы отсутствует во всех бытийных плоскостях. А ведь если следовать новоевропейской традиции мышления, этот субъект непременно должен наличествовать в любом размышлении о бытии. К примеру, в «Критике чистого разума» Кант характеризует бытие как «просто полагание», что так или иначе предполагает наличие полагającego субъекта, *homo rationalis*. При всем отличии кантовской концепции от гегелевского идеализма, сходство в понимании «бытия» обоими мыслителями бросается в глаза. Само по себе лингвистически и логически бесспорное, такое понимание «бытия» мало что может прояснить в своем приложении к древнему мышлению, как это было ясно видно на примере гегелевской интерпретации Параменида. Не в последнюю очередь благодаря наличию такого разрыва в трактовке понятия «бытие» в рамках все-таки единой в своих основах традиции европейской философии, Ницше, прекрасно знакомый с тонкостями античного мышления, замечает в 486 афоризме «Воли к власти»: «Нужно было бы *знать*, что такое бытие, для того, чтобы *решить*, реально ли то или иное... также — что такое *достоверность*, что такое *познание* и т.п. Но так как мы этого *не* знаем...»<sup>2</sup>. Признание Ницше, как бы подводя итог более чем двухтысячелетней истории традиции осмысления понятия «бытие» в европейской традиции и находя этот итог неудовлетворительным, вновь ставит вопрос о «бытии». Но это также, а для Ницше и в первую очередь, вопрос о нигилизме.

Впервые представ во всей своей масштабности и неотвратимости в поздних текстах Ницше, нигилизм как онтологический феномен станет в XX столетии во многом определяющей темой исследования или даже ведущим лейтмотивом мысли для онто-герменевтики Хайдеггера и всех связанных с ней позднейших теоретических построений постмодернистских онтологий. Нигилизм, понимаемый как «обесценивание высших ценностей» (Ницше), как «эпоха забвения бытия» (Хайдеггер), как «исчезновение смысла и безразли-

<sup>1</sup> Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию. С. 116–117.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М., 2005. С. 282.

чие» (Бодрийяр), неустанно принимает все новые, все более радикальные формы, усиливая свое влияние на саму структуру бытия человека. И в наши дни, как отмечает А. Глюксман — теоретик современного нигилизма уже XXI века, «нигилизм существует через себя самого и для себя самого. Он определяет отношение к себе, отношение к другому, образ совместного бытия и противостояния с внешним миром. Он дает совокупность того, что экономисты и социологи называют «образом жизни», а также умозрительное «видение мира». Из него следует практика, отношение ко всему...»<sup>1</sup>

Нигилизм — прежде всего онтологический феномен, а это значит, что говоря о нигилизме, мы говорим о бытии, о нашем способе отношения к нему, об интерпретации этого понятия.

Надо честно признать, что, обращаясь к понятию бытия в современной онтологии, мы так или иначе не можем избежать того смысла, который придал этому понятию Хайдеггер. Сама необходимость Хайдеггера для любой современной онтологии вряд ли может быть серьезно оспорена. Другое дело, является ли эта необходимость неизбежно замкнутой лишь на смысловом круге хайдеггерского вопрошания и не содержится ли в самом «послании бытия» возможности новых реинтерпретативных конструкций?

Положительный ответ на данный вопрос пытается дать современная философия или, если использовать более адекватный термин, философия постмодерна, представляющая собой весьма сложный и неоднозначный конгломерат достаточно продуманных и завершенных в себе философских систем. В зеркале этих систем привычное понятие бытия зачастую принимает довольно-таки неожиданный облик. Перевод понятия «бытие» из уже ставшей классической хайдеггерианской плоскости в почти столь же классическую плоскость философствования *postmodernité* может показаться даже неорганичным или несвойственным традиции, и все-таки в нем есть та глубинная логика, которая позволяет связать эти два проекта. Онтология постмодерна укоренена в хайдеггеровском понимании бытия. Однако сам плод далеко не то же самое, что корень, и поэтому возникает вопрос о том, как изменялось и изменяется понимание бытия в современной философии и какие

<sup>1</sup> Глюксман А. Достоевский на Манхэттене. Екатеринбург, 2006. С. 98–99.

перспективы могут ожидать онтологию в свете постмодернистской трансформации.

Впервые предложенный Мартином Хайдеггером проект фундаментальной онтологии обозначил совершенно новую мыслительную установку, которая ориентировалась на замену прежней, традиционной, «присваивающей» мысли (всегда уже исходящей из предданности понимаемого) на мысль «понимающую», в которой само понимание выступает как цель. Онто-герменевтика открывает новое измерение историчности, когда понятие историчности распространяется и на историчность самого понятия. Это означает, применительно к онтологии, новую историю понимания бытия, в которой ставится задачей не преодоление и опровержение предшественников (как это было в истории метафизики), но со-мышление, приводящее к своеобразной герменевтической «истории», уже не историчной, но сущностно терминологичной.

Итак, речь заходит об определенном разрыве с традицией, но все же внутри этой самой традиции. Хайдеггер был первым, кто увидел в предшествующей истории онтологического мышления эпоху подлинного терминологического забвения, и стратегия разрыва с метафизическим пониманием бытия стала определяющей для мышления Хайдеггера уже начиная с первых параграфов «Бытия и времени». Онто-герменевтика, однако, видит свой разрыв с метафизикой как восстановление некоей изначальной ситуации бытийного понимания, и поэтому, говоря о разрыве с традицией, уместно понимать его, скорее, как разрыв — восстановление, или серию разрывов — восстановлений, в которых происходит корректировка высказываний метафизики в фундаментально онтологическом ключе. Самый глубокий из серии хайдеггеровских разрывов — восстановлений происходит в постановке вопроса о бытии, или, более конкретно, вопроса о *Dasein*, бытии, которое есть мы сами.

Сама истина присутствует только посредством экзистирования *Dasein*, да и само бытие оказывается присутствующим только при условии присутствия *Dasein*. Вопрос о бытии перерастает в вопрос о *Dasein*, которое изначальное уже скрывалось в метафизической тени *Existencia*. Человек как *Dasein*, понимающее присутствие, задается вопросом о той истине своего бытия, которая раскрывается

через понимающее присутствие (Dasein) и в самом этом понимающем присутствии. Аналитика Dasein ставит себе целью преодолеть представление о человеческом бытии как о «субъективности сознания». Dasein, предстывая в качестве бытийной возможности для всех возможных видов сознания, в том числе и сознания субъективного, ставит под вопрос метафизическое понимание субъективности сознания как единственно возможной формы этого сознания. Парадоксальность онто-герменевтической аналитики Dasein проявляется в ее антисубъективистской и анти-антропологической направленности: человеческое существо, понимающее как Dasein, не мыслит себя самого в качестве познающего субъекта, того центра, из которого осуществлялось классическое метафизическое вопрошание о бытии сущего.

Хайдеггеровская аналитика присутствия (Dasein) не просто дополняет онто-герменевтическое понятие бытия самого по себе как противостоящего метафизически — традиционному понятию бытия как бытия сущего, но неизбежно приводит к еще более радикальной интерпретации бытия как события (Ereignis), оказывающегося пределом для любых мыслимых традиционных онтологий. Онтология уже не бытия, но события — своего рода шаг в невысказанное (что эквивалентно, в принципе, отрицанию любого возможного шага) — окажется тем пределом, за границами которого и исходя из которого окажется возможным создание уже полностью вне-традиционных онтологий философии постмодерна. Путь к онтологии события открывается еще во второй части хайдеггеровского «Бытия и времени», где время становится той основой, из которой эксплицируется смысл бытия в его новом, уже герменевтически-трансформированном понимании, в котором бытие окажется экс-центричным дериватом события (Ereignis). Экс-центричность здесь означает выхождение из центра, расставание с ним, ибо центром онтологии окажется только событие, в уникальности и неповторимости которого бытию отныне придется приобретать или терять свой смысл.

Онто-герменевтический тезис о событии (Ereignis) как пределе всякой онтологии, события, противопоставляемом бытию, вывел на свет еще одно противопоставление: уникальности и повторяемости. Именно уникальность события, не сводимая к повторяе-

мости бытия, послужила, с нашей точки зрения, импульсом для последующих постмодернистских онтологических импровизаций. Соответственно в онтологиях постмодерна мы уже можем говорить о событии письма / текста и псевдо-событиях *différence* (различения), *supplément* (дополнения) — у Деррида, *branchement* (ответвления) — у Бодрийяра как предмете онтологической рефлексии. В постмодернистской «псевдо-событийности» трансформируется само событие, даже в радикально-хайдеггеровском смысле Ereignis, лишаясь последних связей с традиционно понимаемым бытием. Псевдо-события постмодернистских онтологий — это события под знаком вычеркивания, события, обладающие гибридно-понятийной структурой, события-гибриды, вернее — прививки невозможной событийной структуры, сама невозможность любого «чистого» события. Для этой «нео-логичности» характерно переосмысление классически или метафизически понимаемой причинности, когда под причинами в онтологиях постмодерна понимаются, скорее (если здесь вообще можно говорить о причинности), некие «точки отталкивания».

Множественность онтологий постмодерна (как и множественность постмодернистского субъекта) во многом объясняется концентрацией внимания на «онтологически возможном». Следствием этого является представление / презентация онтологии «множества возможных смысловых миров. Причем возможностный мир — это прежде всего мир языковой. Разворот онтологии в сторону языкового пространства воображаемого мира (что с особой яркостью проявляется у Ж. Делеза и Ж. Бодрийяра), сознательно, на правах все той же концептуальной возможности, уравниваемого с миром реальным, — существенная черта всех без исключения онтологий постсовременности. Философия тем самым все более и более переносится от осмысления прежде называвшихся реальными в вероятностные пространства, обладающие активно обсуждаемыми философами *postmodernité* вероятными проблемами. Субъект такого вероятностного мира — это прежде всего вероятностный субъект, охваченный страстью исследования великой тайны современности: открытия субъектом многогранности своей вероятностной природы. Но эта онтологическая реальность смысловых вероятностей и умножений вряд ли может быть описана в терминах декартовской,



кантовской или гегелевской мысли. Бытие разворачивается все новыми и новыми смысловыми гранями, и вполне естественно, в духе тех же Ницше и Хайдеггера, поставить вопрос: не являются ли эти новые грани некими формами мутации и трансформации нигилизма?

Ведь перед нами — бесконечная пролонгация вопрошания, в котором философия уже не дает никаких «окончательных» ответов. Проблемы философии предстают как принципиально неразрешимые, то есть как не подлежащие списанию в архив под рубрикой «пройденное» (варианты: «понятое», «решенное»). Современное мышление даже вообще не является проблемным, оно — проблематизирующее. Его цель, как бы парадоксально это ни звучало, не решение, но... создание проблемы. Отсюда онтологическое высказывание как перекресток проблем или место встречи проблематизаций.

В нашем случае это будет место, где трансформируется и проблематизируется нигилизм. В онтологическом измерении современности проблема нигилизма кристаллизуется в месте встречи хайдеггеровской онто-герменевтики и онтологии постмодерна, выступая как деструктивная, деконструктивная или симулятивная трансформация всей прежней онтологии. Именно эта трансформация в понимании бытия, несущая в себе неискоренимый отпечаток нигилизма и столь же неискоренимый порыв к его преодолению, и стала предметом исследования в монографии.

## Глава 1. ТЕРМИНОЛОГИЯ РАЗРЫВА: БЫТИЕ В СВЕТЕ ОНТО-ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ

В этом мышлении и языке бытия уже изначально предписано завершение человека, и это предписание всегда лишь модулировало двусмысленность этого конца (но одновременно: цели) в игре telos'a и смерти. Читатель этой пьесы может следовать следующей ее смысловой последовательности: концом (целью) человека является мышление бытия, человек является концом (целью) мышления бытия, и завершение (то есть конец и цель) человека есть завершение (конец и цель) мышления бытия.

Ж. Дерида

Тот факт, что мыслительная ориентация древнегреческих философов не формировалась абстрактной научной культурой Нового времени, и что бесперспективно пытаться реинтерпретировать философские термины античности в духе их аналогов, принятых в европейской традиции последних столетий и исходящих из уже другого мышления, — сегодня представляется очевидным. Этой очевидностью, однако, мы практически всецело обязаны Мартину Хайдеггеру, философия которого, можно сказать, взорвала те привычно-успокаивающие пейзажи древнегреческого мышления, которые рисовала себе рационально-позитивистская мысль XIX и начала XX века. Как отмечает Ханс-Георг Гадамер в своей статье «Хайдеггер и греки», «в этом пункте Хайдеггер и стал для нас первопроходцем. Он наделил слова нашего языка функциями понятий и возобновил жизнь языка мыслей»<sup>1</sup>.

Это «возобновление жизни», подразумевающее, между прочим, период некой безжизненности мышления, было связано с хайдег-

<sup>1</sup> Гадамер Х.-Г. Хайдеггер и греки // Логос. 1991. № 2. С. 63.

геровской попыткой наведения своего рода герменевтического моста между контекстом современной и античной мысли, контекстом, лишь отчасти затрагивающим собственно терминологию.

Впрочем, вопрос о Хайдеггере-терминологе, о самой терминологии хайдеггеровского мышления (в исконном значении латинского *termini*'а как ограничения, завершения, но, одновременно, указателя пути) может наводить на мысль об определенной детерминированности места Хайдеггера в современной философии. Я имею в виду ту долгожданную определенность и обязательность внимательной мысли, которая только одна и может возобновлять жизнь называющегося философским мышления.

Именно в том, что Хайдеггер сумел услышать в древних словах их тайное происхождение и скрытое настоящее, можно, вслед за Гадамером, видеть непревзойденное величие этого философа. Как вспоминает Гадамер, для него стало откровением то, что греческим термином, выражающим «бытие» является слово *οὐσία*, которое использовали и Платон, и Аристотель, и которое, собственно говоря, означало имущество крестьянина, его усадьбу, земельный участок. Гадамер говорит, что такое значение *οὐσία* было зафиксировано еще Аристотелем. «Но то, что для Аристотеля было еще само собой разумеющимся, впервые постиг, осмыслил Хайдеггер»<sup>1</sup>.

Это гадамеровское «впервые» со всей ясностью указывает на разрыв в традиции (и с традицией), в самой истории мышления бытия: то, что было очевидным для Аристотеля или Парменида, ухитрилось пройти незамеченным перед взором известнейших мыслителей Нового времени, рассматривающих бытие как «самое бедное понятие» или как «просто полагание» не только в рамках собственных мыслительных схем (что вполне допустимо и вполне оправданно), но и предписывающих такое же свое понимание древнегреческим мыслителям. Подобное освоение лишь маскировало, отчуждало инаковость, саму свойственность (если воспользоваться термином Деррида) чужой мысли, что приводило в лучшем случае к казусу Парменида как предшественника Декарта, а в худшем и вовсе игнорировало само содержание мысли. И дело здесь не только и не столько в своеобразном «романтизме мысли» (хотя, видимо,

<sup>1</sup> Гадамер Х.-Г. Хайдеггер и греки // Логос. 1991. № 2. С. 63.

не случайно именно эпоха романтизма стала для современной западной философии классической — бессмысленно отрицать факт принадлежности Гегеля, Фихте, Шеллинга к поколению романтиков<sup>1</sup>), — отказывающейся мыслить себя в контексте собственной истории, чтобы не ставить тем самым под вопрос свои исторические предпосылки, сколько в принципиально новой постановке вопроса о значении самой историчности, в том числе о ее значении в истории философии и в истории бытия (почему бы в связи с этим не поставить вопрос об истории терминологии?). Гадамер отмечает<sup>2</sup>: «Проблема эта казалась неразрешимой до прихода Хайдеггера. Он открыл глаза нам — мне и многим другим — на то, что понятия, в которых мы мыслим, уже заранее продумывают все за нас. Иначе говоря: понятийная система, в которую мы пытаемся облечь свои мысли, пред-запечатлена в нас и предопределяет то, что мы способны постичь, исходя из нашего собственного мыслительного опыта»<sup>3</sup>.

Или, как это вполне афористично выражено у самого Хайдеггера, *die Sprache spricht*, говорит язык. В этом языке уже заранее заложены все возможности понятийного конструирования или же деконструирования — как терминологической работы — смысла, и даже смыслов. Предопределенность мыслительного опыта горизонтом понятийной системы ставила под вопрос традиционное понимание — я бы даже сказал, своего рода внутреннее ощущение — историчности, когда сама история мысли, мышления *о* и *в* бытии, фактически история всей западноевропейской философии, и в том числе ее терминологическая история, предстали в совершенно ином виде: «поскольку вместо категорий субъекта, объекта, сознания и самосознания на первый план выходят такие понятия,

<sup>1</sup> «Немецкая философия как целое — Лейбниц, Кант, Гегель, Шопенгауэр, чтобы назвать великих, — представляет собой наиболее основательный вид романтики» (Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М., 2005. С. 240. Афоризм 419).

<sup>2</sup> Выбор Гадамера в качестве проводника по предместьям, предоснованиям, предпосылкам хайдеггеровского мышления бытия во многом случаен, и все же во многом оправдан как обязательностью самого Гадамера, так и его местом в традиции около- и постхайдеггеровской рефлексии.

<sup>3</sup> Гадамер Х.-Г. Философия и литература // Гадамер Х.Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 129.

как “временная обусловленность понимания”, “самопонимание на основе вещей”, “самопонимание через вещи”»<sup>1</sup>.

О специфике такого рода нового понимания речь пойдет ниже, когда это понимание будет эксплицироваться в свете онтологического проекта *Dasein*, собственно, из него исходя. Пока же следует отметить, что данная смена мыслительной установки, ориентация не на простое, само-собой-понятное присвоение, но на понимание, замена «присваивающей мысли» (всегда уже уверенной в наличии понимания, выступающего даже не как пред-данность, но как придаток присвоения) на «мысль понимающую» открыли как бы новую эпоху в истории философствования. Такая «понижающая мысль» составляла суть герменевтического подхода, где понимание выступает не как придаток, но как цель. Здесь следует оговориться, что термин *придаток* я употребляю в значении своего рода «второстепенного момента», некоторой «точки отталкивания» от чужой мысли при конструировании своей (которая всегда в до-герменевтической философии отличается качеством перво-степенной важности). Подобное негативное значение придатка в вышеуказанном смысле следует отличать от «онтологии придатка / *supplément*» Жака Деррида, где термин придаток обладает характером двойственности, если не множественности<sup>2</sup>. В конце концов, онто-герменевтика означала открытие нового измерения историчности<sup>3</sup>, когда понятие историчности было распространено и на историчность самого понятия. Это открытие «двойного дна» историчности неизбежно должно было означать определенный разрыв, разрыв с предшествовавшим как недостаточным и неудовлетворительным. Здесь можно задать любопытный вопрос: а не была ли история философии всегда, начиная с Аристотеля, с первых глав его «Метафизики»<sup>4</sup> своего рода «историей предшествований»?

<sup>1</sup> Гадамер Х.-Г. Философия и литература // Гадамер Х.Г. Актуальность прекрасного. С. 129.

<sup>2</sup> Гараджа в частности пишет: “«придаток» (*supplément*) — ни начальное, ни производное; то, в чем всегда ощущается избыток и/или нехватка» (Гараджа А.В. Предисловие к «Шпоры: Стили Ницше» // Философские науки. 1991. № 2. С. 117).

<sup>3</sup> Хайдеггер в § 77 «Бытия и времени» констатирует: «Вопрос об историчности есть онтологический вопрос о бытийном устройстве исторического сущего» (Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 403).

<sup>4</sup> См.: Аристотель. Метафизика. I, 3, 983в и далее.

В этом случае хайдеггеровское онто-герменевтическое вопрошание историзма, сама постановка вопроса об истории бытия имела целью пересмотр такой «постоянно предшествующей» истории и ее замену на «историю со-участвующую», которая уже не «отталкивается от», но «вслушивается» в «голос бытия», сказывающийся в мысли того или иного философа<sup>1</sup>.

Что касается понимания предшествующего (и в истории, и в мысли) как недостаточного, то в истории философии преодолевая таким образом мышление обычно было принято именовать метафизическим, может быть больше для очистки совести, так как, откровенно говоря, немного непонятно, почему то, что подвергалось философской атаке, непременно должно было быть наряжено в одежды этого псевдоаристотелевского термина. То, с каким достойным лучшего применения упорством каждый мыслитель, начиная с Канта, обрушивался на метафизичность предшественников, чтобы затем самому быть уличенным в той же метафизичности (и даже Ницше, питавший большую нелюбовь к метафизике во всех ее проявлениях, в глазах Хайдеггера был последним мыслителем этой самой метафизики), наводит на мысль даже не о сизифовом труде ниспровергателей метафизики, но, скорее, о неверном выборе терминологической мишени: когда под маской критики метафизики критикуют совсем другое, приписывая ему пугающие (интересно, почему?) метафизические контуры.

Здесь вполне уместно определить то, что автор имеет в виду в данной работе, употребляя такие термины, как «метафизика» и «метафизический». В истории философии то, что такое метафизика, понималось по-разному разными мыслителями. В «Критике чистого разума» Кант дает определение метафизики как догматической науки, ставящей целью добиться решения проблем чистого разума, таких как бог, свобода, бессмертие<sup>2</sup>. Гегель характеризовал метафизику как начальную ступень философии, первое отно-

<sup>1</sup> Подобное недоверие к метафизической истории свойственно и Жаку Деррида, который вслед за Хайдеггером утверждает: «Чему, повторяю, не следует доверять, так это метафизическому концепту истории. Имеется в виду концепт истории смысла, который зарождается, развивается, осуществляется» (*Деррида Ж. Позиции*. Киев, 1996. С. 102).

<sup>2</sup> См.: *Кант И. Критика чистого разума*. М., 1994. С. 35.

шение мысли к объективности, «наивный образ мышления, который ... содержит веру, что посредством размышления познается истина и что она обнаруживает перед сознанием то, что объекты суть поистине»<sup>1</sup>. Метафизическое мышление, по Гегелю, не обладает сознанием своей противоречивости и пребывает в пределах конечных определений мышления. Гегель также, чуть далее, в той же «Науке Логики»<sup>2</sup> конкретизирует определение метафизики как «чисто рассудочное воззрение на предметы разума». В данной работе я все же предполагаю следовать тому пониманию метафизики, которое предлагает Мартин Хайдеггер, а именно: «Метафизика — это вопрошание сверх сущего, за его пределы, так, что мы получаем после этого сущее для понимания как таковое и в целом»<sup>3</sup> и, более конкретно: «Метафизика — есть в себе, и именно поскольку она выводит к представленности сущее как сущее, двояко-единым образом истина сущего в его всеобщем и в его высшем»<sup>4</sup>.

Итак, речь зашла об определенном разрыве внутри традиции. Как отмечает В.А. Подорога, «начиная с работ 30-х годов и вплоть до позднейших мысль Хайдеггера определяется стратегией разрыва (Riss)»<sup>5</sup>. Не вдаваясь в подробности прослеживаемых Подорогой дериваций разрыва (Riss) в виде цепочки Grundriss — Aur-riss — Umriss — Aufriss в хайдеггеровском «Истоке художественного творения», я хотел бы, однако отметить, что эта стратегия разрыва определяет мышление Хайдеггера, уже начиная с первых параграфов «Бытия и Времени» и курса лекций по основным проблемам феноменологии, что относится к 1927 г., и даже ранее, если учитывать саму интенцию хайдеггеровского онто-герменевтического проекта. В какой-то степени уже сама стратегия разрыва свидетельствует о проникновении мысли Хайдеггера в нигилистическое измерение. Как отмечает Ален Бадью, «что касается «нигилизма», то мы признаем, что наша эпоха свидетельствует о нем ровно в той

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М., 1974. С. 133.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 134.

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. С. 24.

<sup>4</sup> Там же. С. 34.

<sup>5</sup> Подорога В.А. Erectio. Гео-логия языка и философствование М. Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991. С. 102.

степени, в какой под нигилизмом понимают *разрыв традиционной фигуры связи...*<sup>1</sup>.

Из сказанного выше о специфике «метафизического преодоления» понятно, что разрыв, о котором идет речь, неизбежно должен был стать очередным (каким по счету?) разрывом с метафизикой. В этом не было бы ничего нового, если бы сам этот разрыв не сопровождался еще одним, более глубоким разрывом, разрывом терминологическим, в котором уже вся предшествовавшая двухтысячелетняя традиция европейского философствования сама представляла как гигантский разрыв с собственным истоком, с мышлением о бытии, являясь его непрерывным и все усиливающимся забвением. Подобное забвение не просто как-то связано с усиливающимся онтологическим нигилизмом, но, согласно Хайдеггеру, сама «сущность нигилизма покоится в забвении бытия»<sup>2</sup>. Вся история мысли в онто-герменевтическом, первом повороте (Kehre) хайдеггеровского мышления представляла в виде своего рода цепной реакции разрыва со своим животворным началом, цепочки все усиливающихся отталкиваний, отдаляющих воспоминание об истоке.

«Возобновление жизни языка мыслей», то оживление (в прямом и переносном смысле этого слова), что внес Хайдеггер в философию, имело, по своему замыслу, характер контрразрыва, то есть разрыва, ликвидирующего разрыв. Внешняя сторона деструктивности (разрыва с метафизической традицией) онто-герменевтики, представшей поначалу в виде «фундаментальной онтологии», скрывала за собой свою деконструктивную (то есть преодолевающую разрыв) суть. Кстати, термин «деконструкция» вовсе не был изобретением терминологического гения Жака Деррида, его впервые употребил тот же Хайдеггер, описывая специфику своего второго поворота (Kehre) от бытия (Sein) к событию (Ereignis).

Хайдеггер был первым, кто увидел в предшествующей истории мысли эпоху настоящего терминологического забвения, если не сонного забытья. Прислушаемся к Гадамеру: «Тем самым Хайдеггер пришел к выводу, что между словоупотреблением греков, которые разрабатывали свой опыт мира в терминах физики и метафизики,

<sup>1</sup> Бадью А. Манифест философии. СПб., 2003. С. 30.

<sup>2</sup> Судьба нигилизма: Эрнст Юнгер. Мартин Хайдеггер. Дитмар Кампер. Гюнтер Фигаль. СПб., 2006. С. 114.



то есть ориентируясь на устройство космоса, и нашим собственным современным опытом, несущим существенный отпечаток христианства, имеется глубокий разрыв, определяемый влиянием таких понятий, как «душа», «сердце», «внутреннее», «самосознание» (или нечто такое, что коренится еще глубже, чем самосознание), на наше понимание своего бытия, на решение нами вопроса о том исторически конкретном бытии, которое есть мы сами<sup>1</sup>. Здесь Гадамер имплицитно указывает на еще один, скрытый вид хайдеггеровского разрыва с традицией (разрыва, разрывающего ее разорванность и тем самым восстанавливающего ее), а именно на то, что скрывается в нашем «решении ... о том бытии, которое есть мы сами». Этот самый глубокий из серии хайдеггеровских разрывов — восстановлений происходит в постановке вопроса о бытии, или, более конкретно, вопроса о *Dasein*, бытии, которое есть мы сами.

Итак, вышесказанное пытается вскрыть предпосылки хайдеггеровского проекта фундаментальной онтологии, онто-герменевтического по своей сути, через выявление серии разрывов, а именно:

1) разрыва между «мыслью присваивающей» и «мыслью понимающей»;

2) разрыва онто-термино-логического, выявляющего разрыв в традиции терминологического понимания основных понятий мышления и, одновременно, восстанавливающего утраченное через разрыв с историей забвения истока, — «метафизикой» в хайдеггеровском значении этого слова;

3) глубинного онто-экзистенциального разрыва, который, может быть, более правильно именовать взрывом всей предшествовавшей онтологии в хайдеггеровской аналитике *Dasein*.

Свое расколдовывание древних терминов Хайдеггер начинает с понятия «бытие», стоящего в центре всякого метафизического вопрошания. В «Основных проблемах феноменологии» (курсе лекций летнего семестра 1927 г., прочитанных в университете Марбурга) мы читаем: «... Бытие есть подлинная и единственная тема философии ... Философия есть теоретически-понятийная интерпретация бытия, его структуры и возможностей. Она онтологична»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Гадамер Х.-Г. Философия и литература // Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 128.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 13–14.

Эта онтологическая интерпретация бытия станет главным вопросом «Бытия и времени». В чем состояла причина необходимости постановки вопроса о бытии, наиболее «всеобщем» понятии в истории метафизики? Первый параграф «Бытия и времени» начинается с констатации факта забвения вопроса о бытии. Этот удивительный факт забвения смысла постоянно, на протяжении двух тысяч лет осмысляемого термина не мог не вызвать к жизни попытки разобраться со сложившимся положением дел, ведь философия всегда имеет дело с необходимостью понимания. В данном случае под вопросом уже (еще до возобновления вопроса Хайдеггером) находилось само понимание, что выражено в знаменитых словах предисловия к «Бытию и времени»: «Есть ли у нас сегодня ответ на вопрос о том, что мы собственно имеем в виду под словом «сущее»? Никойм образом. И значит *вопрос о смысле бытия* надо ставить заново. Находимся ли мы сегодня хотя бы в замешательстве от того, что не понимаем выражение «бытие»? Никойм образом. И значит надо тогда прежде всего сначала опять пробудить внимание к смыслу этого вопроса»<sup>1</sup>. Именно в забвении смысла бытия упрекает Хайдеггер предшествующую традицию европейской метафизики. Согласно Хайдеггеру, метафизика всегда мыслила бытие как сущее, имея в поле своего зрения сущее как таковое. Но всегда при таком представлении сущего бытие заранее уже высвечивает себя в дометафизической сфере непотаенного, неутаиваемого (именно так Хайдеггер предпочитает переводить греческое *ἀλήθεια*), что ставит под вопрос саму метафизику, где бытие в своей истине не продумывается. «Поскольку метафизика расследует сущее как сущее, она остается при сущем и не обращается к бытию как бытию»<sup>2</sup>.

Здесь следует пояснить, что мы должны понимать как сущее. Традиционно, сущее есть некая целокупность всего существующего: мы можем говорить, что это вот дерево существует, но для нас это вовсе не означает, что оно есть сущее. Совокупность всех существований (всех деревьев, предметов, отношений) позволяет нам говорить о сущем. Более конкретно, вслед за Аристотелем, сущее можно понимать как «чтойность», как все то, о чем мы можем задать вопрос «Что есть вот это?». Тем самым сущее вообще предстает

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 1.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. С. 27.

в качестве универсума «чтойностей», что в абстрагированном виде может предстать как «чтойность вообще». Хайдеггер во втором параграфе «Бытия и времени» высказывается так: «“Сущим” именуем мы многое и в разном смысле. Сущее есть все то о чем мы говорим, что имеем в виду, к чему имеем такое-то и такое-то отношение, сущее и то, что и как мы сами суть»<sup>1</sup>.

Чуть позже, в третьем параграфе Хайдеггер характеризует «вселенную сущего» как «поле высвечивания» и очерчивания определенных «предметных областей» (таких как история, природа, пространство, жизнь и т.п.). Иными словами, вселенная сущего (или, сущее в целом) выступает как поле для конституирования всякой возможной предметности («чтойности»). В «Основных проблемах феноменологии» Хайдеггер уточняет: «...все нефилософские науки имеют своей темой сущее и именно таким образом, что оно для них как сущее всегда дано заранее. Оно ими наперед положено, ими пред-положено, оно для них *positum*... Позитивные науки занимают сущим, то есть всякий раз определенными [его] областями, например, природой»<sup>2</sup>.

А в четвертом параграфе «Основных проблем феноменологии» мы встречаем что-то вроде хайдеггеровского определения сущего, которое кратко и весьма недвусмысленно: «Каждое сущее есть *нечто*, то есть оно имеет свое «*что*», и как сущее обладает определенным способом *быть*... Каждое сущее имеет некоторый способ-быть»<sup>3</sup>. Таким образом, сущее есть некая/любая чтойность, обладающая бытийной возможностью.

Это радикальное различие, радикально-онтологическое различие мысли о сущем и мысли о бытии, различие сущего как такового и бытия как такового является стержнем хайдеггеровского подхода к осмыслению и пере-осмыслению понятия «бытие». Хайдеггер выставляет в истории философии четыре тезиса о бытии:

- 1) бытие не есть реальный предикат;
- 2) к бытийной конституции сущего принадлежат *essentia* и *existentia*;

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 6–7.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 15.

<sup>3</sup> Там же. С. 21–22.

- 3) основные модусы бытия суть бытие духа и бытие природы;
- 4) бытие связки в форме суждения<sup>1</sup>.

Все это, с точки зрения Хайдеггера, суть различные тезисы о сущем в его бытии, то есть, как таковые, тезисы метафизические. В каждом из них, однако, заключена в скрытом виде фундаментально-онтологическая проблема — проблема бытия как такового. Она вызывает к жизни данные тезисы, но поскольку ни один тезис метафизики не в состоянии вывести к свету вопрос о бытии, само бытие во всей его полноте, то это бытие скрыто, в потаенном виде, в состоянии забвения присутствует в этих тезисах, придавая им, с одной стороны, метафизическую значимость и вместе с тем, с другой стороны, принципиально неразрешимый характер.

Вышеприведенные четыре метафизических тезиса о бытии уходят корнями в основные предрассудки (или предположения) самой метафизики. Таких приводящих к забвению смысла бытия предрассудков Хайдеггер насчитывает три и обсуждает их уже в первом параграфе «Бытия и времени», выявляя свойственную им недостаточность<sup>2</sup>.

1. Метафизика рассматривает бытие как наиболее общее понятие. В качестве иллюстрации Хайдеггер приводит весьма недвусмысленную цитату Фомы Аквинского: «Некая понятность бытия всякий раз уже входит во всякое наше восприятие сущего»<sup>3</sup> и возражает: «Когда соответственно говорят: «бытие» есть наиболее общее понятие, то это не может значить, что оно самое ясное и не требует никакого дальнейшего разбора. Понятие бытия скорее самое темное»<sup>4</sup>. Гегелевское определение «бытия» как «неопределенного непосредственного», как кажется, вовсе не рассеивает эту темноту.

2. С позицией Гегеля Хайдеггер связывает и второй предрассудок, гласящий, что понятие «бытие» неопределимо, что, с метафизической точки зрения, может проистекать из его всеобщности (здесь Хайдеггер ссылается на Паскаля). Возражение Хайдеггера

<sup>1</sup> См.: Херрман Ф.-В. фон. «Бытие и время» и «Основные проблемы феноменологии» // *Философия Мартина Хайдеггера и современность*. М., 1991. С. 70.

<sup>2</sup> См.: Хайдеггер М. *Бытие и время*. С. 3–4.

<sup>3</sup> Цит. по: Хайдеггер М. *Бытие и время*. С. 3.

<sup>4</sup> Там же. С. 3.

просто и лаконично: «“Бытие” действительно нельзя понимать как сущее; ... “бытие” не может прийти к определенности путем приписывания ему сущего. Бытие дефиниторно невыводимо из высших понятий и непредставимо через низшие. Но следует ли отсюда, что “бытие” уже не может представлять никакой проблемы? Вовсе ничуть; заключить можно только: “бытие” не есть нечто наподобие сущего»<sup>1</sup>. В маргиналиях 1929 г. к этому фрагменту Хайдеггер добавит, что бытие попросту не разрешимо, то есть не может быть схвачено с помощью такой понятийности<sup>2</sup>.

3. Третий предрассудок видит в бытии само собой разумеющееся понятие. Всякое относящееся к бытию сущего высказывание как бы имплицитно включается в контекст некоего общего понимания бытия. В отличие от философского дискурса Аквината, о котором шла речь в первом «предрассудке», здесь имеется в виду нечто скрывающееся в обыденной речи, как то: «это есть ...», «это будет ...», «это было ...», которой мы пользуемся, в общем-то не очень задумываясь над высказываемым утверждением бытия. Вроде бы такая наша невнимательность нисколько не вредит пониманию того, что мы хотим сказать. Хайдеггер возражает: «Эта средняя понятность лишь демонстрирует непонятность. Она делает очевидным, что во всяком отношении и бытии к сущему как сущему а priori лежит загадка. Что мы всегда уже живем в некоей бытийной непонятливости и смысл бытия вместе с тем окутан тьмой, доказывает принципиальную необходимость возобновления вопроса о смысле «бытия»»<sup>3</sup>.

Итак, в выявлении четырех тезисов о бытии в истории метафизики, которые, произрастая из трех предрассудков — допущений как своей под-почвы, подменили вопрос о бытии вопросом о бытии сущего, как бы вынося понятие бытия за скобки его всеобщности, неопределенности и само-собой-понятности, Хайдеггер видит возможность возобновления вопроса о смысле бытия. Второй параграф «Бытия и времени», называющийся «Формальная структура вопроса о бытии», со всей четкостью констатирует: «Вопрос о смысле

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 4.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 439.

<sup>3</sup> Там же. С. 4.

бытия должен быть *поставлен*<sup>1</sup>. Поставлен — это значит должен быть возобновлен во все своей смысловой, то есть терминологической наполненности.

Я хотел бы здесь обратить внимание на специфику хайдеггеровского мышления, для которого правильно поставить вопрос, задаться вопросом, сделать вопрос своей задачей (в данном конкретном случае это был вопрос о бытии) означает не только и не столько шаг вперед на пути решения этого вопроса, — ведь решение вопроса может не разрешать проблему по существу, так как некоторые вопросы продолжают, обречены продолжать стоять даже после всех возможных их «решений», — но именно уже-решенность этого вопроса в его сущностном измерении. Выражаясь более просто, в самой правильной постановке вопроса уже скрыт дарующийся ответ, ответ как отдаривание смысла самого вопроса. «Всякое спрашиваемое о ... есть тем или иным образом допрашиваемое у ... К спрашиванию принадлежит кроме спрошенного *опрашиваемое* ... В спрашиваемом лежит тогда как собственно выведываемое *выспрашиваемое*, то, на чем спрашиваемое приходит к цели»<sup>2</sup>. Впрочем, это при условии, что своим вопросом мы не стремимся добиться ответа, доискаться до него, но будем терпеливо ожидать высвечивания самого ответа. Ответ должен приходиться сам как следствие (и может быть как награда) правильного вопрошания. Хайдеггер где-то говорит о вопрошании как о благочестии мысли, созвучной самому этому вопрошанию. Такое созвучие образует как бы фундаментальную настроенность (почему бы не сказать обертон?) хайдеггеровского мышления, что прекрасно выразимо через немецкое *Fraglichkeit*, вопросительность, стояние под вопросом, проблематичность. Эта вопросительность изначально присуща философии как вопрошанию о смысле бытия, и позже мы увидим как через вопрошание о *Da-sein*, эта вопросительность может ставить под вопрос самого вопрошающего субъекта, затрагивая проблематичность его стояния «здесь и теперь». Интенция хайдеггеровской мысли прозрачна: смысл бытия должен быть отдарен в вопрошании, в правильной, то есть внимательной постановке вопроса о бытии. «Как искание спрашивание нуждается в опережающем

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 5.

<sup>2</sup> Там же. С. 5.

водительстве от искомого. Смысл бытия должен быть нам поэтому уже известным образом доступен»<sup>1</sup>.

Определив спрошенное подлежащего разборке вопроса как Бытие, как то, что определяет сущее, ввиду чего сущее, собственно говоря, всегда уже предподнято, Хайдеггер считает нужным провести принципиальное разграничение как между сущим и бытием, так и между способами их вопрошания, поскольку присутствующая традиция, по мнению Хайдеггера, игнорируя проблему онтологической разницы бытия и сущего, упускала из виду необходимость различия в способах вопрошания, в результате чего вопрошаемым в этой традиции европейской философии всегда выступало бытие сущего (см. четыре вышеприведенных историко-традиционных тезиса о бытии сущего), но никогда бытие таковое. В своей «Метафизике» Аристотель четко фиксирует это положение: «бытие каждой вещи, обозначаемой как первичное и само по себе сущее, и сама эта вещь тождественны и составляют одно»<sup>2</sup>.

В качестве альтернативы подобному метафизическому подходу Хайдеггер предлагает мышление, озабоченное истиной бытия, то есть собственно и в первую очередь бытием как противоположаемым сущему. Такая мысль, согласно Хайдеггеру, не довольствуется больше метафизикой, но она мыслит и не против метафизики, ибо мыслить подобным образом было бы равнозначно отречению от собственных корней. В таком мышлении-не-против очевидно наличествует стремление к наведению своего рода герменевтического моста /диалога с традицией. И одновременно здесь — место разрыва, поскольку сама метафизическая традиция всегда «мыслила против», пыталась не столько понять, сколько преодолеть своих предшественников-философов, оттолкнуться от них. Таким образом, метафизическая традиция принципиально агерменевтична.

Это очень легко представить себе на самом ярком примере: допустим, что Аристотель поставил бы себе задачей не опровержение Платона, естественно, «ради истины», но только лишь и исключительно понимание того, что хотел сказать Платон, понимание не «против», но «вместе с». Тогда мы могли бы говорить об Аристотеле-

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 5.

<sup>2</sup> Аристотель. Сочинения: В 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 197.

герменевтике и онто-герменевтике самого Аристотеля. Однако в этом труднопредставимом случае метафизическая традиция тут же указала бы Аристотелю его «место», причислив его «всего лишь» к комментаторам, пусть даже весьма талантливым, но находящимся всегда уже в тени метафизического солнца истины. А это влекло бы за собой констатацию, с некоторой долей сожаления, разумеется, отсутствия самостоятельного метафизического мышления, а тем самым и лишение места в самой традиции метафизики, что придало бы мышлению Стагирита привкус неуместности, когда речь ведется о таких серьезных вещах, как истина или место вблизи от истины.

История метафизики, понимаемая, начиная с Аристотеля, как история поисков истины, как история поэтапного накопления истины, с *герменевтической* точки зрения является историей взаимных опровержений. Каждый метафизический мыслитель стремился отстоять свое место в традиции через указание собственных предшественников, вносящих свой вклад в копилку истины и заблуждавшихся лишь в полноте своего охвата и в степени близости к ней, этой истине. Аристотель говорит в «Метафизике»: «Исследовать истину в одном отношении трудно, в другом легко. Это видно из того, что никто не в состоянии достичь ее надлежащим образом, но и не терпит полную неудачу, а каждый говорит что-то о природе и поодиночке, правда, ничего или мало добавляет к истине, но, когда все это складывается, получается заметная величина»<sup>1</sup>.

Фактически, этими словами Аристотель закладывает основу для потенциально всякого метафизического взгляда на истину: ведь даже те, кто всячески дистанцирует себя от метафизики, не могут от нее уйти, не преодолев метафизического понимания истины. Это видно хотя бы на примере Бертрана Рассела, считавшего себя противником метафизики, и тем не менее вновь, спустя две с половиной тысячи лет, повторяющего аристотелевский тезис об истине в контексте своих рассуждений о методах в решении философских проблем, «с помощью которых мы можем (как в науке) последовательно приближаться к истине, причем каждая новая

---

<sup>1</sup> Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 1. С. 94.



стадия возникает в результате усовершенствования, а не отвергания предыдущей»<sup>1</sup>.

Близость позиций «метафизика» Аристотеля и «анти-метафизика» Рассела очевидна, ибо они разделяют со всей традицией метафизики то, как эта традиция трактует истину. К числу парадоксов метафизики относится тот ее главный парадокс, что метафизика, объявляющая, с одной стороны, себя наукой о истине сущего, считает, с другой стороны, эту истину принципиально недостижимой, так как «никто не в состоянии ее достичь». Иными словами, эту мысль Аристотеля можно выразить так: к истине всегда лишь приближаются и всегда не до конца; вопрос о значении подобного соприкосновения с истиной остается открытым<sup>2</sup>. Уже у Аристотеля истина исторична, ведь каждый может к ней чего-то добавить, а сам факт возможности добавления указывает на принципиальную неполноту любого метафизического суждения об истине.

Подобное преимущество метафизических мыслителей, привилегия, состоящая в возможности добавить, приписать (к) истине что-то свое, под своим именем, войдя тем самым в «историю истинь» (как будто истина имеет или вправе иметь свою историю! — но чем же иным, как не историей, истины является история метафизики?), несет с собой и в себе принципиальный упадок значения истины в глазах самой метафизики: ведь всегда можно, говоря словами Аристотеля, удовлетвориться какой-то «заметной величиной» в коллективных усилиях.

И еще один весьма значимый тезис Стагирита, подводящий черту под λόγοςом и ἀλήθεια досократических мыслителей, самоопределяя тем самым границу собственно метафизического вопрошания о истине: «И справедливо быть признательным не только тем, чьи мнения мы можем разделить, но и тем, кто высказался более поверхностно: ведь и они в чем-то содействовали истине, упражняя до нас способность [к познанию]»<sup>3</sup>. Дело здесь

<sup>1</sup> Рассел Б. История западной философии: В 3 кн. Новосибирск, 1997. С. 756.

<sup>2</sup> В «Позиция» Деррида (с. 86–87) ясно говорит о подозрительности подобной ценности «развития» «во всех презумпциях, которые в ней кроются» (Деррида Ж. Позиции. Киев, 1996. С. 87).

<sup>3</sup> Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения: В 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 94.

не только в том, что досократическая истина, понимаемая в свете λόγος'α и ἀλήθεια, абсолютно не нуждалась ни в каком содействии со стороны поверхностных мнений; она по самой своей сути противоположна метафизическим «упражнениям познавательной способности». Можно возразить, казалось бы, что кроме подмены «истины» историей истины в метафизике содержится собственное понимание истины как «соответствия», «согласованности», что основано на достоверности cogito и т.п. Предвидя это возражение, Хайдеггер называет любое метафизическое понятие об истине искусственным, поскольку «эта идея никоим образом не первична в понятии ἀλήθεια. “Истинность” λογος как истинствование, ἀλήθευειν, подразумевает: изъять сущее, о котором речь ... из его потаенности и дать увидеть как непотаенное (ἀληθές), раскрыть»<sup>1</sup>. Внимательный взгляд тут же обнаруживает это аристотелевское нововведение: историчность истины.

Можно выразиться резче: когда истина понимается как история истины, когда в понятие истины закладывается предположение, что у истины может быть своя (вечно незавершенная!) история, тогда истина как все-присутствие Логоса и все-обязанность ἀλήθεια уже просто не интересует метафизику. О какой же истине говорит тогда метафизика? Что означает уже метафизическая истина?<sup>2</sup> Быть может, в своей глубинной сущности метафизика вообще не претендует на истину?

Это достаточно странное предположение исходит из следующего: если истина исторична (то есть недостижима, говоря словами Аристотеля), то любой проект истины в рамках метафизики оказывается уже заранее вписанным в историю, историю поиска истины и предполагает, в силу своей принципиальной неокончателности, другой, «более полный» проект, которому также суждено стать, естественно, не истиной, но лишь фрагментом ее истории. Критическое отношение к метафизической историзации вообще характерно для современной мысли, например, Жак Деррида подвергает в «Позициях» сомнению метафизическую ценность истины именно из-за ее тенденции превращения в «историю смысла, исто-

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 33.

<sup>2</sup> Об изменении существа истины, «какое изменение становится историей метафизики», см.: Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. С. 360.

рию в своей логоцентрической, метафизической, идеалистической репрезентации»<sup>1</sup>.

Собственно истина, вызвавшая к жизни саму метафизику, оказывается для нее... необязательной. Хотя бы просто потому, что истина не может быть неокончательной (в метафизике же дело обстоит прямо наоборот, см. вышеприведенные высказывания Аристотеля). Введение понятия «относительной истины» здесь ничего не меняет; можно вспомнить еще Платона, для которого так называемая относительная истина была всего лишь правильным мнением, пусть даже приближенным к истине, но мнением.

Спустя две с лишним тысячи лет после Платона последует знаменитое открытие Фридриха Ницше: метафизика не ставит своей задачей познание истины — парадоксальное открытие, которое, по своей сути, вовсе не было парадоксальным, так как такое отношение метафизики и истины легко выводимо из трудов самого основателя метафизики Аристотеля. Под влиянием своего открытия о необязательности истины для метафизики Ницше пишет свой знаменитый фрагмент «Как “истинный мир” наконец стал басней. История одного заблуждения», где мы читаем: «Истинный мир — недостижимый? Во всяком случае недостижимый. И как недостижимый, также *неведомый*. Следовательно, также не утешающий, не спасающий, не обязывающий: к чему может обязывать нас нечто неведомое?»<sup>2</sup>.

Данное открытие Ницше будет «возвращено к жизни» Мартином Хайдеггером: метафизику интересует истина, только истина, все что угодно, кроме истины. Истина в метафизике, как и бытие, находятся под знаком вычеркивания. Это означает: метафизика должна быть преодолена. Все вышесказанное не снимает вопроса: о какой же истине тогда говорит метафизика? Вслед за Хайдеггером и Деррида можно предположить, что метафизика всегда мыслит истину в аспекте самоотдаления. В этом контексте понятно следующее рассуждение Деррида: «Здесь следовало бы прибегнуть к хайдеггеровскому употреблению слова *Entfernung*: это отстранение, отдаление и, одновременно, отдаление отдале-

<sup>1</sup> Деррида Ж. Позиции. Киев, 1996. С. 88.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Сумерки идолов или как философствуют молотом // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 572.

ния, отдаление дали, от-даление, где истребительное (Ent) есть составляющее далекого как такового... Отстраненное раскрытие этого Entfernung пропускает истину, дает ей место... Бесконечным бесосновным основанием поглощает и искажает оно всякую сущность, всякое тождество, всякую свойственность ... это бездонное отстранение истины, эта не-истина есть "истина"<sup>1</sup>.

Обобщая мысль Деррида, можно сказать, что метафизика самоотдалена по своей сути от претензии на истину в последней инстанции (что, кстати, отмечал и чем возмущался еще Гегель). Это всегда давало метафизике прекрасную возможность дистанцироваться от теологии, но вместе с тем через постоянную апелляцию к истине как «своей свойственности» метафизика самой своей близостью к истине маскировала, то есть отдаляла свое отдаление от нее.

Здесь уместно задать один очень простой вопрос: если метафизика понимает свою историю как историю поисков истины, то не будет ли находиться в странном противоречии с этим метафизическое требование самостоятельности мышления? Что означает подобное само-стояние в истине?

Метафизическая истина (и это усмотрел еще Ницше) в своем историческом пространстве распадается на серии само-стояний, где каждый мыслитель считает себя особым образом стоящим ближе к истине, чем предшественники, подлежащие как следствие тщательному опровержению. В этом, конечно, вслед за Ницше, можно видеть своеобразную волю-к-власти, власти над метафизической истиной, но я бы хотел обратить внимание на другой, на присваивающий аспект такого мышления: в истории метафизики истина всегда присваивается. Она присваивает (в качестве *causa finalis* мышления), но она же и присваивается. Хайдеггер правильно установил это отличие метафизического мышления истины бытия от до-метафизического, то есть досократического в глазах Хайдеггера (который, впрочем, здесь следует за Ницше, вовсе не случайно избравшим именно Сократа в качестве главной мишени своей критики), понимавшего, в противоположность метафизике, истину и логос как «присущие всему», а значит, принципиально не присваи-

---

<sup>1</sup> Деррида Ж. Шпоры: Стили Ницше // Философские науки. 1991. № 2. С. 124.

ваемые никем. Такая истина, ἀλήθεια, не только не-сокрытость, но и не-присваиваемость обладала чертой анонимности, не требуя под собой метафизической подписи. Она присутствовала в самом бытии, а не в месте само-стояния-вблизи присвоившей ее мысли, как это было в метафизической бытийной истории, — нетрудно заметить, что данное место само-стояния-вблизи находится внутри самой истории метафизики как истории истины. А именно, ἀλήθεια, анонимная истина досократиков, истина безымянная, а стало быть, никому не нужная в блестящей истории метафизики, истории блестящих имен, и оказалась в забвении. Но именно к этой анонимной истине обратился Хайдеггер в своих попытках вернуть из забвения утрачиваемый все более и все более с каждым новым метафизическим именем тускнеющий смысл бытия.

Это возвращение к анонимности, собственно, и будет проходить сквозной нитью через все мышление Хайдеггера, достигая апогея, даже, если можно так выразиться, двух апогеев в проектах анонимности Dasein и Ereignis. Здесь следует обратить внимание еще вот на что: если истина и логос присущи всему, а не только тому-одному-кто к ним в наибольшей степени приблизился, если истина в первую очередь присваивает (себе) и только затем присваивается (сама), то та само-стоятельность нахождения вблизи истины, на которую претендует история метафизики, оказывается принципиально а-герменевтической, не способной к «мышлению вместе», к со-мышлению. Противоположное герменевтическому мышление является герметичным по своей сути, то есть закрытым (в своем само-стоянии) от других. Эта герметичность метафизической традиции обнаруживается также в стремлении занять свое место вблизи истины, не позволить ей ускользнуть к другим, присвоить ее, и даже не просто присвоить, — это было бы еще не вполне герметично, — но вот как: присвоить ее себе, а себя ей, создав тем самым двойное кольцо герметичности. В таком случае мы имеем дело со своего рода удвоением герметичности: двумя змеями свойственности, обвивающимися вокруг жезла метафизической истины. Оппозицию герменевтического/герметического можно принять за основу для понимания первого из трех вышеупомянутых хайдеггеровских разрывов с метафизической традицией, а именно, разрыва между «мыслью присваивающей» и «мыслью понимающей»

истину. Следует, впрочем, всегда иметь в виду, что разрыв (Riss) для Хайдеггера это всегда и в первую очередь преодоление, что противоположно как опровержению, так и отбрасыванию. Ведь только присваивающе-метафизическому мышлению свойственно отбрасывать, отдалять от истины недостаточно ее присвоившего. Здесь можно, кстати, найти место для еще одной добавочной двоящей оппозиции: разрыва/преодоления и разрыва/отбрасывания.

Итак, согласно онто-герменевтическому проекту Хайдеггера в мышлении об истине бытия как противоположном любой герметичности, в мышлении, размыкающем двойное кольцо метафизической о-граниченности, метафизика должна была быть не отброшена, так как это означало бы по-прежнему оставаться внутри метафизической стратегии разрыва/отбрасывания, но преодолена. «Когда таким образом, при развертывании вопроса об истине бытия говорится о преодолении метафизики, то это означает: воспоминание о самом Бытии»<sup>1</sup>. Это воспоминание должно с необходимостью осуществляться внутри метафизического пространства, лишь выходя за пределы прежнего не-думания о бытии. Именно так понятое преодоление метафизики выступает в качестве основополагающего замысла хайдеггеровского «Бытия и времени» (1927).

В своих ответах на вопрос о сущем как таковом, об истине бытия этого сущего метафизика с неизбежностью постоянно высказывается о бытии. И тем не менее метафизика, утверждает Хайдеггер, никогда не дает слова самому бытию, потому что «продумывает бытие не в его истине, истину не как непотаенность [то есть ἀλήθεια. — В.К.], и эту последнюю — не в ее существе»<sup>2</sup>. Вследствие такого отношения к истине для метафизики на протяжении всей ее истории (а эту историю Хайдеггер исчисляет от предшественника метафизики, Анаксимандра, вплоть до «последнего метафизика» Ницше) истина бытия должна быть, должна неизбежно оставаться сокрытой. Метафизика нигде не отвечает на вопрос об истине бытия просто потому, что никогда этот вопрос не задает. Не задает потому, говорит Хайдеггер, что мыслит бытие исключительно в свете сущего. Однако метафизика в качестве ис-

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Введение к «Что такое метафизика?» // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. С. 28.

<sup>2</sup> Там же. С. 29.

тины сущего, глашатая истины о сущем двулика. С одной стороны, в качестве метафизики, двигаясь исключительно внутри опыта сущего, самым своим существом она исключает себя из опыта бытия, «ибо она представляет себе сущее неизменно лишь внутри того, что уже показало себя как сущее из него же самого. Метафизика, однако, никогда не обращает внимания на то, что в этом самом сущем, поскольку оно стало непотаенным, заранее уже и таится»<sup>1</sup>. С другой стороны, именно метафизика, и только она, хранит в себе память о некоем изначальном опыте бытийствования, так как согласно Хайдеггеру, именно на этом так или иначе построена вся метафизика. Поэтому задумываться о том, что собственно означает это «таящееся в сущем», означает начать поиск подлинного фундамента для онтологии. В силу этого философский проект, обсуждаемый в хайдеггеровском «Бытии и времени», получил название «фундаментальной онтологии».

Согласно Хайдеггеру, та мысль, что пытается мыслить истину бытия, уже с самого начала (я бы даже сказал, самой своей герменевтической разомкнутостью, обращенностью к опыту понимающей мысли) покидает сферу традиционной метафизической онтологии, представая, в фундаментально-онтологическом смысле, в виде вопроса, исходящего из основания метафизики, но уже как вопроса о самом этом основании.

Из этого основополагающего вопроса вырастают четыре главные проблемы фундаментальной онтологии:

- а) проблема онтологической разницы бытия и сущего;
- б) проблема различия модусов бытия (проблема «артикуляции» внутри бытия);
- в) проблема возможных модификаций бытия в его бытийных способах;
- г) проблема истинностного характера бытия<sup>2</sup>.

Прежде чем обратиться к детальному анализу этих проблем, следует уделить внимание факту привязки каждой из вышеупомянутых проблем фундаментальной онтологии к соответствующему из четырех тезисов о бытии в истории метафизики. Именно исходя

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Введение к «Что такое метафизика?» // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. С. 34.

<sup>2</sup> См.: Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 22–23.

из этих тезисов, Хайдеггер видит возможность перехода к разбору основных проблем науки о бытии. В «Основных проблемах феноменологии» Хайдеггер представляет эти тезисы следующим образом:

«1. Тезис Канта: бытие не есть реальный предикат.

2. Восходящий к Аристотелю тезис средневековой онтологии (схоластики): к бытийному устройению сущего относятся что-бытие (*essentia*) и бытие в наличии (*existentia*).

3. Тезис онтологии Нового времени: основные способы бытия суть бытие природы (*res extensa*) и бытие духа (*res cogitans*).

4. Тезис логики в самом широком смысле: всякое сущее без ущерба для присущего ему способа быть позволяет говорить о себе посредством «есть»; бытие как копула»<sup>1</sup>.

Хайдеггер отмечает, что хотя эти тезисы на первый взгляд могут показаться подобранными произвольным образом, тем не менее при более близком их рассмотрении, а точнее, в результате их рассмотрения связь между ними оказывается налицо и эта связь помогает поставить фундаментальный вопрос всей науки о бытии. Эта глубинная взаимосвязь между собой четырех тезисов о бытии выступает именно тогда, когда те анализируются в свете четырех, привязанных к ним, вырастающих из них проблем фундаментальной онтологии. К постановке вопроса о бытии мы приближаемся через тщательный разбор каждой из вышеназванных проблем. И первой, главной такой проблемой является проблема онтологической разницы бытия и сущего. Эта проблема связана с известным тезисом Канта из «Критики чистого разума», который в полном виде гласит следующее: «Бытие есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе»<sup>2</sup>. Анализируя этот тезис Канта, Хайдеггер видит в нем два высказывания: отрицательное, отказывающее бытию в характере реального предиката, и положительное, характеризующее бытие как «просто полагание»<sup>3</sup>. Отрицательную часть тезиса Кант весьма четко поясняет чуть

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 18.

<sup>2</sup> Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 361–362.

<sup>3</sup> См.: Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. С. 363.



далее: «Итак, если я мыслю вещь посредством каких-угодно предикатов и какого угодно количества их (даже полностью определяя ее), то от добавления, что эта вещь существует, к ней ничего не прибавится. В противном случае существовало бы не то же самое, а больше того, что я мыслил в понятии»<sup>1</sup>. Иными словами, говоря, что, например, это дерево есть, мы ничего тем самым не прибавляем к понятию дерева. Очевидно, что данная позиция Канта полностью совпадает с аристотелевским утверждением о том, что бытие вещи и сама вещь тождественны и составляют одно<sup>2</sup>. Вместе с тем представляется, что здесь Кант испытывает некую неуверенность, так как абзацем ниже он говорит фактически прямо противоположное: «Итак, что бы и сколько бы ни содержало наше понятие предмета, мы во всяком случае должны выйти за его пределы, чтобы приписать предмету существование»<sup>3</sup>. Отметим, что Кант здесь абсолютно логичен и не противоречит сам себе: первое высказывание охватывает отрицательную сторону его тезиса о бытии, второе — положительную, так как «выходом за пределы понятия» оказывается лишь акт «просто полагания». Сам факт того, что, с точки зрения Канта, говоря, к примеру, «дерево есть», мы выходим за пределы понятия «дерева», может быть проинтерпретирован как кантовское признание значимости скрывающегося в этом «есть», пусть даже понимаемом, как только предикат и только полагание. Ибо это «есть», и Кант это признает, все же заставляет нас покинуть территорию понятия, выйти за его пределы, вновь обратиться мыслью к значению этого «есть». Но если для Канта данные размышления были всего лишь второстепенными, метафизически-очевидными примечаниями к интересовавшей его проблеме невозможности онтологического доказательства бытия Бога, то для Хайдеггера в них в явном виде присутствовала фундаментально-онтологическая проблема разницы бытия и сущего.

Поскольку онтология является наукой о бытии, а метафизика понимает бытие всегда и только как бытие сущего (в этом убеждают тезисы Аристотеля и Канта), то, согласно Хайдеггеру, метафизика в своем вопрошании о бытии остается на онтологическом фунда-

---

<sup>1</sup> *Кант И.* Критика чистого разума. С. 362.

<sup>2</sup> См.: *Аристотель.* Метафизика. VII. 1032а.

<sup>3</sup> *Кант И.* Критика чистого разума. С. 363.

менте (то есть бытие всегда как бытие сущего), не ставя собственно онтологического вопроса (о бытии как таковом), который еще должен быть поставлен. Проблема онтологической разницы бытия и сущего является для Хайдеггера *первой задачей* прояснения научного характера онтологии через «удостоверение в ее онтическом фундаменте и характеристике этой фундированности»<sup>1</sup>.

Этот показ осуществляется посредством обнаружения и развертывания оппозиции онтическое-онтологическое, где первому как метафизическому противопоставлено второе как феноменологическое (или фундаментально онтологическое, так как для Хайдеггера периода «Бытия и времени» и «Основных проблем» эти понятия равнозначны). Взгляд Хайдеггера на проблему онтологической разницы очень хорошо показан Фр.-В. фон Херрманом в его работе ««Бытие и время» и «Основные проблемы феноменологии»»; характеристика Херрмана настолько исчерпывающа, что просто ограничимся здесь обширной цитатой: «Фундаментальная онтология есть философская наука о бытии как таковом, а не о сущем как таковом. Бытие как таковое, однако, есть все же бытие сущего. Вместе с тем само не будучи ничем из сущего, бытие принципиально отлично от сущего. Поэтому мы и говорим о бытии самом по себе. В качестве бытия, отличного от сущего, оно так или иначе определяет сущее как сущее. Без бытия сущее как таковое не могло бы обнаружиться и быть понятым. Соответственно надо спросить, как надлежит воспринимать различие бытия и сущего, а затем, как обосновать возможность этого различия. К понятийному прояснению различия бытия и сущего относится также и определение того, каким образом, отличаясь от сущего, бытие все же относится к сущему, как оно позволяет сущему обнаружиться таким, каково оно есть. Лишь когда мы однозначно и отчетливо увидим различие бытия и сущего, мы сможем овладеть темой фундаментальной онтологии, бытием как таковым и в его смысле»<sup>2</sup>.

Прояснение онтологической разницы ставится Хайдеггером в зависимость от первоначального эксплицитного выведения смысла

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 24.

<sup>2</sup> Херрманн Фр.-В. фон. «Бытие и время» и «Основные проблемы феноменологии» // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991. С. 74.

бытия, то есть показ того «как экстатически-горизонтообразующая временность делает возможной различимость бытия и сущего»<sup>1</sup>.

Здесь не представляется возможным погрузиться в прямое исследование временных модусов бытия, так как исследование связанной с постановкой вопроса о бытии проблемы временности, времени, временения (*Zeitlichkeit*) увело бы нас слишком далеко от обсуждаемой темы (это будет обсуждаться во второй главе). Вместе с тем предварительно, в контексте завершающего эту главу терминологического анализа вот-бытия (*Da-sein*), стоит отметить, что именно исходя из присутствия (*Dasein*), временного характера присутствия и решается проблема онтологической разницы. Присутствие (*Dasein*) в осуществлении своей экзистенции, своего присутствования, вот-бытия (*Da-sein*) понимает бытие, исходя из этого понимания бытия вступает в отношение к сущему, и познает, соответственно, это последнее в качестве такового. Различие бытия и сущего проявляется в самом ходе осуществления присутствием своей экзистенции, где оно, это различие, проясняется как обладающее бытийным характером присутствия (*Dasein*).

Вторая основная проблема фундаментальной онтологии, вырастающая из тезиса средневековой схоластики о бытийном различии *essentia* и *existentia*, затрагивает основополагающее членение внутри самого бытия сущего, относясь к самоартикуляции этого бытия. Она встает в ходе критической проработки тезиса восходящей к Аристотелю средневековой онтологии, гласящего, что к бытийной конституции любого сущего принадлежит «чтойность» (*essentia*) и наличие (существование) (*existentia*). Иначе говоря, как отмечает фон Херрманн, «средневековая онтология в своем учении о реальном различии, различии модусов или различии, существующем только в нашем разуме (*distinctio realis, modalis, rationis*), высказала тезис о том, что каждому сущему присущи чтойность (*essentia*) и тот или иной способ бытия (*existentia*). Чтойность и наличие (действительное существование) понимаются при этом как бытийные черты сущего»<sup>2</sup>.

Отмечая догматичность (то есть, на языке средневековья, непререкаемость, очевидность) этого положения о том, что к каждо-

<sup>1</sup> Херрманн Фр.-В. фон. Указ. соч. С. 75.

<sup>2</sup> Там же. С. 76.

му существу принадлежат «что» и род бытия (Seinsart), *essentia* и *existentia* как нечто самопонятное, Хайдеггер в «Основных проблемах феноменологии» задается вопросом: почему каждое сущее должно иметь и может иметь некое «что» и некий возможный способ быть? Принадлежат ли эти определенности *essentia* и *existentia* к самому бытию? «Артикулировано ли [само] бытие по своей сути при помощи этих определений? Тем самым мы стоим перед проблемой *глубинной артикуляции бытия*, то есть перед вопросом о необходимой взаимной принадлежности *что-бытия* и *способа-быть*, а также *принадлежности того и другого в их единстве идее бытия вообще*<sup>1</sup>. Эта принадлежность *essentia* и *existentia* в их единстве «к идее бытия вообще», то есть самому по себе бытию, превращает вопрос из онтического в онтологический, вновь возвращает нас к первой проблеме фундаментальной онтологии — проблеме онтологической разницы, связывая тем самым два казалось бы разнородных метафизических тезиса о бытии в глубинном единстве проблематики.

Вообще говоря, все четыре главные проблемы фундаментальной онтологии (и соответственно их разрешение) восходят и даже *сводятся* по сути дела к первой и главной, основополагающей проблеме онтологической разницы. Особое место этой проблемы среди других Хайдеггер обосновывает следующим образом: «Это различие вовсе не первое встречное, но именно то самое, посредством которого онтология, а вместе с ней и сама философия, впервые обретают свою тему. Мы обозначаем это различие как *онтологическую дифференцию*, то есть как разведение (*Scheidung*) бытия и сущего»<sup>2</sup>.

Что касается рассматриваемого здесь второго тезиса метафизики о бытии, то он, с точки зрения Хайдеггера, подлежит спецификации и модификации, которые вовсе не противопоставляются артикуляции бытия как таковой, но направлены против догматического утверждения, что для всего сущего характерен только один способ бытия (а именно: *existentia*) и что всякое сущее отличается от другого сущего лишь своей чтойностью (*essentia*), а не своим способом бытия. Тезис средневековой онтологии универсален: он

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 21.

<sup>2</sup> Там же. С. 20.

подразумевает *всякое* сущее, включая человека. И здесь Хайдеггер обнаруживает возможность для фундаментально-онтологической (феноменологической) критики этого тезиса. Он выявляет, что *existentia* — это далеко не одно-образный способ бытия сущего, так как подразумевает и сущее, чьим способом существования является бытийно-понимающее экзистирование. Человек, понятый в свете своего понимающего самоприсутствия (*Dasein*), в бытии существует, бытийствует несколько иначе, чем лишенная бытийно — понимающего экзистирования вещь. Как метко замечает фон Херрманн: «Бытийный способ экзистенции предписывает для присутствия никоим образом не *чтойность*, а *чтойность*... Бытие присутствия никогда не артикулируется на *essentia* и *existentia*, оно расчленяется на экзистенцию и *чтойность*»<sup>1</sup>. То, что *existentia* не является единственным способом бытия сущего, видно не только из спецификации особого понимающе-экзистирующего сущего (*Dasein*), но и из модификации способов бытия *не-понимающе-экзистирующего*, то есть «вещного» сущего. Этих способов бытия Хайдеггер насчитывает четыре:

1) бытийный способ наличия в качестве «чтойности», то есть собственно «бытие вещиности»;

2) бытийный способ наличия доступности этой «чтойности» для *Dasein*, то есть собственно «бытие отнесенности»;

3) бытийный способ самостоятельной *чтойности* живого сущего — та *чтойность*, что непредставима ни как просто вещьность, ни как просто отнесенность;

4) способ бытия геометрических и арифметических соотношений, который, в отличие от трех предыдущих способов бытия сущего, не имеющих характера присутствия (*Dasein*), обладает качеством «постоянства» или «постоянности».

При всей сложности проблемы артикуляции внутри бытия, как подчеркивает Хайдеггер в «Основных проблемах феноменологии», данная проблема «представляет собой один специальный вопрос, который касается онтологической дифференции вообще»<sup>2</sup>, и, следовательно, должна осмысляться именно исходя из первой

<sup>1</sup> Херрманн Фр.-В. фон. Указ. соч. С. 77.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 159.

и основной фундаментально-онтологической разницы бытия и сущего.

Третья основная проблема фундаментальной онтологии, а именно проблема модификации бытия и единства его многообразия, тесно связана с вышеприведенным выявлением разнообразных бытийных способов наличия. Традиционно-метафизическое деление сущего на *res cogitans* (личность) и *res extensa* (вещь) руководствуется тем унифицирующе-всеохватывающим понятием бытия, которое отождествляет бытие с наличием. Однако, фундаментально-онтологическое различие между способами бытия, присущими экзистенции и наличию, выявляет разницу между бытийной конституцией присутствия и бытийной конституцией сущего, не обладающего характером присутствия. Разница между этими двумя способами бытия может создавать впечатление их несхожести и несопоставимости, что вызывает вопрос: а поддаются ли они вообще какому-то единому определению, исходящему из единства способов бытия? Фактически, это есть вопрос о «единстве понятия бытия в связи с многообразием способов бытия»<sup>1</sup>.

Эта проблема касается также центрального тезиса новоевропейской, начинающейся с Декарта, онтологии, согласно которому бытие духа и бытие природы следует различать в качестве основных модусов бытия. Однако способ быть у всего сущего, с точки зрения новоевропейской метафизики, один и тот же. Следовательно, названное различие не есть различие способов бытия в строгом смысле, но лишь различие внутри чтойности сущего. Хайдеггер утверждает, что в круге чтойности сущего возможен лишь один способ бытия, которым и занята метафизика, а именно бытие как наличие. Фундаментально-онтологическая критика призвана выявить недостаточность такого понимания бытия. В ходе этой критики и ставится третья основная проблема фундаментальной онтологии, а именно: проблема возможных модификаций бытия и единства его многосложности. Эта проблема выступает в виде четырех основных вопросов: «Каковы основные способы бытия? В самом ли деле имеется некое многообразие таких способов? Как возможна множественность способов-быть

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 233.

и как ее можно понять, исходя из смысла бытия вообще? Как можно вопреки множественности способов-быть вообще говорить о едином понятии бытия?»<sup>1</sup>.

Четвертая основная проблема фундаментальной онтологии, или проблема истинностного характера бытия, восходит еще к аристотелевской логике. В высказывании «S есть P», обладающим качеством быть либо истинным, либо ложным, имеется связка «есть». Истинность и ложность находятся в какой-то связи с бытием этой связки; именно через эту связку логике известна связь истины и бытия. Данная связь истины с бытием может служить отправной точкой для постановки фундаментально-онтологической проблемы, относящейся к истинностному характеру бытия как такового. Как отмечает фон Херрманн: «Выявление, осуществляемое предикативным высказыванием, есть предикативное раскрытие сущего, которое как таковое опирается на допредикативное, первичное раскрытие этого сущего. Истинность высказывания есть предикативная истина, коренящаяся в допредикативной истине сущего, т.е. в его допредикативной обнаруженности. Допредикативное раскрытие сущего коренится со своей стороны в понимании бытия сущего, подлежащего раскрытию»<sup>2</sup>. Хайдеггер делает вывод о сущности соотносительности бытия и истины. То, как решается проблема истины в метафизике, то, как метафизика относится к истине, связано с отношением метафизики к самому бытию. «Бытие “дано” только в специфической разомкнутости, которая характерна для понимания бытия. Но разомкнутость чего-то мы называем истинной. Это и есть подлинное понятие истины, черты которого стали вырисовываться уже в античности. Бытие имеется только тогда, когда есть разомкнутость, то есть когда есть истина»<sup>3</sup>. Заря понятия истины, как это следует из данного высказывания Хайдеггера, есть античность, причем античность еще до-сократическая, в противоположность античности метафизической. На это указывает понимание истины как разомкнутости, несокрытости, ἀλήθεια. Однако это именно та разомкнутость, которая размыкает двойное кольцо метафизической герметичности. Данная разомкнутость бытия,

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 22.

<sup>2</sup> Херрманн Фр.-В. фон. Указ. соч. С. 79.

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 22.

принадлежащая к экзистенции присутствия, то есть вы-ступанию Da-sein, делает возможным первичное раскрытие сущего, обнаруживающее истинность этого сущего.

Четвертая основная проблема фундаментальной онтологии впервые со всей очевидностью вплотную подводит нас к проблематике присутствия (Dasein). Именно представлением Dasein в «Основных проблемах феноменологии» Хайдеггер считает нужным завершить экспозицию четырех основных проблем, обсуждавшихся выше: «А истина есть лишь тогда, когда существует (экзистировает) такое сущее, которое распаивает и размыкает, причем так, что само размыкание принадлежит способу бытия этого сущего. Таковое сущее есть мы сами. Dasein само экзистировает в истине. Dasein существенным образом принадлежит некий распаивнутый мир и заодно с ним распаивнутость самого Dasein. Dasein в соответствии с сущностью своей экзистенции есть «в» истине ... Бытие дано только тогда, когда истина — то есть когда Dasein — экзистировает»<sup>1</sup>. Логика Хайдеггера в экспликации проблематики присутствия (или вот-бытия) (Dasein) проста и последовательна: через критику метафизического положения о existentia как единственном способе бытия сущего выявляется особый, отличный от бытия «вещного» сущего, способ бытия «понимающе-экзистировующего сущего» (Dasein), которое «есть мы сами». Dasein укоренено в истине как размыкании, более того, сама истина присутствует только через экзистирование (здесь этот термин можно употребить в значении «выхода-к-пониманию») Dasein, да и, как сказано в вышеприведенной цитате, само бытие, присутствие бытия зависит от присутствия Dasein.

Вопрос о бытии перерастает в вопрос о Dasein, которое, по мысли Хайдеггера, изначально скрывалось в метафизической тени existentia и вывод которого на свет является главной задачей фундаментальной онтологии. Следовательно, именно через анализ Dasein можно герменевтически раскрыть, «восстановить терминологическую жизнь» понятия «бытие». Но Dasein — это мы сами. Если так, то вопрос стоит о нас самих. Именно в нас сокрыто и именно через нас должно раскрыться само бытие в своей истине.

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 22.



Человек как *Dasein*, понимающее присутствие вот здесь и сейчас, впервые после многих лет метафизического сна способен вновь задаться вопросом о той истине своего бытия, которая раскрывается через понимающее присутствие (*Dasein*) и в этом самом понимающем присутствии.

Понятие *Dasein* у Хайдеггера представляет для переводчика настоящую головоломку. В.В. Библихин, блестящий знаток и переводчик Хайдеггера (чьим лекциям автор всецело обязан введением в проблематику хайдеггеровского мышления), отмечает: «*Da-sein*. В западных переводах и дискуссиях этот ключевой термин главной хайдеггеровской книги «Бытие и время» обычно оставляют как есть. Имеющиеся русские переводы: существование, здесь бытие... У нас: бытие-вот, бытие, наше (человеческое) бытие, присутствие»<sup>1</sup>. А в примечаниях к своему переводу «Бытия и времени» Библихин предлагает переводить *Dasein* как «присутствие», присутствие присутствующее при истине. Сам Хайдеггер использовал двойственное написание слова: просто *Dasein* и *Da-sein*, разделенное через дефис. Это *Da-sein* Библихин переводит как бытие-вот, вот-бытие, то есть имеющее оттенки «мое бытие в качестве *vom*» и «бытие моего *vom*». *Vom* должно указывать на очевидность, открытость, конкретность присутствия здесь и сейчас. Нам представляется более приемлемой позиция, принятая в западном хайдеггероведении, — просто оставлять *Dasein* (*Da-sein*) без перевода, естественно, предварительно разъяснив тот терминологический контекст (то есть контекст значения), в котором этот термин употребляется. В тексте «Бытия и времени» постановка вопроса о бытии тесно увязывается с необходимостью экспликации способа всматривания в бытие со стороны определенного сущего, которое есть мы сами: «Разработка бытийного вопроса значит поэтому: высвечивание некоего сущего — спрашивающего — в его бытии... Это сущее, которое мы сами всегда суть и которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания, мы терминологически схватываем как *присутствие* (*Dasein*. — В.К.)»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См. примечания В.В. Библихина в кн.: Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. С. 407.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 7.

Само прояснение значения понятия бытия требует в качестве своего неперемного предусловия экспликацию определенного сущего — присутствия (Dasein) в аспекте его бытия. В четвертом параграфе «Бытия и времени» Хайдеггер концентрирует свое внимание на особом характере присутствия, его отличии от любого сущего. Параграф не случайно назван «Онтическое преимущество бытийного вопроса» — дело в том, что присутствие (Dasein) стоит особняком среди всякого прочего сущего именно благодаря своей способности задаваться вопросом о бытии в качестве присутствия. «Присутствие есть сущее, которое не только случается среди другого сущего. Оно, напротив, онтически отличается тем, что для этого сущего в его бытии речь идет о самом этом бытии. К этому бытийному устройству присутствия, однако, тогда принадлежит, что в своем бытии оно имеет бытийное отношение к этому бытию»<sup>1</sup>. Этому особому сущего свойственна и особая позиция по отношению к истине, истине бытия: ведь именно через это сущее (и этим сущим) вопрос о истине впервые только и может быть поставлен. Сама понятность бытия (возможность для его понимания) уходит своими корнями в бытийную определенность присутствия. Скажем так: в присутствии (Dasein) содержится сама понятийная возможность, возможность для понимания чего-либо, вследствие которой уже можно говорить о истинности или неистинности любого сущего. Вопрос о истине также восходит как к своему истоку, к этому особому сущему — Dasein.

Как отмечает Хайдеггер, онтическое отличие присутствия состоит в том, что оно уже существует онтологично, то есть в особой приближенности к бытию. Это присутствие даже до-онтологично, поскольку являет собой предпосылку для любой возможной онтологии. Фактически, это сущее существует в качестве способа понимания бытия. Об этой до-онтологичности присутствия Хайдеггер говорит следующее: «Онтологии, имеющие темой сущее непри-сутствиеразмерного характера бытия, сами поэтому фундированы и мотивированы в онтической структуре присутствия, которая вбирает в себя определенность доонтологического понимания бытия. Поэтому *фундаментальную онтологию*, из которой могут воз-

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 12.

никакие все другие, надо искать в *экзистенциальной аналитике присутствия*<sup>1</sup>.

Здесь весьма отчетливо проступают контуры того главного хайдеггеровского разрыва с метафизической традицией, который можно охарактеризовать как взрыв всей предыдущей онтологии (и даже всех возможных метафизических онтологий) в «экзистенциальной аналитике Dasein». Этот разрыв становится очевидным в силу того простого факта, что вся предшествующая традиция метафизики в своем онтологическом конструировании не опиралась на до-онтологическую структуру Dasein.

Самой постановкой проблематики Dasein в центр онтологического вопрошания фундаментальная онтология Хайдеггера призвана де-конструировать все предшествующие разновидности метафизических онтологий. Но что означает слово «экзистенциальная» применительно к аналитике Dasein? Для этого, в первую очередь, следует разобраться в хайдеггеровской терминологии экзистенции, экзистирования, экзистентности, экзистенциальности, экзистенциала. С последним — экзистенциалом — проще всего. Поскольку сущее, которое подвергается исследованию в аналитике Dasein, есть «мое собственное», то есть сущее особого рода, то и бытие этого сущего — также принадлежит «моему собственному». Таким образом, Хайдеггер выходит к разделению сущего на два рода: под одним углом зрения сущее есть «кто» (экзистенция), а под другим — «что» (Хайдеггер называет это «подручностью»). Что касается экзистенциалов, то поскольку для ипостаси кто́йности Dasein обладает свойством «быть сквозным» (*Durchschnittlichkeit*), то есть лежать в основе всех прочих экзистенциалов, являющихся своего рода акциденциями «субстанции» Dasein, то в этом смысле Dasein имеет характер «фундаментального экзистенциала».

Присутствие Dasein всегда понимает себя из своей экзистенции. Причем, как отмечает Хайдеггер, «вопрос экзистенции должен выводиться на чистоту всегда только через само экзистирование. Ведущую *при этом* понятность себе самой мы именуем *экзистентной*. Вопрос экзистенции есть онтическое «дело» присутствия. Тут не требуется теоретической прозрачности онтологической структу-

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 13.

ры экзистенции. Вопрос о структуре нацелен на раскладку того, что конституирует экзистенцию<sup>1</sup>. Взаимосвязь этих структур мы именуем *экзистенциальностью*. Их аналитика имеет характер не экзистентного, но *экзистенциального* понимания. Задача экзистенциальной аналитики присутствия в плане ее возможности и необходимости предназначена онтическим устройством присутствия<sup>2</sup>. Хайдеггеровское определение экзистенции будет приведено ниже, а пока внимательно рассмотрим то, что утверждается в вышеприведенной цитате. Итак, экзистенция всегда проявляется лишь через сам процесс экзистирования. Процесс экзистирования осуществляется особым родом сущего — присутствием (*Dasein*) (так, к примеру, камень существует, но не экзистирует). Процесс экзистирования *Dasein* связан с возможностью понимания и само-понимания, которая впервые разворачивается через *Dasein*. Такую связь Хайдеггер именует *экзистентностью*. Герменевтичность *Dasein* отмечена качеством экзистентности. Кстати, онто-герменевтический проект фундаментальной онтологии, с точки зрения Хайдеггера, является не просто еще одной философской системой, которая, в отличие от прочих, «ориентирована на понимание», но, в силу самой своей укорененности в глубинной структуре понимания, является универсальной основой для всех возможных онтологий и философий. Эта универсальность подчеркивается через выведение на первый план исследования экзистенциальной аналитики присутствия (*Dasein*).

Собственно экзистенциальность такой аналитики есть, в соответствии с вышеизложенным, «взаимосвязь этих структур», то есть взаимосвязь процесса экзистирования, экзистентности (делающей этот процесс доступным для процедуры понимания) и экзистенции (как «ктойность» источника, предшествующего процессу экзистирования, — подчеркнем, что эта «ктойность» отмечена у Хайдеггера чертами *анонимности*). Таким образом, аналитика присутствия, взятая в целом, «имеет характер не экзистентного, но экзистенциального понимания». Само онтическое устройство присутствия,

<sup>1</sup> В примечании к этой фразе в «Заметках на полях» «Бытия и времени» Хайдеггер пояснит: «Стало быть, никакая не экзистенциальная философия» (*Хайдеггер М. Бытие и время*. С. 439, прим. 12\*\*\*\*).

<sup>2</sup> *Хайдеггер М. Бытие и время*. С. 12–13.

то есть иными словами то, что присутствие (Dasein) обладает особым привилегированным статусом в круге сущего (привилегированным потому, что только в и через Dasein вообще наличествует возможность понимания), ставит задачу анализа того сущего, которое экзистирует. Это необходимо вводит в круг анализа экзистенциальность: «Поскольку стало быть экзистенция определяет присутствие, онтологическая аналитика этого сущего всегда уже требует принятия во внимание экзистенциальности. Последнюю же мы понимаем как бытийное устройство сущего, которое экзистирует. В идее такого бытийного устройства уже лежит опять же идея бытия»<sup>1</sup>. Здесь очень отчетливо проводится тезис об онтологичности экзистенциальной аналитики присутствия. В самом бытийном устройении экзистирующего сущего Dasein наличествует «идея бытия». Через Dasein само бытие впервые оказывается доступным для человека. И наоборот, именно в свете так изначально понятого бытия как присутствия и надлежит, согласно Хайдеггеру, продумывать, пере-осмысливать заново существо человека как необходимо со-причастного этому бытию. Переосмысливать заново, потому что метафизика, на протяжении своей двухтысячелетней истории, не задумываясь о различии между бытием и сущим, не задается вопросом об истине самого бытия. Поэтому она никогда не спрашивает и о том, в каком смысле существо человека принадлежит истине бытия.

Вопрошание об этом смысле приводит нас к понятию экзистенции в его фундаментально-онтологической наполненности: «Человек принадлежит своему существу лишь постольку, поскольку слышит требования Бытия ... Только от этого требования у него “есть”, им найдено то, в чем обитает его существо. Только благодаря этому обитанию у него “есть” его “язык” как кров, хранящий присущую ему экзистенциальность... Стояние в просвете бытия я называю экзистенцией человека. Только человеку присущ этот род бытия... То, что есть человек, — т.е. на традиционном языке метафизики, “сущность” человека, — покоится на его экзистенции»<sup>2</sup>. Несложно заметить, что тот род бытия, который присущ исключительно человеку, экзистенция человека, есть особое, экзистирующее су-

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 13.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. С. 198–199.

щее — Dasein. Это высказывание Хайдеггера о том, что сущность человека покоится на его экзистенции, неправильно понятое, послужило основой для многих недоразумений, в т.ч. для причисления Хайдеггера к кругу мыслителей-экзистенциалистов.

Как известно, экзистенциализм пытался поставить человека в центр своего философствования, чтобы вернуть ему утраченное право субъективности истины. Мысль Хайдеггера с точностью до наоборот противоположна этому. Главной мишенью Хайдеггера как раз и является антропологизм и субъективизм философии Нового времени, которые и была призвана преодолеть фундаментальная онтология. Отрицательное отношение Хайдеггера к «экзистенцифилософии» всех видов теперь является вещью слишком очевидной, чтобы ее игнорировать. Хайдеггер отмечает, что та экзистенция, которую он имеет в виду, ни в коем случае не тождественна традиционному понятию *existentia*, означающему действительность, в отличии от *essentia* как возможности. И знаменитое положение «Бытия и времени», гласящее: «“Сущность” Dasein заключается в его экзистенции» (кавычки, в которые заключено слово «сущность» весьма явно демонстрируют позицию Хайдеггера) вовсе не имеет в виду противопоставление *existentia* и *essentia*, а тем более не содержит высказывания о том, что Dasein следует понимать как существование. «Во фразе сказано другое: человек существует таким образом, что он есть “вот” Бытия, то есть его просвет. Это — и только это — “бытие” светлого “вот” отмечено основополагающей чертой экзистенции, то есть экстатического вступления в истину бытия»<sup>1</sup>. Здесь своеобразная игра слов: человек, его бытие, обладает особым статусом бытийствования — присутствием (Dasein), которое есть «вот» (Da) бытия (Sein). Само присутствие приближено к бытию, ибо только Dasein может задаваться вопросом о смысле бытия, о истине бытия, но это также вопрос о смысле и истине самого Dasein. Это вопрошание (Fraglichkeit) осуществляется в акте экзистирования как экстатического, то есть нарушающего статичность отсутствия бытийственности, вступления в осмысленность, истину бытия. Такое экстатическое существо человека покоится в «экзистенции». Хайдеггер не случайно (в мышлении Хайдеггера

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. С. 199.

вообще мало случайного) предпочитает раздельное написание этого слова, терминологизируя тем самым понятие. Данная экзистенция должна быть понята как сущностно отличающаяся от метафизической *existentia*, которую средневековая философия понимала как *actualitas*, Кант — как действительность в смысле объективного опыта, а Гегель — как самосознающую идею абсолютной субъективности. «Экзистенция, экстатически осмысленная, не совпадает ни содержательно, ни по форме с *existentia*. Экзистенция означает содержательное выступание в истину Бытия»<sup>1</sup>. Таково краткое и предельное хайдеггеровское определение экзистенции.

Как видно из этого определения, это абсолютно не походит на экзистенцию «экзистенциальной философии», будь то в философии жизни или французском экзистенциализме. Хайдеггеровская экзистенция связана не с субъектом, не с его свободой выбора и волеия, не с само-проектированием человека, но с истиной бытия, в которой просто нет места субъективизму философии Нового времени. *Dasein* неантропоморфно в том смысле, что не обладает чертами гносеологического субъекта — индивида метафизической традиции, ведь *Dasein* — это лишь особое сущее, особенность которого состоит в близкостоянии к бытию, посредством чего истина бытия способна оказаться доступной для понимающего мышления. Согласно Хайдеггеру, фраза «человек экзистенцирует» отвечает не на вопрос, существует ли человек «в действительности» или нет (для анти-антропологического *Dasein* это принципиально не важно), а на вопрос о «существовании» человека. Поэтому кавычки, в которые было поставлено слово «сущность» в вышеприведенной знаменитой фразе «Бытия и времени», «указывают на то, что «сущность» теперь определяется не из *esse essentiae* и не из *esse existentiae*, а из эк-статики бытия-вот, *Dasein*»<sup>2</sup>.

Связанной с *Dasein* проблемной области, традиционно обозначаемой как *Dasein*-анализ или *Dasein*-аналитика, были посвящены Цолликонеровские семинары 1965 г., разъясняющие взгляды позднего Хайдеггера на этот счет. Вот что говорит о *Dasein* сам Хайдеггер по прошествии почти 40 лет после «Бытия и времени»: «В «Бытии и времени» сказано, что вопрос о *Dasein* есть вопрос о

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. С. 199.

<sup>2</sup> Там же. С. 200.

самом способе его существования. Одновременно само это *Dasein* определяется как изначальное бытие-с-другим. Поэтому *Dasein* всегда задается вопросом о другом. *Dasein*-аналитика, следовательно, не имеет ни малейшей общности с солипсизмом или субъективизмом... *Аналитика Dasein* вопрошает о своем онтологическом (экзистенциальном) принципиальном состоянии и не желает ограничиваться лишь описанием онтических феноменов *Dasein*. Уже все определяющий проект человеческого бытия как *Dasein* в экстатическом смысле является онтологическим, и через него преодолевается представление о человеческом бытии как «субъективности сознания»<sup>1</sup>. Теперь попытаемся пояснить смысл вышесказанного на менее абстрактном уровне.

Сама привилегированная позиция, занимаемая *Dasein* в круге сущего, обеспечивает не только уникальность доступа к истине бытия, но также и «изначальное» предрасположение к бытию-в-мире, что неизбежно выступает, я бы даже сказал, проступает сквозь маски деривативных от *Dasein* экзистенциалов как существование в круге совместного бытия с другими. Это позволяет, с одной стороны, добиться полного охвата доступного для понимания (посредством *Dasein*) сущего, а с другой — исключает возможность солипсистского или субъективистского толкования *Dasein*. Это, кстати, вполне очевидно, если отношение *Dasein* к истине бытия мерить до-метафизической меркой ἀλήθεια, где истина выступает как нечто «общее всем», но де-субъективизированное до крайней степени анонимности. Итак, само понимание бытия предстает у Хайдеггера как *Dasein* — ситуация, которая выявляет отношение экзистирующего (всегда уже!) человека к бытию сущего. Таким образом, вопрос о *Dasein*, затрагивая саму изначальную возможность понимания, оказывается вопросом о смысле бытия вообще. Эту укорененность *Dasein* в бытии Хайдеггер характеризует как то «основное сбывание» (Grundgeschehen) «расположенности внутри» (Instandigkeit), которому человек обязан возможностью самого бытия в качестве человека, возможностью понимания бытия. Тем самым вопрос о том, что есть человек, ставится и разъясняется в связи с вопросом о смысле бытия и ведет к аналитике *Dasein*.

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Цолликонеровские семинары // Логос. 1992. № 3. С. 84.



Подобно тому, как понимание бытия в фундаментальной онтологии нацелено на преодоление субъективизма новоевропейской метафизики, аналитика Dasein имеет целью, как говорится в вышеприведенной цитате из Хайдеггера, преодолеть «представление о человеческом бытии как о “субъективности сознания”».

В принципе, можно сказать, что само Dasein является своего рода досубъективным сознанием, или, вернее, самой возможностью для всех возможных видов сознания, в том числе и сознания субъективного, которое подлежит преодолению даже не ради деструкции субъективности, но, скорее, ради деструкции предрассудка новоевропейской метафизики о субъективности сознания как единственно возможной форме бытия этого сознания.

В свете Dasein впервые появляется возможность подлинного прояснения значения субъективности, то есть ее деконструкции. Здесь деконструкцию следует понимать как процедуру определения значения в контексте терминологизации понятия, то есть включения его в поле более обширного и детального анализа смысловых структур. Подобное преодоление субъективности в своей радикальной форме мыслится Хайдеггером как преодоление антропологизма в понимании истины бытия. Свою концепцию человеческого бытия Хайдеггер противопоставляет антропологической, что не удивительно, ибо Dasein принципиально анти-антропологично. И его оценка антропологии как таковой звучит весьма жестко: «Антропология есть такая интерпретация человека, которая в принципе уже знает, что такое человек, и потому никогда не способна задаться вопросом, кто он такой... Как можно ожидать этого от антропологии, когда ее дело, собственно, просто обеспечивать задним числом самообеспечение субъекта?»<sup>1</sup>. Сам тон хайдеггеровского высказывания связывает антропологию с метафизикой. Заменяв в этом фрагменте слово «антропология» на слово «метафизика», мы почти ничего не потеряем с точки зрения фундаментально-онтологического анализа. Дело в том, что сама антропология, по мысли Хайдеггера, есть, в сущности, то, что осталось от метафизики после ее завершения: вырождаясь в антропологию, метафизика все же передает последней свой прин-

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. *Время и бытие: Статьи и выступления*. С. 61.

цип понимания сущего, от которого антропология не может отойти ни на шаг, не говоря уже о том, чтобы преодолеть его. Попытки антропологии преодолеть метафизику могут в этом смысле лишь вызвать улыбку. С точки зрения Хайдеггера предпосылка для будущей антропологии всех видов содержалась в декартовском истолковании человека как субъекта, хотя сама антропология как таковая уже не имеет ничего общего с философией.

Вопрос о человеке, поднимаемый в контексте вопроса о бытии в «Бытии и времени», ставится принципиально анти-антропологично. Решающим в аналитике *Dasein* является именно то, что человеческое бытие вообще понимается как *Dasein* и при том в выразительном различии к определению человека как субъективности и трансцендентального «Я — сознания». Хайдеггер разъясняет: «Слово “*Dasein*” традиционно обозначает наличествование (*Verhandensein*), существование... В «Бытии и времени» *Dasein* однако понимается по-другому. Этого прежде всего и не подметили французские экзистенциалисты, поскольку они переводят *Dasein* «Бытия и времени» как “*être-là*”, что имеет смысл «быть тут и не там». Это *Da* в «Бытии и времени» не имеет в виду указания места для сущего, но должно обозначать открытость, в которой сущее может быть присутствующим для человека, а так же он сам для себя самого»<sup>1</sup>. Так, в *Dasein* было пропущено самое главное: его связь с истиной и его внутрисложенность в бытии, а тем самым была просмотрена сама герменевтичность хайдеггеровского проекта.

В целях подчеркивания специфики *Dasein* (а заодно и специфики необычности постановки вопроса о *Dasein*) Хайдеггер даже предлагает дефисное его написание: *Da-sein*. Быть как *Da* — вот что отличает человеческое бытие. Однако такая экзистенциальность *Da-sein* всегда и прежде всего является своего рода онтологией. «Поскольку же она является той онтологией, что приуготовляет фундаментальный вопрос о бытии как о бытии, она есть фундаментальная онтология. Отсюда вновь становится очевидно, какое недоразумение лежит в том, когда «Бытие и время» понимают как антропологию»<sup>2</sup>. Отношение между собственно бытием и бытием как *Da-sein* следует, как утверждает Хайдеггер, понимать в рамках

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Цолликонеровские семинары // Логос. 1992. № 3. С. 87.

<sup>2</sup> Там же. С. 89.

герменевтического круга: то есть вопрос о бытии как присутствии задается только исходя из Da-sein, но такое вопрошание уже изначально предопределено самим характером бытия как присутствия, в структуре которого необходимо присутствует особое понимающее сущее — Da-sein.

Что интересно в хайдеггеровской аналитике Dasein, так это именно ее анти-субъективистская и анти-антропологическая направленность, позволяющая вновь и по-новому поставить вопрос о бытии, подвергая тем самым критике традиционно-метафизическое понимание бытия и ориентируя мысль на проблему трансформации самого понимания бытия. В свете этой трансформации *пони́мающее бытие человеческое существо не мыслит самого себя в качестве познающего субъекта*, того центра, из которого осуществлялось классическое метафизическое вопрошание о бытии сущего и самобытии вопрошающего. Главным парадоксом, но, одновременно, наиболее логически последовательно обосновывающим тезисом аналитики Dasein является вывод, делаемый на основе изменения понимания самого понятия «бытие»: человеческое существо, понимаемое как Dasein в рамках «нового» понимания бытия, принципиально деперсоналистично. К каким последствиям для философии (в том числе и самого Хайдеггера) это привело, какие выводы были сделаны на основе подобной герменевтической трансформации в мышлении бытия — вот то, чему посвящены следующие главы этой работы.

## Глава 2. СОБЫТИЙНАЯ ЭКС-ЦЕНТРИЧНОСТЬ БЫТИЯ КАК ПРЕДЕЛ ЛЮБОЙ ВОЗМОЖНОЙ ОНТОЛОГИИ

Он может, стало быть, сказать: теперь, это происходит теперь. Но что же теперь произошло? И чего же он коснулся в настоящем? Не факта явленной в наличии встречи, но открытия того бесконечного движения, каким является сама встреча, которая всегда в стороне от места и от момента, где она утверждается, ибо она как раз и есть этот скачок в сторону, это воображаемое расстояние, где реализуется отсутствие; встреча, в конце которой событие только грядущее, всегда уже прошедшее, всегда наличное в начале столь резком, что от него перехватывает дыхание, и все-таки разворачивающееся как вечное возвращение и возобновление — таково событие.

М. Бланшо

В первой главе данной работы речь шла о той трансформации понятия «бытие», терминологической или онто-герменевтической трансформации, которая была осуществлена Мартином Хайдеггером в рамках онтологической аналитики присутствия (Dasein). Вторая глава рассматривает временные, то есть связанные со временем, аспекты этой трансформации, которые не просто дополняют онто-герменевтическое понятие бытия самого по себе как противостоящего метафизически-традиционному понятию бытия как бытия сущего, — но и неизбежно ведут к еще более радикальной поздне-хайдеггеровской интерпретации бытия как события (Ereignis), оказывающегося пределом для любых мыслимых традиционных онтологий. Онтология уже не бытия, но события — своего рода шаг в немислимое (что эквивалентно в принци-

пе отрицанию любого возможного шага) — окажется тем пределом, за границами которого окажется возможным создание полностью вне-традиционных онтологий философии постмодерна. И этот шаг в немыслимое с новой силой поставит вопрос о понятии нигилизма и его значении для современного мышления.

Однако путь к онтологии события открывался не только в поэтических озарениях позднего Хайдеггера: он начинается еще во второй части «Бытия и времени», где время становится той основой, из которой эксплицируется смысл бытия в его новом, уже герменевтически-трансформированном понимании. То, как происходила вторая ступень трансформации понятия «бытие», трансформации, нацеленной на преодоление онтологического нигилизма и тем не менее оказавшейся еще одним шагом в нигилистическом направлении, — ступень трансформации смысла, где бытие обращивается экс-центричным дериватом события (Ereignis). Экс-центричность здесь означает выхождение из центра, расставание с ним, ибо центром онтологии окажется только событие, в уникальности и неповторимости которого бытию отныне придется приобретать или терять свой смысл. Но приступим собственно к анализу.

С фундаментально-онтологической точки зрения рассмотренная в первой главе аналитика присутствия предстает как «высвобождение горизонта для интерпретации смысла бытия вообще»<sup>1</sup>. Это «высвобождение горизонта», являющееся прежде всего высвобождением от метафизических интерпретаций, заслоняющих изначальный смысл бытия вообще, бытия как такового, было произведено через выявление и выделение особого сущего — Dasein, играющего особую роль внутри бытийного вопроса. Особая роль данного сущего состоит в первую очередь в том, что «это сущее должно онтически-онтологически быть и первично данным, не только в смысле «непосредственной» охватываемости самого этого сущего, но и в плане столь же «непосредственной» преданности его образа бытия. Присутствие правда онтически не только близко или самое близкое — мы даже *суть* оно всегда сами. Тем не менее или именно поэтому оно онтологически самое далекое»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 15.

<sup>2</sup> Там же. С. 15.

Итак, в своей «первично-данности» Dasein онтически «самое близкое», а онтологически «самое далекое». Что означает эта близость и эта даль Dasein? Онтическая близость Dasein проявляется в том, что Dasein непосредственно нам доступно, в отличие от всех прочих видов сущего, доступных лишь через посредство Dasein. Оно — самое близкое, ибо, в конечном счете, оно и есть мы сами. Уже в самой структуре Dasein реализована возможность иметь понятие о своем бытии, то есть находиться в известной истолкованности своего бытия. Такая возможность есть «ближайшее доонтологическое бытийное толкование себя самого»<sup>1</sup>. Вместе с тем эта близость Dasein сокрыта для него самого из-за стремления Dasein онтологически осмыслить свое бытийное присутствие исходя из того круга сущего, к какому оно постоянно себя относит и с которым соотносится: из «мира». Тем самым Dasein в ходе своего само-осмысления теряет свой онтически-преимущественный статус, уравнивая себя с другими родами сущего. В этом смысле Dasein выступает как «онтологически самое далекое», и попытки метафизического осмысления бытия, происходящие на фоне онтологической отдаленности, нисколько не снимают (даже в гегелевском смысле) отчужденность Dasein от самого себя, но лишь усиливают эту отчужденность, поскольку через игнорирование первичности и особой роли Dasein истина присутствия фигурирует в метафизике под знаком самоотдаления. Так понятая аналитика присутствия остается ориентированной на ведущую фундаментально-онтологическую задачу, задачу разработки бытийного вопроса, и аналитика Dasein с необходимостью является первым этапом в трансформации бытийного понимания.

При всей своей важности в общем контексте вопроса о бытии данная аналитика обладает лишь *предваряющим* характером: «Анализ присутствия, однако, не только неполон, но прежде всего также *предварителен*. Он выставляет лишь бытие этого сущего без интерпретации его смысла. Высвобождение горизонта для исходнейшего толкования бытия должно быть им скорее подготовлено»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 15.

<sup>2</sup> Там же. С. 17.

Именно время выступит как горизонт любого осмысления и понимания бытия, которое само, с необходимостью, происходит во времени. Более того, само бытие того особого сущего, *Dasein*, которое одно только и может мыслить и понимать бытие, оказывается ни чем иным, как временностью. Однако получаемое таким образом фундаментально-онтологическое понятие времени следует, по мысли Хайдеггера, отграничить от «расхожего понимания времени», которое господствует в традиционной концепции времени от Аристотеля до Бергсона и далее. Время — понятие, издавна служившее для онтического разделения областей сущего, — в метафизике находится в тени как бы собственной само-понятности: бытие сущего протекает во времени. Временно-сущее и надвременно-вечное являются привычными, расхожими терминами даже для не-философского мышления. Хайдеггер задается вопросом: что если бытие надлежит понимать из времени? Может быть, во времени, как во времени самого бытия, а не только времени бытия сущего, укоренена центральная проблематика всей онтологии? Но поскольку выражение «временный» связывается с привычно метафизическими ассоциациями, а фундаментально-онтологическое понимание времени отлично от этого, Хайдеггер предлагает своего рода синонимическо-косметическую замену (которую, однако, он не будет строго соблюдать даже в тексте «Бытия и времени») временности на темпоральность: «Мы именуем исходную смысловую определенность бытия с его чертами и модусами из времени его *темпоральной* определенностью. Фундаментальная онтологическая задача интерпретации бытия как такового охватывает поэтому в себе разработку *темпоральности бытия*. В экспозиции проблематики *темпоральности* впервые дается конкретный ответ на вопрос о смысле бытия»<sup>1</sup>. Смысл этой синонимической замены очевиден: в отличие от устоявшейся традиции понимания временности темпоральность оказывается (должна оказаться) крепко связанной с бытием, вернее, со смыслом бытия, являясь в своем прояснении самим этим смыслом.

Именно исходя из раскрытого в «Бытии и времени» (во второй части трактата) горизонта темпоральности бытия будет затем

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 19.

производиться дальнейшая трансформация этого понятия в рамках онто-герменевтики, трансформация, которая позже приведет Хайдеггера к открытию до-темпоральной или, что, в сущности, одно и то же, пред-временной структуры события (Ereignis). Введение темпоральности в сферу онтологического рассмотрения позволяет впервые (то есть вне метафизического разрешения проблемы) получить конкретный ответ при вопрошании смысла бытия, и этот ответ должен коренным образом отличаться от прежних ответов, которые обходили мимо сущность, сердцевину темпоральности, заключенную в темпоральности особого сущего: Dasein. Структурно-экзистенциальный анализ присутствия обеспечивал феноменологическую (или фундаментально-онтологическую) прорисовку бытия этого сущего, присутствия (Dasein), но не учитывал это тематизируемое сущее в аспекте его целостности. Целостность здесь может служить синонимом смысловой полноты, того единства всех возможных структурных моментов, которое только и может «поставить и решить вопрос о смысле единства бытийной целостности целого сущего»<sup>1</sup>. Экзистенциальному анализу присутствия еще не достает некоей онтологической исходности, которая могла бы эксплицитировать присутствие в свете его целостности. Искомая исходность онтологической смысловой обоснованности еще должна быть обретаена, что означает развертывание герменевтики присутствия как целого.

Вопрос здесь имеет даже еще более конкретный характер — об умении этого сущего быть целым, ведь в самом присутствии (и в этом еще одно отличие этого особого рода сущего от прочих) всегда чего-то недостает. А именно: недостает того, чем присутствие (Dasein) способно быть и будет. В конце концов мы можем говорить о полноте вещей: дерево, облако, стол или камень отличаются полнотой своего наличия, существования. Присутствие же лишь взыскует такой полноты, ведь для присутствия полнота выступает прежде всего как наполненность смыслом. Присутствие всегда существует в ситуации нехватки полноты обретения собственного смысла. Это во многом и делает именно присутствие тем особым сущим, которое только и может понимать.

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 232.



С этой точки зрения, сама способность понимания укоренена в изначально неполном, разомкнутом, открытом к обретению смысла характере присутствия (Dasein). Здесь, кстати, очень четко прорисовывается отличие Dasein от любого другого сущего мира природы: ни камню, ни, допустим, волку вовсе не надо обретать смысл собственного бытия — Dasein принадлежит только человеческому существу, что, однако, вовсе не означает его антропоморфности (этого Dasein) или субъективности. Напомним еще раз: Dasein структура не антропоморфная (это видно из весьма легкого допущения: если мы представим себе треугольник, обладающий способностью к самопониманию через заполнение изначально смысловой своей недостаточности, то такое сущее так же будет именоваться Dasein, как и человеческое существо, являющееся лишь частным случаем Dasein), не-психологическая и даже допсихологическая, поскольку, как это следует из фундаментально-онтологического анализа, даже психика (не говоря уже о всех возможных разновидностях субъективности) является лишь следствием Dasein, сущим, которое произведено от присутствия.

Здесь вполне уместно дать (хотя бы в виде коннотативного сопровождения дискурса) своего рода определение психики, поскольку ряд философов и психологов допускают существование психики у животных, что, с фундаментально-онтологической точки зрения, абсурдно. В таком фундаментально-онтологическом определении психики предстает как пространство взаимодействия смысловых структур самопонимания в перспективе обретения само-осознанием своей полноты и целостности (опять же смысловой). Естественно, что в этом случае следует разделить сознание (наличествующее и у животных) и психику, которая присуща лишь особому существу Dasein и частному случаю проявления этого Dasein — человеку.

Исходная интерпретация бытийного смысла присутствия связана «с выявлением *собственной способности присутствия быть целым...* Исходная онтологическая основа экзистенциальности присутствия есть, однако, *временность*. Лишь из нее членораздельная структурная целостность бытия присутствия как заботы делается экзистенциально понятна»<sup>1</sup>. Понятие заботы в контексте

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 234.

временности предстает у Хайдеггера как ситуация озабоченности Dasein конструированием смысловых интерпретационных рядов в горизонте собственного бытия во времени, смыслом которого оказывается осмысление характера (понимающего характера) своего временения. Сама повседневность Dasein раскрывается как модус временности. Экзистенциально-временной анализ сущего (Dasein) в таком случае требует следующего: «Добытые до сих пор онтологические структуры присутствия надо ретроспективно высветить на их временной смысл»<sup>1</sup>.

Так как исходный бытийный смысл присутствия образован временностью, а само присутствие (Dasein) является тем особым сущим, в бытии которого речь идет о самом бытии, то вполне естественно отсюда, что на основе исходного «временения временности» (данный терминологический оборот применяется Хайдеггером для описания «процессуальности» характера нахождения во времени, внутривременного бытия) «основана конститутивная для бытия присутствия бытийная понятливость. набросок смысла бытия вообще может осуществиться в горизонте времени»<sup>2</sup>.

Замысел Хайдеггера прозрачен: попытаться эксплицировать смысл бытия как оно есть из необходимо временного характера того единственного сущего — присутствия, — которое только и может понять бытие, то есть раскрыть истину бытия, которая должна быть найдена в смысловом горизонте времени. Данное прояснение смысла бытия как времени, во времени и через время в фундаментально-онтологической перспективе исследования должно, по мнению Хайдеггера, пройти через шесть основных этапов или стадий. Эти стадии анализа таковы:

1. Анализ возможности для присутствия быть целым.
2. Анализ собственной бытийной способности присутствия.
3. Анализ связи собственной способности присутствия быть целым в контексте временности.
4. Анализ соотношения временности и повседневности.
5. Анализ соотношения временности и историчности.
6. Анализ временности и внутривременности как прояснение традиционной («расхожей») концепции времени.

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 234.

<sup>2</sup> Там же. С. 235.

Что следует отметить в связи с данными шестью шагами хайдеггеровской онто-герменевтической аналитики бытия (можно так же добавить: смысла бытия, впрочем, такое добавление представляется излишним в силу того, что любая аналитика имеет дело со смыслом анализируемого сущего), так это прежде всего очередной разрыв Хайдеггера с онтологической традицией, которая никогда не мыслила бытие в контексте времени.

Метафизические спекуляции о соотношении (или даже: игре соотношений) бытия и времени исходили из принципиального разведения этих понятий, когда бытие а) мыслилось «в обрамлении» времени как со-положенного бытию сущего; б) метафизическое время никак не могло выступать в качестве смысла бытия; в) это время не мыслилось как внутрисущая бытию смысловая структура.

Данные метафизические положения легко проиллюстрировать, сославшись, в качестве примера, на концепцию трансцендентальной идеальности времени в «Критике чистого разума» Канта, где время принципиально лишено как связи с предметами самими по себе, так и с их возможным смыслом и значением. Вот что говорит Кант в шестом параграфе трансцендентальной эстетики, где речь идет о выводах из анализируемых метафизической и трансцендентальной концепций времени: «Мы оспаривали у времени всякое притязание на особую реальность ... В этом, следовательно, состоит трансцендентальная идеальность времени, согласно которой оно, если отвлечься от субъективных условий чувственного созерцания, ровно ничего не означает и не может быть причислено к предметам самим по себе ... ни как субстанция, ни как свойство»<sup>1</sup>.

Фундаментально-онтологическая перспектива исследования времени естественно отличается от традиционной метафизической интерпретации роли и значения данного понятия. Первая стадия прояснения понятия времени как смысла бытия является анализом целостного характера присутствия, анализом самой возможности этой целостности. Исходная герменевтическая интерпретация должна всегда иметь дело с целостностью тематизируемого, то есть подвергаемого разбору сущего. «Пред-усмотрение бытия должно

---

<sup>1</sup> Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 58.

охватить его ... в аспекте *единства* принадлежащих и возможных структурных моментов. Только тогда можно с феноменальной обеспеченностью поставить и решить вопрос о смысле единства бытийной целостности целого сущего»<sup>1</sup>. Именно так в полном виде выглядит требование к целостности исследования в фундаментально-онтологическом анализе.

Здесь необходимо задаться предваряющим вопросом: а может ли вообще присутствие как особое, экзистирующее сущее стать доступно в его бытии-целом, что вообще означает возможность целостности для присутствия? Присутствие (*Dasein*) отличается уникальной способностью: в отличие от любых других видов сущего бытие присутствия определяется не просто тем, что «оно есть», но в первую очередь свойством или способностью присутствия постоянно заглядывать «вперед-себя», устремлять свой взор в собственное будущее, быть озабоченным тем, что пока еще не есть. Камень или дерево не обладают способностью «бытийствовать вперед себя», заботиться о бытии-в-будущем. А ведь это образует чуть ли не основной модус существования *Dasein*, модус заботы. Заглядывание «вперед-себя» и озабоченность бытием-в-будущем приоткрывают временной аспект присутствия. В бытие присутствия со всей неизбежностью и неотвратимостью вторгается время. Для целостности присутствия (и анализа этой целостности) это означает, что целостность *Dasein* еще не охватывается в полной мере тем, что оно есть; эта целостность должна учитывать и аспект того, чем это *Dasein* будет. Соответственно анализ целостности должен охватывать и временные структуры бытия *Dasein*.

Небольшое размышление очень четко показывает связь этих структур именно со смыслом: поскольку будущее никогда не есть сейчас, то для присутствующего сущего оно доступно всегда только в виде рефлексии, где мышление вынуждено забегать вперед «того, что есть». Соответственно, в отличие от простого наличествования, данное «забегание-вперед» может обладать не наличественно-бытийствующим статусом, но бытийственно-смысловым. А это означает: в сфере присутствия само бытие и смысл бытия (обна-руживаемый всегда во времени и через время) неуклонно сбли-

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 232.

жаются, и потому, когда анализ достигает требуемой целостности, фундаментальная онтология говорит не просто «бытие», но всегда: «бытие и время».

Достижение целостности присутствия (Dasein) является одновременно утратой его «бытия-вот» (Da-sein), наличия здесь и сейчас, которое утрачивает свой статус абсолютного наличествования. Это является своеобразным переходом к «уже-не-присутствию», крайней формой которого для Dasein является находящаяся всегда в будущем собственная смерть. Опыт смерти других открывает для присутствия измерение собственной временности и конечности — уникальный опыт бытия, которое сознает, что когда-нибудь наступит момент его прекращения. «Присутствие способно, будучи тем более по существу событием с другими, иметь опыт смерти»<sup>1</sup>.

Опыт смерти как объективная данность временности присутствия позволяет онтологически очертить целостность Dasein. На этом опыте можно познать примечательный бытийный феномен, заключающийся в переключении сущего из бытийного рода присутствия к «больше-не-присутствию». Конец сущего как присутствия есть начало этого сущего как наличного, но не наоборот, при всем том, что целостность присутствия всегда уже требует некоторой (но ни в коем случае не полной!) утраты наличествования. «В претерпевании утраты не становится однако доступна утрата бытия как такая, какую “претерпевает” умирающий... Вопрос стоит об онтологическом смысле умирания умирающего как бытийной возможности *его бытия*»<sup>2</sup>. Хайдеггер настаивает, что умирание является необходимой темой для онтологического анализа завершенности и целостности присутствия, но эта тема вольно ли невольно становится маргинальной при метафизическом взгляде на онтологию, взгляде, выявляющем полное игнорирование особого бытийного рода присутствия (Dasein). Метафизика, понимаемая как своего рода дискурс тотального, более или менее игнорирующего особенности, обобщения, исходит из предпосылки, «будто присутствие можно произвольно заменить другим, так что остающееся неиспытанным в своем присутствии окажется доступно в другом»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 237.

<sup>2</sup> Там же. С. 239.

<sup>3</sup> Там же. С. 239.

Метафизический субъект обладает свойством всеобщности, или, говоря словами Хайдеггера, заместимости. На место некоего «икс» всегда можно подставить то или иное конкретно-индивидуальное сущее. С одной стороны, в этом метафизика определено права, поскольку знание должно быть независимым от конкретно-ситуационных вариаций его понимания, но с другой — подобная позиция игнорирует уникальность, «всегда-единичность» *Dasein*, что проявляется хотя бы в доступности для *Dasein* опыта собственной конечности (в понятийном смысле). «Между тем эта возможность замещения целиком рушится, когда дело идет о замещении бытийной возможности, которая составляет приход присутствия к концу и как таковая придает ему его целость... Смерть, насколько она “есть”, по существу всегда моя. А именно, она означает своеобразную бытийную возможность, в которой дело идет напрямую о бытии всегда своего присутствия. Умирание показывает, что смерть онтологически конституируется всегда-мне-принадлежностью и экзистенцией»<sup>1</sup>.

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

Вышесказанное как бы приоткрывает проблематику события (*Ereignis*), которая, будучи переосмысленной в онтологическом ключе, самой своей уникальностью будет всегда полагать границу любому метафизическому онтологическому обобщению. И это не имеет ничего общего с номинализмом: мысль Хайдеггера пойдет дальше. Подробнее мы остановимся на онтологии события в конце

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 240.

этой главы, а пока вновь вернемся к анализу целостного характера присутствия, особого экзистирующего сущего, способного конструировать бытийную целостность. Сказанное до сих пор относительно временности и конечности присутствия (*Dasein*) может быть суммировано в трех тезисах:

1. К присутствию принадлежит, пока оно есть, некое «еще-не», — то, чем оно будет, иными словами — постоянная нехватка этого будущего в настоящем.

2. Приходя к своему концу («смерти») *Dasein* ликвидирует эту недостачу, чем уравнивает себя со всеми прочими родами сущего, не озабоченными собственным будущим; однако вместе с ликвидацией этого «еще-не» утрачивается и значение самого присутствующего как особого экзистирующего сущего.

3. Прихождение присутствия к концу содержит в себе некий совершенно незаместимый, уникальный для каждого присутствия вид, модус бытия.

Таким образом, можно сделать вывод, что в присутствии постоянная его незавершенность, «не-целость», находящая свой конец лишь со смертью самого присутствия, является неустранимой. Более того, сама эта неустранимость незавершенности является характерной чертой *Dasein*. «Соответственно присутствие тоже *есть*, пока оно есть, *всегда уже свое еще-не*. То, что составляет «не-целость» присутствия, постоянное вперед-себя, не есть ни недостача суммарной собранности, ни тем более ее пока-еще-недоступность, но такое еще-не, каким присутствие как сущее тем, что оно есть, имеет быть»<sup>1</sup>.

Естественный вопрос: а в каком смысле вообще можно понимать смерть как окончание присутствия? Смерть присутствия это что-то иное, чем прекращение дождя, окончание строительства, завершение какого-либо дела. Никакой из этих модусов окончания не может адекватно характеризовать смерть как конец присутствия: «Присутствие, наоборот, пока оно есть, постоянно уже *есть* свое еще-не, так *есть* оно всегда уже и свой конец. Подразумеваемое смертью окончание значит не законченность присутствия, но *бытие к концу* этого сущего. Смерть — способ быть, который при-

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 244.

существо берет на себя, едва оно есть»<sup>1</sup>. Подобная интерпретация смерти как способа бытия присутствия означает собственно онтологическое прояснение смерти, которое следует отличать от простого ее (смерти) биолого-онтического исследования. Внутри онтологии присутствия умирание является обозначением для способа быть, каким присутствие «есть к своей смерти». Такой онтологически-экзистенциальный анализ смерти необходимо должен предшествовать (разумеется в рамках онто-герменевтики) любым другим видам анализа, как: метафизическому, психологическому, биологическому или даже теологическому. Лишь интерпретация феномена смерти как бытия-к-концу, интерпретация, производимая из основоустройства присутствия (Dasein), может выявить возможность бытийной целостности этого присутствия. И если смерть в своем исконном существе принадлежит существу Dasein, то именно основополагающие черты Dasein должны присутствовать и в феномене смерти, — этом пределе вечно-еще-не-завершаемой целостности Dasein.

С онто-герменевтической точки зрения «смерть есть возможность бытия, которую присутствие всякий раз должно взять на себя само. Со смертью присутствие стоит перед собой в его *самой своей* способности быть... Смерть есть возможность прямой невозможности присутствия»<sup>2</sup>.

Если такое бытие к смерти исходно принадлежит бытию присутствия, является его отличительной возможностью, то оно должно обладать способностью проявляться в повседневности. Понятие смертности, самой смерти составляет существенную часть раздумий человека, само-рефлексии Dasein над своей возможной смертностью, что в своем онтологическом аспекте означает не что иное, как «*возможность невозможности экзистенции вообще*»<sup>3</sup>. То, что экзистенция всегда конкретна, вырывает это понятие из метафизического контекста и переводит во всегда уникальный контекст онтогерменевтики: присутствие (Dasein) как «бытие-вот» (Da-sein), то есть здесь и сейчас, всегда неповторимо и уникально. «Бытие к смерти есть заступление в способность быть *того* сущего, чей способ

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 245.

<sup>2</sup> Там же. С. 250.

<sup>3</sup> Там же. С. 262.



быть есть само заступление. В заступающем развертывании этой бытийной способности присутствие размыкает себя себе самому в плане своей крайней возможности»<sup>1</sup>.

Раскрытие для присутствия собственной «крайней возможности» неразрывно связано с заполнением «смысловой нехватки», конституирующим существо присутствия. Бытие и смысл бытия неразрывно уже обитают в *Dasein*, и в игре этих двух начал, в их со-бытии осуществляется возможность для присутствия экзистировать, представляющая как реализация способности присутствия быть целым. Целостность присутствия замыкается рамками бытия и времени. Умение присутствия быть собственно целым предстает на этом первом этапе хайдеггеровского исследования временного смысла бытия лишь как онтологическая возможность, которая, однако, «до тех пор не значит ничего, пока соответствующая онтическая способность быть не документирована из самого присутствия»<sup>2</sup>. Иными словами, онтологическая возможность должна быть прослежена, «фактично документирована» через рассмотрение того, как она (в каком виде) конкретно проявляется в непосредственном бытии такого сущего, как *Dasein*. Исследованию этой проблемы посвящен второй шаг хайдеггеровского анализа, а именно: анализ собственной бытийной способности присутствия.

Здесь на первый план выходит еще одна отличительная черта присутствия — его способность быть самим собой как отличающимся от других. «Выражением “самость” мы отвечаем на вопрос о *кто* присутствия. Самость присутствия была формально определена как *способ экзистирования*, то есть не как наличное сущее. Кто присутствия чаще не *я сам*, но *человеко-самость*»<sup>3</sup>. Весьма показательно это хайдеггеровское противопоставление способности экзистирования налично-сущему, что опять-таки наводит нас на след времени. Налично-сущему у Хайдеггера всегда противопоставляется не «не-сущее» метафизики, но *смысло-обладающее сущее*, которое необходимо протекает во времени. На этот временной вектор указывает даже сам термин «экзистирование», но еще более конкретно — определение «кто присутствия».

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 262.

<sup>2</sup> Там же. С. 266.

<sup>3</sup> Там же. С. 267.

На первый взгляд загадочная фраза о том, что этим кто в присутствии «является чаще всего не я сам, но человеко-самость», проясняется через понимание экзистирующего характера присутствия. Присутствие (Dasein) никогда не статично, оно постоянно удаляется от себя и возвращается к себе. Смысл бытия присутствия, напряженность этого смысла конституируется в ходе этого постоянного удаления — возвращения. Но и удаление (от себя в мир), и возвращение (от мира к себе) необходимо осуществляются во временных модусах самоосознавания, что и составляет экзистирование: уход и возвращение Dasein. Уход может быть эксплицирован в форме «человеко-самости», так как это есть выход во-вне «я», к миру, к людям как некоей смысло-усредненной всеобщности. Возвращение — это возвращение из смысло-усредненной всеобщности мира и людей к самому себе, к уникальному «я». Этот процесс постоянно наличествует в любой форме правления Dasein, однако фундаментально-онтологическое исследование выявляет в нем два основных модуса: это уход, чтобы остаться навсегда в мире и с людьми (своего рода установка сознания, причем не только обыденного, но и метафизического), и уход, чтобы вернуться к самому себе, но с уже накопленным опытом смысла мира (и бытия-в-мире в том числе, — удел герменевтически — мыслящей философии).

Увязание присутствия в несобственности своего ухода в безличность всеобщности «можно опрокинуть только так, что присутствие намеренно вернет себя из потерянности в людях назад к самому себе. У этого возвращения однако должен быть *тот* способ бытия, *через упущение какого* присутствие потерялось в несобственности»<sup>1</sup>. Как видим, речь здесь идет о намеренном возвращении (и здесь намеренное означает философски-продуманное, то есть осмысленное изначально-онтологически) из несобственности к самому себе. При этом «возвращение себя назад из людей, т.е. экзистентное модифицирование человеко-самости в *собственное* бытие-самостью, должно происходить как *наверстание выбора*»<sup>2</sup>.

Именно в избрании выбора, в котором выбирается решимость на способность быть из своей самости, присутствие (Dasein) впервые «позволяет себе» свою собственную способность быть. Итак, посколь-

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 268.

<sup>2</sup> Там же. С. 268.

ку присутствие «потеряно» в людях, то ему прежде всего надо себя для себя найти. Для этого оно должно быть «для себя показано», то есть прийти к определенному (всегда уже онто-герменевтическому) самопониманию. Причем эта засвидетельствованная самим присутствием способность-быть-собой на деле оказывается осуществлением присутствием той собственной бытийной возможности, какой оно, по суги, всегда уже изначально является.

Онтологический самоанализ такого возвращения лежит в сфере сущностно предшествующей как психологической дескрипции переживаний, так и теологической спекуляции о «непосредственности» постижения божественного (как истока изначальности самости) в себе. Присутствие обладает фундаментальным качеством: раскрытостью (или разомкнутостью) для самого себя. Именно благодаря этому становится возможным понимание вообще.

Если говорить еще более конкретно, то фундаментальное устройство сущего, которое есть мы сами, то есть основополагающее устройство *Dasein* конституируется, согласно Хайдеггеру, четырьмя составляющими, а именно: расположением, пониманием, падением и речью. Специфика хайдеггеровского языка такова, что подобное четырехчастное или, что более правильно, четырехступенчатое фундаментальное устройство *Dasein* необходимо требует небольшого комментария для прояснения логической стройности этой концептуальной последовательности.

Итак, «расположение» *Dasein* есть его особая позиция среди всех других родов сущего, отмеченная принципиальной близостью к собственно бытию; «понимание» — основополагающее качество *Dasein*, которое позволяет выйти в свет другому качеству бытия — бытийному истинствованию, то есть это есть свойство бытия доступным познанию; «падение» есть выход *Dasein* от чистого бытия к бытию сущего, то есть в конечном счете к бытию-в-мире; «речь» — тот способ, каким присутствие может достичь самопонимания и проясненности для самого себя. Каждая из этих составляющих присутствия онтологически необходимо предшествует последующей.

Такая экзистенциальная интерпретация, с точки зрения Хайдеггера, неизбежно всегда будет далекой от «обыденной онтической понятности», поскольку нацелена на выявление собственных онтологических оснований последней. И среди этих

онтологических оснований не последнее место занимает «исконное экзистентное избрание выбора быть самим собой, которое мы, соответственно его экзистенциальной структуре, называем *решимостью*»<sup>1</sup>. Это возвращает нас к проблеме выхода Dasein от себя в «несобственное» с последующим возвращением к самому себе. Очевидно, что решимость вернуться есть немаловажная часть этого возвратного (всегда возвратного) прихода к собственному бытию. Решимость есть следствие выбора вернуться к себе. Но что же происходит до самого акта выбора, какова предыстория, онтологическая пред-ыстория выбора, предыстория-решимости-быть? Вкратце, она такова: благодаря своей открытости бытию, то сущее, которое герменевтически охватывается как присутствие (Dasein), «существует в возможности *быть* своим вот. Вместе со своим миром оно присутствует для самого себя, а именно ближайшим образом и большей частью так, что разомкнуло себе способность быть исходя из озаботившего “мира”. Бытийная способность, в качестве какой экзистирует присутствие, всегда уже предоставила себя определенным возможностям... К расположению (настроению) принадлежит равноисходно понимание. Через это присутствие “знает”, как оно с ним самим обстоит, коль скоро оно бросило себя на возможности самого себя, соответственно позволило преподать таковые себе через их публичную растолкованность, растворяясь в людях»<sup>2</sup>.

Именно осуществлением, необходимостью осуществления собственной бытийной возможности объясняется необходимость выхода присутствия «в мир», где оно, становясь «бытием-в-мире», теряет свой собственный характер, превращаясь в понимающее со-бытие, способное слушать других, но такое растворение присутствия в «голосе других» означает «прослушивающее послышание человеко-самости», лишь преодолев которую присутствие сможет вернуться к своей бытийной полноте. Оставив в стороне совершенно бесплодные крикливые спекуляции современной постфилософии о «метафоре голоса» в теле хайдеггеровского текста, можно отметить осознанную термино-логичность употребления Хайдеггером этого понятия. Характеризуя в дальнейшем дилемму пребывающего в мире Dasein между растворением в безличной всеобщности мира и

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 270.

<sup>2</sup> Там же. С. 270.

возвращением к свойственности самобытия, Хайдеггер пишет следующее: «Если присутствие может уметь вернуться — и именно через себя самого — из этой потерянности прослушания себя, то оно должно себя сперва уметь найти, само себя, которое себя прослушало и прослушивает, *прислушиваясь* к людям. Это прислушивание должно быть сломлено, то есть ему от самого присутствия должна быть дана возможность такого слышания, каким то прерывается»<sup>1</sup>. Возможность такого прерывания скрывается в самом бытии, «голос» которого, пробуждающий решимость выбора возвращения, должен быть понят присутствием. Этот «зов бытия» непосредственно (то есть неопосредованный другими родами сущего) проникает в *Dasein*. Однако эти онтологически интерпретируемые «голос» и «зов» вовсе не имеют того смыслового наполнения, каким мы наделяем их в обычном языке, — вот что зачастую проходит мимо внимания тех, кто с мистической многозначительностью рассуждает об этих «слуховых метафорах».

Сам Хайдеггер в «Бытии и времени» выражается четко: «Мы не должны только упустить, что для речи и стало быть также зова озвучание голосом не существенно... здесь мыслится не столько озвучание, фактично никогда не обнаружимое, но “голос” воспринимается как давание-понять»<sup>2</sup>. Как верно отмечает В.А. Подорога, то, что слушаемо в фундаментальной онтологии, слушается не ухом: слушание является для Хайдеггера вне-чувственным феноменом, который входит в качестве квази-чувственного условия в мыслительные структуры<sup>3</sup>. Соглашаясь в целом с подобной трактовкой Подороги, я бы от себя добавил: не в мыслительные структуры; но в структуры, которые находятся в домыслительном онтологическом расположении *Dasein*. Фактически «зов бытия», именно он возвращает *Dasein* из мира. Осознание этого «зова» всегда означает некое потрясение основ бытия — *Dasein*-в-мире. Но именно с этого начинается «возвращение домой».

«Зов бытия» не требует для себя каких-то словесных обозначений и обходится без всякого озвучивания. Отсутствие словесной

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 271.

<sup>2</sup> Там же. С. 271.

<sup>3</sup> См.: Подорога В.А. Erectio. Гео-логия языка и философствование М. Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1986. С. 110–111.

формулировки отнюдь не делает зов неопределенным и не превращает его в невнятность. Но кто и кого зовет в этом зове? Ответ Хайдеггера прост: в этом зове присутствие (*Dasein*) зовет само себя. «Экзистирующее присутствие встречает само себя»<sup>1</sup>.

Но каким же образом может отсюда быть эксплицировано лежащее в самом присутствии «свидетельство его самой своей способности-быть»?<sup>2</sup> Напомним, что, согласно Хайдеггеру, такое свидетельство необходимо для «проверки» *Dasein* на предмет ответственности его функционирования в качестве конкретного рода бытийного сущего. Понимание этого свидетельства дает осмыслить себя лишь из понимания значения призыва, «голоса бытия»: «Если зовущий и призванный всегда *вместе* суть *само* свое присутствие, то во всяком прослышании зова ... лежит *определенный бытийный способ присутствия*»<sup>3</sup>.

Присутствие всегда находится в пределах досягаемости «бытийного зова». Фактически, если «зов» понят, то начинается процесс возвращения присутствия от человеко-самости как само-удаления присутствия к собственно бытию как близости присутствия самому себе. И свидетельством этой бытийной способности присутствия, главным свидетельством того, что зов понят, является решимость или, говоря другими словами, неизбежный настрой на возвращение к бытию. Решимость есть не что иное, как решение пребывать в истине бытия. Именно поэтому «истину надо осмыслить как фундаментальный экзистенциал»<sup>4</sup>. Присутствие изначально уже пребывает в истине, в «исходной истинности бытийствования»: «...с решимостью достигнута исходнейшая, ибо *собственная* истина присутствия. Разомкнутость вот размыкает равноисходно бытие-в-мире, всякий раз целое, то есть мир, бытие-в и самость, которая в качестве «я есмь» есть это сущее»<sup>5</sup>.

Решимость, выступая как «собственное бытие собой», не изолирует присутствие от его мира, поскольку она вводит присутствие в его собственную смысловую полноту, в которой присутствие отчет-

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 276.

<sup>2</sup> Там же. С. 279.

<sup>3</sup> Там же. С. 279.

<sup>4</sup> Там же. С. 297.

<sup>5</sup> Там же. С. 297.

ливо осознает свою временность. По своему онтологическому существу решимость всегда предстает как конкретность фактического присутствия. Экзистенциальная определенность этой конкретности схватывается терминологически как ситуация. «Ситуация есть всегда то разомкнутое в решимости вот, в качестве какого присутствует экзистирующее сущее»<sup>1</sup>. С разработкой понятия решимости фундаментальная онтология, по мнению Хайдеггера, оказывается в состоянии очертить онтологический смысл искомой собственной способности быть целым.

Это подводит нас к третьему шагу анализа времени как смысла бытия, который можно назвать: анализ связи собственной способности присутствия быть целым со временем, то есть в контексте временности. Если на предыдущем этапе была экзистенциально-онтологически выявлена собственная способность присутствия быть целым, выступающая в виде онтологически понятой решимости, то все же остается вопрос: как соотносятся между собой способность присутствия быть целым и собственно решимость? И не является ли именно время, временность определяющим для смыслового сопряжения этих двух феноменов? «Феноменологически исходно временность простирается в собственно целом бытии присутствия, в феномене заступающей решимости»<sup>2</sup>. Как видим, здесь говорится об исходном, то есть изначальном, «пред-онтическом» характере временности в структуре Dasein, причем эта временность сохраняется и на онтическом уровне, где временность «заступающей решимости» выступает как модус исходного «временения временности». Соответственно это означает, что «временность может себя в различных возможностях и разным способом *временить*. Основовозможности экзистенции, собственность и несобственность присутствия, онтологически укоренены в возможных временениях временности»<sup>3</sup>. Эту временность не следует путать с расхожим понятием «времени», которое не может служить в качестве критерия для осмысления онтологически-исходного экзистенциального феномена временности, многими нитями вплетенного в структуру Dasein. Но именно так понимаемая и осмысляемая

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 299.

<sup>2</sup> Там же. С. 304.

<sup>3</sup> Там же.

онто-герменевтически временность должна прояснить как способ происхождения «расхожего» понимания времени, так и основание того, почему этот способ стал господствующим.

Для внесения большей ясности я предпочел бы сделать краткое предварительное определение временности. В фундаментальной онтологии временность означает прежде всего временные модусы («переплетение этих модусов», — как позже скажет сам Хайдеггер), в которых осуществляются возможности (в том числе и смысловые) функционирования Dasein. «Обеспечение исходного феномена временности достигается через демонстрацию того, что все до сих пор установленные фундаментальные структуры присутствия в аспекте их возможной целостности, единства и развертывания по сути “временны” и подлежат осмыслению как модусы временения временности»<sup>1</sup>. Это означает постановку новой задачи для экзистенциальной (или онто-герменевтической) аналитики, а именно задачу возобновления проведенного анализа Dasein, но теперь уже с точки зрения учета фактора времени.

Феномен решимости подводит вплотную к исходной «истине экзистенции». Открытие, разомкнутость присутствия самому себе фактически выявляет, что само присутствие собственно уже своим наличием осуществляет эту разомкнутость. Что же означает решимость в свете так понимаемой разомкнутости? Это есть собственная решимость на возобновление своего присутствия в целостности бытия Dasein. Присутствие, между тем (это что касается его отношения к истине) всегда находится между: между бытием и сущим, между истиной и ложью. «Присутствие однако равноисходно существует в неистине»<sup>2</sup>.

Dasein выступает у Хайдеггера в роли своего рода Гермеса, посланника, осуществляющего связь, но этот «онтологический Гермес» всегда находится в между-бытии, в бытии-между. Оппозиции бытия — сущего, истины — лжи, «человеко-самости» — собственного бытия, решимости — нерешительности организуются/структурируются по принципу близость/даль. То, что приближает к бытию, и то, что удаляет от него. Dasein и есть это двуликое то. Вопрос заключается в следующем: какая из двух сторон присутствия

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 304.

<sup>2</sup> Там же. С. 308.



возьмет верх: та, что обращена к бытию, или та, что обращена к сущему. В первом случае мы имеем дело с герменевтической решимостью бытийствовать в истине самоприсутствия; во втором случае, как уверяет Хайдеггер, нашим уделом остается метафизическая нерешительность в отношении бытийной истины. Вспомним Аристотеля, — метафизическое превращение истины в историю истины имеет характер «откладывания на потом», что в конечном счете может быть охарактеризовано как нерешительность.

Важно отметить здесь следующее: герменевтическая «решимость-быть-в-истине» всегда связана со временем, с «временением» *Dasein*. Метафизическая истина как история постоянно откладываемого достижения истины лишена этой временности. Получается своего рода парадокс: история метафизической истины протекает вне времени; с точки зрения онто-герменевтики она есть всего лишь безвременье *Dasein*. Поэтому одной из задач фундаментальной онтологии является ... возвращение времени. Вернуть *Dasein* его время, вырвав тем самым онтологию из сферы метафизики, — это и будет означать обретение смысла бытия в целом. Смысл бытия связывается с обретением временной целостности *Dasein*. Это помогает онтологически ухватить вопрос о бытийной истине, неразрывно связанный с решимостью *Dasein* пребывать в этой истине, ибо этого требует целостность *Dasein*. Вышесказанное создает достаточный контекст для понимания известного тезиса «Бытия и времени», звучащего на первый взгляд достаточно энигматично: *«Вопрос о способности быть целым фактично-экзистентный. Присутствие отвечает на него как решившееся»*<sup>1</sup>. В свете решимости присутствие сделалось феноменально зримым в отношении его возможной собственности и полноты. Тем самым герменевтическая ситуация получила, по мнению Хайдеггера, требуемую исходность, а идея экзистенции через прояснение своей бытийной способности достигла определенности; все это позволило выявить онтологическое своеобразие бытийной структуры *Dasein* как противоположной налично-сущему. Была также отмечена еще одна коренная особенность присутствия: «К бытию присутствия принадлежит самотолкование»<sup>2</sup>. И всякий онтологический отчетливый

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 309.

<sup>2</sup> Там же. С. 312.

вопрос о бытии присутствия уже подготовлен этим самоистолковывающим способом бытия присутствия.

Более того, даже сама «формальная заявка идеи экзистенции была ведома лежащей в самом присутствии понятностью бытия. Без всякой онтологической прозрачности она все же обнаруживает: сущее, именуемое нами присутствием, всегда есть я сам, а именно как способность быть, для которой дело идет о том, чтобы быть этим сущим... Пусть различение экзистенции и реальности сколь угодно далеко от онтологического понятия, пусть даже присутствие ближайше понимает экзистенцию как реальность, оно не просто налично, но *себя*, в сколь угодно мифическом и магическом толковании, всегда уже *поняло*<sup>1</sup>. Бытие присутствия отличается от простого бытия «вещной» наличности, как свидетельствует вышеприведенный хайдеггеровский фрагмент, «самопониманием». То, что это само-понимание является фундаментальным экзистенциалом (то есть предшествующей конкретно-сущему оформлению бытийной структурой) указано словами «всегда уже». Всегда уже перед тем, как иметь дело и взаимодействовать с онтическими сущностями.

Здесь обращает на себя внимание вот что: присутствие отлично от наличного бытия не только пониманием (уже самопонятностью) — кстати, само-понятность еще вовсе не означает, что мы уже все знаем о себе изначально и наша задача лишь вернуться к забытому; самопонятность присутствия имеется на онтологическом уровне и требует своего герменевтического толкования на уровне онтическом, — но также и наличием той смысловой «нехватки», которая удовлетворительно находит себе место лишь когда мы связываем смысл бытия *Dasein* с временными структурами его «временения». Это открывает простор для возможной рефлексии относительно связи понимания не только со смыслом, но и с временем. Естественно, что под «временем» здесь имеется в виду не объективная метафизическая концепция времени, но всегда онто-герменевтическое время *Dasein*.

В свете подобной увязки понимания со временем (так как смысл уже изначально соположен пониманию) вполне понятно стремле-

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 313.

ние Хайдеггера разграничить онто-герменевтическое и метафизическое понимание. Для онто-герменевтики и метафизики термин «понимание» означает совершенно разные вещи. Метафизическое понимание, стоящее вне «времени Dasein», Хайдеггер именует «понятливостью». «Понятливости озаботившегося растворения в людях все подобное наброску, тем более онтологическому, оказывается неизбежно чуждо... Понятливость озабочена, будь то “теоретически” или “практически”, лишь обозримым в усмотрении сущим. Отличительность понятливости в том, что она намерена иметь опыт лишь “эмпирического” сущего, чтобы уметь избавиться от понимания бытия. Она упускает, что “эмпирический” опыт сущего возможен только тогда, когда уже понято, пусть и не концептировано, бытие. Понятливость не понимает понимания»<sup>1</sup>. Иное дело — понимание. Понимание составляет «основообраз» бытия присутствия (Dasein), которое конституируется как забота (то есть понимающая озабоченность) о временении самого этого присутствия, как забота о смысле, оттенках смысла этого временения.

Но что онтологически отыскивается вместе со смыслом подобной бытийной заботы? Что означает герменевтически понимаемый смысл? В онто-герменевтике «смысл есть то, в чем держится понимаемость чего-либо, без того чтобы сам он входил специально и тематически в обзор. Смысл означает на-что первичного наброска, из которого нечто как то, что оно есть, может быть понято в своей возможности»<sup>2</sup>. Этим сказано, что для смысла вовсе не обязательно быть онтически эксплицированным (так как смысл онтологическая, а не онтическая структура) в тематическом разборе сущего. Это есть онтологическая чтойность онтической возможности. Проще говоря, в структуре «смысла» присутствует бытийная чтойность, изначальное «вот», обладающее возможностями конкретного «вот», с которого собственно и начинается любой метафизический анализ сущего (стоит, в качестве примера, упомянуть человеческое Dasein).

Для фундаментальной онтологии выражение «сущее имеет смысл» означает, что это сущее стало доступным в его бытии, которое, в своем изначальном-вот, собственно, и имеет смысл. Этот смысл, однако, еще должен быть сартикулирован, «проговорен» в

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 315.

<sup>2</sup> Там же. С. 324.

онтических возможностях вот-конкретности. Первый «набросок» понимания бытия уже задает смысл. Экзистирюя, присутствие понимает себя, «...именно так, что это понимание не представляет чистого постижения, но образует экзистентное бытие фактической способности быть... Смысл этого бытия, то есть заботы, делая последнюю в ее конституции возможной, составляет исходно бытие способности-быть»<sup>1</sup>. Исходное бытие способности-быть означает для Dasein собственно быть присутствием в том, как оно всегда уже было: «присутствие самым своим “как оно всегда уже было”, то есть своим “уже-былым”, способно *быть*. Лишь поскольку присутствие вообще *есть* как я *есмь*-бывший, оно способно в будущем так само для себя настать, чтобы *вернуться* в себя. Собственно наступая, присутствие *есть* собственно *уже-бывшее*... Присутствие способно собственно бывшим *быть* лишь поскольку оно настоящее. Бывшее возникает известным образом из будущего»<sup>2</sup>. Как видим, время, в своих модусах прошедшего и будущего, онтологически изначально «заложено» в «вечно-настоящем» присутствия. Другое дело, что это «вечно-настоящее» в Dasein собственно ... отсутствует. Присутствие, в отличие от всех прочих видов сущего, никогда не находится в своем настоящем, оно всегда движение, оно всегда озабочено собственным движением: в собственную близость (свое-прошедшее) и в собственную даль (свое-будущее).

В связи с этим становится понятным высказывание позднего Хайдеггера, вызвавшее столь неоднозначные толкования о том, что «истина бытия всегда в будущем». Здесь следует просто иметь в виду, что под бытием, под маской бытия в фундаментальной онтологии всегда скрывается только и исключительно только бытие присутствия, что помогает понять высказывание Хайдеггера следующим образом: истина бытия Dasein для этого Dasein всегда находится в его Dasein будущем. «Лишь поскольку присутствие определено как временность, оно делает для себя самого возможной означенную способность быть собственно целым в заступающей решимости. *Временность обнажается как смысл собственной заботы*»<sup>3</sup>. Dasein онтологически всегда озабочено собственной временностью.

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 325.

<sup>2</sup> Там же. С. 325–326.

<sup>3</sup> Там же. С. 326.

А исходное единство структуры данной онтологической заботы лежит во временности. Модусы временности Dasein нельзя осмыслять из расхожей концепции времени. «Вперед-себя бытие» еще не означает «еще-не-теперь, но потом», так же как «Уже-бытие» не значит «теперь-больше-нет, но раньше». Поскольку расхожее понятие времени уравнивает статус присутствия с другими видами сущего, при обычной временной интерпретации присутствие обозначается лишь как наличествующее. В противоположность этому, во временности Dasein «перед» и «вперед» показывают настоящее как такое, какое вообще впервые делает возможным для присутствия быть так, что речь для него идет о его способности быть<sup>1</sup>. Здесь «будущее» предстает как сущностная черта экзистенциальности, ее первичный смысл, а «прошедшее» скрывает в себе «первичный экзистенциальный смысл фактичности», так как фактичное экзистирование присутствия имеет дело с собой «бывшим» в том, как оно, бывшее, сейчас есть. Временность делает возможным единство экзистенций, и она не суммируется моментами «настоящего», «прошедшего» и «будущего», как это происходит при обычном понимании времени.

Временность не есть вообще сущее, она не есть, но она временит. «Временность временит, а именно давая время возможным способам самой себя. Последние делают возможной множественность бытийных модусов присутствия, прежде всего основовозможность собственной и несобственной экзистенции<sup>2</sup>. Настоящее, погруженное в бившность, и актуальное — таковы модусы временности, или времени Dasein. В отличие от «простых» будущего, прошедшего и настоящего эти временные феномены характеризуются Хайдеггером греческим словом *ἐκστατικός* и получают обозначение «экстазов временности». Здесь время уже не является неким сущим, но его существом оказывается временение в единстве подобных экстазов. «Временность есть исходное “вне-себя” по себе и для себя самого»<sup>3</sup>. Термин «экстаз» неслучаен. Приставка «экс» означает выхождение «вне-себя», но также: отсылку к своей бившности. Когда в названии второй главы этой книги я рискнул применить

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 327.

<sup>2</sup> Там же. С. 328.

<sup>3</sup> Там же. С. 329.

выражение «событийная экс-центричность бытия как предел любой возможной онтологии», то имел в виду точно такое же понимание «экс», в котором указывается, что онтология события (Ereignis) безусловно экс-центрична по отношению к традиционной онтологии как учению о бытии сущего: она выходит из этого центра (то есть «бытия») как своей бившести; в экс-центричности бытия есть место бытия события.

Временность достижима, «умопостигаема» через понимание; расхожее понятие «времени» остается уделом метафизической «понятливости»: только в понимании временность выявляется как исходное время, то есть время онтологическое. Высвеченный в результате анализа феномен временности «выходит на обозрение в аспекте фундаментальных возможностей временения. Демонстрацию возможности бытийного устройства присутствия на основе временности назовем кратко, пусть лишь предварительно, “временной” интерпретацией»<sup>1</sup>. Временная интерпретация присутствия должна быть еще выверена на всех сущностных структурах основоустройства присутствия. Присутствие ближайшим образом и большей частью держится в том способе своего бытия, который может быть терминологически схвачен как повседневность. Отсюда, естественно, проистекает следующий, четвертый шаг смысло-временного анализа бытия: анализ соотношения временности и повседневности.

Временная интерпретация присутствия посредством анализа четырех структур «бытийной повседневности» — понимания, расположения, падения и речи — должна создать надлежащую почву для определения временности бытия-в-мире. Совокупность этих четырех анализов должна, по мысли Хайдеггера, раскрыть онтологически четыре вышеуказанных феномена, аналитика которых последовательна:

А) Временность понимания.

В фундаментальной онтологии понимание означает основополагающий экзистенциал, который не является каким-либо видом познания, отличающимся, например, от объяснения или концептуализации. Герменевтическое понимание коренится в первичном

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 331.

понимании присутствия, то есть оно исходно-экзистенциально. В этом плане «понимание означает: *набрасывающее-бытие к той или иной способности быть, ради какой всякий раз экзистирует присутствие*»<sup>1</sup>.

Понимание раскрывает свою бытийную способность таким образом, что присутствие всегда уже некоторым образом «знает» себя: это знание удерживается в экзистентной возможности присутствия. «Основой набрасывающего понимания в экзистентной возможности лежит будущее как для-себя-наступление из всегдашней возможности, в качестве каковой всегда экзистирует присутствие»<sup>2</sup>. Таким образом, присутствие, понимая всякий раз есть как оно может быть. Будущее, наступание, делает онтологически возможным сущее, которое есть таким образом, что это сущее понимающее экзистирует в своей способности быть. Однако помимо «наступления» (будущего) понимание равным образом обусловлено «актуальностью» (настоящим) и «бывшестью» (прошлым). Модус «актуальности» здесь имеет два аспекта: собственное настоящее как «мгновенность» (сопричастная Da-sein как бытию-вот) и настоящее несобственное, выступающее как «актуальность» растворенного в людях бытия-в-мире. Настоящее несобственное понимание обладает соответствующей ему «бывшестью»: поскольку несобственное понимание является несобственным в силу забвения собственной бытийной природы, то ему онтологически должно (как любому виду забвения) временно предшествовать «воспоминание» как то, что есть «бывшесть забытого». Все три вышеуказанных модуса понимания образуют в целокупности его экстатическое единство временения.

#### Б) Временность расположения.

В онтогерменевтике понимание является всегда расположенным определенным образом, что означает его конкретную ориентированность. Оно отнюдь не «свободнопаряще» во всеобщности «нигде». Онтологический вот-момент понимания размыкается и замыкается настроением. Это настроение не имеет ничего общего с психологической палитрой человеческих настроений, оно ставит Dasein в ситуацию, требующую осмысления собственного бытия,

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 336.

<sup>2</sup> Там же.

то есть, в конечном счете, в ситуацию решимости пребывания в «разомкнутости истины». Каким образом дает себя увидеть временная конституция настроенности? «Понимание основано первично в настоящем, *расположение*, напротив, временит *первично* в бышести. Настроение временит, то есть его специфический экстаз принадлежит к будущему и настоящему, правда так, что его бышесть модифицирует эти равноисходные экстазы»<sup>1</sup>. Эта фундаментально-онтологическая настроенность настроения предшествует эмпирическим настроениям психологических переживаний. Причина переживания настроений, к примеру ужаса или страха, всегда восходит, с одной стороны, к прошлому, зачастую сокрытому от переживающего данное настроение сознания, но с другой, к самой возможности онтологической настроенности *Dasein*. Задачей герменевтического анализа, согласно Хайдеггеру, вовсе не является объяснение настроений в ее экзистенциально-временной конституции. И экзистенциально-временной смысл настроенности сказывается, «конституируется» в феномене забывания. Но забывание означает: отодвигание в прошлое своей фактической способности быть — забытое раньше было — что выявляет экзистенциальную экстатику бышести как подоснову настроенности и расположения.

### В) Временность падения.

Напомню, что в фундаментальной онтологии Хайдеггера «падением» именуется бытие *Dasein* в повседневности, когда оно существует «при» мире, что подразумевает растворение событийной уникальности присутствия в бытии друг с другом. Соответственно, «как настоящее делает возможным понимание, а бышесть настроение, так третий конститутивный структурный момент заботы, *падение*, имеет свой экзистенциальный смысл в *актуальности*»<sup>2</sup>. Вхождение присутствия в стихию актуализации означает отчуждение присутствия от самой своей способности быть. Отчужденность связана с самим характером временения актуализации: «Поскольку, однако, актуализация всегда предлагает “новое”, она не дает присутствию вернуться к себе»<sup>3</sup>. Подобная

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 340.

<sup>2</sup> Там же. С. 346.

<sup>3</sup> Там же. С. 348.



актуальность может означать только «падение в потерянность», в котором присутствие уже не обнаруживает, не может обнаружить дороги назад, к себе, к собственной экзистенции, то есть фактически к своей смысло-бытийной наполненности.

Г) Временность речи.

Если характер временения трех предыдущих экзистенциалов *Dasein* — понимания, расположения и падения — характеризовался их эк-стазированием, соответственно в «настоящее», «бывшее» и «актуальность», то временение речи имеет особый статус и значение. Речь как бы объединяет в себе временные экстазы трех предыдущих экзистенциалов, поскольку любая артикуляция присутствия неизбежно опирается на речь. «Речь *сама по себе* временна, ибо всякое говорение о чем, чье и к кому основано в экстатичном единстве временности»<sup>1</sup>. Время речи онтологически не связано с временами глагольных времен языка, скорее, сами эти времена выражают глубинно-смысловую загадку, сокрытую во временении «глагола-связки» «есть».

Важность речи, примат языка в онто-герменевтике, исходит не только из ее основания в «экстатичном единстве временности», которое связывает воедино три аспекта временения *Dasein*, но также из уникальности возможности, представляемой герменевтически осмыслением речи, а именно: «из временности речи, то есть присутствия вообще, впервые можно будет прояснить “возникновение” “значения” и сделать онтологически понятной возможность формирования концептов»<sup>2</sup>. Именно в вышеприведенном контексте следует понимать знаменитое высказывание Хайдеггера о языке как доме бытия, значение которого (высказывания) зачастую просто игнорируются; высказывание же говорит о том, что в языковых структурах смысл должен обнаруживаться в аспекте его (смысла) связи с временением присутствия (не случайно Хайдеггер отождествляет временность речи с присутствием вообще). Это означает, что возможность осмысленно-онтологического-толкования речи требует интерпретации высказываемого / высказанного сквозь призму временных экзистенциалов *Dasein*.

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 349.

<sup>2</sup> Там же.

Итак, предыдущие четыре шага анализа выявили погруженность во временность всех сущностных структур бытийного устройства присутствия, однако для полноты «концептуального очерка» бытия присутствия требуется еще ввести в его контекст проблему прояснения смысла бытия вообще в его возможных модификациях. Этому посвящен пятый этап анализа смысло-временных структур бытия, который можно назвать: анализ соотношения временности и историчности.

В конечном счете все усилия экзистенциальной аналитики служат одной, основной цели — поиску ответа на вопрос о смысле бытия вообще. Однако сама разработка этого вопроса упирается в вопрос о смысле присутствия, к устройству которого принадлежит некая «бытийная понятливость». Осмысление исходной бытийной понятливости позволяет поставить вопрос как о понимаемом в этой понятливости бытии, так и о самих предпосылках этого понимания.

Предыдущим анализом, по мнению Хайдеггера, удалось достичь исходной интерпретации смысла присутствия. Через рассмотрение качественной способности присутствия была выявлена временность. Причем временность, понимаемая как «бытие не-вещного», является здесь синонимом присутствия, смысловым синонимом. Тем не менее анализ требует еще более детального разворота смысла присутствия уже во временном устройстве некоего сущего, то есть не просто присутствия (Dasein) «здесь и сейчас», но временной протяженности его (присутствия) бытия-в-мире. Такая протяженность смысловой наполненности присутствия осмысляющего себя в мире носит в фундаментальной онтологии название историчности. Бытие, присутствие проистекает в контексте события истории, и история самого этого события в вопросе о смысле бытия играет в чем-то решающую роль. Именно здесь, в § 72 «Бытия и времени» мы встречаемся со словом «событие» (Ereignis), которому будет суждено сыграть особую роль в поисках поздним Хайдеггером предоснований онтологии.

Роль события в контексте смыслопробывания Dasein в историчности очевидна в следующем высказывании Хайдеггера, где, кстати, приводится впервые и определение самого события (понимаемого пока еще исключительно в горизонте временения присутствия): «Подвижность экзистенции не есть движение чего-то на-

личного. Она получает свою определенность из протяжения присутствия. Специфическую подвижность *протяженного самопротяжения* мы называем *событием* присутствия... Высвобождение *структуры события* и экзистенциально-временных условий ее возможности означает достижение *онтологического* понимания *историчности*<sup>1</sup>. Протяженность присутствия в мир, осмысление им своего бытия-в-мире, является всегда событием, причем это событие связано с обнаружением историчности, ибо так или иначе наше понимание всегда вовлечено в историю. Вопрос об историчности, однако, отодвигает в сторону всяческие тематизации исторической (историографической науки), так как историчность, с точки зрения герменевтики, следует понимать в онтологическом ключе. «Как история способна стать возможным *предметом* историографии, это можно извлечь только из способа бытия всего исторического, из историчности и ее укоренения во временности»<sup>2</sup>. Естественно, что онтологическое устройство историчности в фундаментальной онтологии должно интерпретироваться через ранее добытые структуры, экзистенциалы Dasein. Здесь путеводной нитью выступают интерпретация собственной способности присутствия быть целым (напомним, эта способность связана со смысловым, «не-наличным» измерением присутствия) и вырастающий из нее анализ бытия присутствия, смысла этого бытия как временности. Возможность постижения истины истории, которая сама предстает как цепочка уникально-событийных моментов деятельности Dasein (всегда понимаемая уже изнутри самого Dasein), скрывается в самом событии присутствия. А это означает попытку онтологической интерпретации историографии как науки с целью показа ее онтологического происхождения из истории присутствия, то есть из истории этого присутствия временения. «Анализ историчности присутствия пытается показать, что это сущее не потому «временно», что «выступает в истории», но что оно наоборот экзистировать и способно экзистировать лишь потому, что в основании своего бытия оно временно»<sup>3</sup>. Вышеприведенная цитата со всей очевидностью свидетельствует о том, что онто-герменевтическое понимание

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 374–375.

<sup>2</sup> Там же. С. 375.

<sup>3</sup> Там же. С. 376.

истории базируется на примате (предпочтительности) специфического события временения Dasein над «внешней» событийностью историографии. Вместе с тем онто-герменевтика ставит вопрос о существовании истории, что для Хайдеггера означает не что иное, как «экзистенциальную конструкцию историчности»<sup>1</sup>, при этом значение «истории» как исторической науки в общепринятом смысле слова фактически исключается.

В истории сущее понимается как прошлое. Одновременно историография имеет дело с целым сущего, изменяющегося во времени. Еще одной характерной чертой истории можно считать ее тесную взаимосвязь со сферами культуры и человеческого «духа» как отличными от сферы чисто природного бытия. Но если история принадлежит бытию присутствия (а при онтологическом анализе это очевидно, так как только присутствие имеет дело с сознательно осуществляемыми целями, и вне присутствия история невозможна в принципе: например, дерево никогда не обнаружит смысла собственной «бывшести»), то при рассмотрении двух альтернатив — историзации присутствия через причастность к событиям истории («происшествиям») или же историчности присутствия в своем бытии, каковая конституируется через событийность Dasein, — фундаментальная онтология выбирает вторую альтернативу, где история выступает в неразрывной связи с событием, но не с событием — происшествием исторического времени, но с событием — временением экзистирующего Dasein. В таком понимании история получает у Хайдеггера следующее определение: «История есть протекающее во времени специфическое событие экзистирующего присутствия»<sup>2</sup>. Присутствие всегда имеет свою «историю», так как бытие этого сущего конституируется историчностью. И история в связи с этим не является ни взаимосвязанным движением изменяющихся во времени объектов, ни последовательностью тех или иных субъективных деяний личности или даже масс. «Событие истории есть событие бытия-в-мире»<sup>3</sup>. Но это событие может и должно быть понято исключительно исходя из онтологической перспективы, которой, однако, лишена современная историографическая наука, также пы-

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 378

<sup>2</sup> Там же. С. 379.

<sup>3</sup> Там же. С. 388.

тающаяся оперировать критериями исторической истины (ни в коей мере при этом ухитряясь не коснуться основополагающего вопроса о том, что есть такая истина. Если возразить, что это, мол, дело не историографии, а философии, тем не менее вопрос о понимании исторического процесса не снимается).

Итак, предыдущие фазы анализа демонстрировали то, как временность конституирует бытие присутствия, а также то, что историчность, понимаемая как бытийное устройство экзистенции, является в своей основе временностью. Но почему присутствие вообще «располагает временем», как это время соотносится с временностью самого присутствия, каким образом присуще времени бытие — вот темы, которые анализируются в шестом шаге/этапе хайдеггеровского смыслового анализа понятия бытия, который можно назвать анализом временности и внутривременности как прояснением «расхожей» концепции времени. Экзистирование присутствия превращает его в особое сущее, для которого в его бытии дело идет о самом этом бытии. Нетрудно заметить, что в этом случае речь необходимо заходит о бытийном, то есть собственном смысле присутствия. Это соизмеряет бытие с его самоистолковываемостью в присутствии. В свою очередь, «усматривающе понятливое озабочение основано во временности, а именно в модусе ожидающе-удерживающей актуализации»<sup>1</sup>. Эта «ожидающе-удерживающая актуализация» является тремя видами само-экспликации присутствия, из которых «потом» выражает ожидание, «тогда» — удерживание, а «теперь» — актуализацию. Естественно, что эти три вида взаимосвязаны между собой; например, «тогда» скрывает в себе «теперь уже нет», «потом» и «тогда» оба понимаются ввиду «теперь» и т.д. «Мы называем эту, казалось бы самопонятную, структуру соотношенности всех “теперь”, “тогда” и “потом” *датируемостью*»<sup>2</sup>.

Но на чем, собственно, основывается подобная датируемость? Вроде бы, говоря «теперь», «тогда», «потом», мы всегда имеем в виду само собой понятную вещь — время. Но почему время считается само собой понятным? Что дает онтологическую (вернее онто-герменевтическую) возможность для времени быть понятным? Ответ фундаментальной онтологии очевиден: лишь в контексте

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 406.

<sup>2</sup> Там же. С. 407.

связи времени с бытием, причем это такая связь, которая обнаруживается в событии (Ereignis) «вот» (Da) бытия (Sein): то есть во временности или временении присутствия (Dasein). *«Поскольку временность экстатично-горизонтно конституирует высвеченность вот, постольку она исходно в вот всегда уже истолковываема и тем самым знакома»*<sup>1</sup>. Обычное понимание времени уходит своими корнями в онтологическую временность Dasein, и то, что объединяет время и временность, то «время» получает у Хайдеггера название внутривременности, которая «допускает исходнее взглянуться в существо “публичного времени” и вместе с тем позволяет очертить его “бытие”»<sup>2</sup>.

Связующим звеном между временем (онтологически понимаемом как временение) и бытием (понимаемом как бытие присутствия), то есть, фактически, между смыслом бытия, которым онто-герменевтика провозглашает временность, и самим бытием оказывается «нечто внутривременное». И если в «Бытии и времени» этой констатацией дело ограничивается, то поздний Хайдеггер интерпретирует это «нечто внутривременное» как событие (Ereignis) внутри бытия, самого бытия, как смысл этого бытия. Фундаментальная онтология уступает место «философии события», самому событию философии.

Такое событие мышления бытия отодвигает, по мысли Хайдеггера, на второй план привычное понимание онтологии; в онтологии события бытие оказывается «под знаком вычеркивания» (и Хайдеггер в буквальном смысле пишет перечеркнутое крестнакрест Sein). То, к чему привело подобное экс-центрирование термина «бытие» в постхайдеггеровской философии, во многом основывающей себя на позднехайдеггеровском понимании бытия как (и исключительно как) события, будет рассмотрено нами в следующей главе, а пока остановимся на событии, вернее, на том, почему это понятие, являющееся заместителем бытия в онто-герменевтике позднего Хайдеггера, стало пониматься как предел любой возможной онтологии.

То, что путь к бытию как событию (Ereignis) лежал через фундаментально-онтологическое понимание бытия как присутствия

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 408.

<sup>2</sup> Там же. С. 412.

(Dasein) представляется очевидным. Здесь, однако, следует задать вопрос: какие именно характеристики или основные черты присутствия могли быть использованы в попытке построения Ereignis-онтологии? Вернее так: какие именно новые смысловые оттенки смогла внести аналитика Dasein в уже классически устоявшееся традиционное понятие о бытии, чтобы это бытие могло быть экс-центрировано в событие как исходный подлинный предмет онтологии? Этими новыми чертами были антисубъективизм, антиперсонализм, антиантропологизм и уникальность Dasein.

Дело, конечно, не в том, что до Хайдеггера, мол, никто не представлял себе бытие деперсоналистичным или уникальным — достаточно вспомнить средневековых реалистов и номиналистов — новизна хайдеггеровского подхода в другом: герменевтический анализ позволил ему выявить псевдодеперсоналистичность и псевдоуникальность бытия в понимании традиции новоевропейского философствования. «Псевдо» означает здесь, что традиционное понимание не выходило за рамки курса изначально исходящей из субъекта философии Нового времени, круга, в котором различия «субъективного» и «объективного» были второстепенным и косметическим добавлением к само-законодательствующему ego cogito новоевропейской homo rationalis. По сути, онто-герменевтический проект был направлен против подмены «мыслящей (понимающей) мысли» ее историко-философским терминологическим эрзацем — тенденции, весьма характерной для философии XIX–XX веков, когда многочисленные авторы многочисленных учебников убедили себя и заодно своих читателей в том, что они знают если не что есть философия, то, по крайней мере, чем она была.

В результате подобной мыслительной унификации (почему-то напрашивается слово «вивисекция»), собственно, от события мысли, каким была философия в эпоху своего зарождения и в трудах лучших своих представителей на протяжении многих веков, не осталось почти ничего кроме сухого изложения воззрений, к тому же понятий достаточно своеобразно в духе нигилистического позитивизма. Естественно, что философия, событие философствования, оказалось вытесненным из интеллектуальной жизни другим событием, событием само-историзирующейся науки. Вернуть философии утраченный статус, преодолеть нигилизм в отношении к

философскому пониманию бытия — вот подлинный замысел фундаментальной онтологии, но это означало: интерпретировать бытие сначала как *Dasein*, а затем как *Ereignis*, ибо только так, по мысли Хайдеггера, философия могла показать, что не является некоей «суммой мировоззрений», унифицированных и стандартизированных европейской научной мыслью. *Dasein* терминологически подрывало уверенность в значении основ философии и философствования («порядка речи» — как выразился бы Мишель Фуко) даже у весьма далеких от древней (и ко времени появления «Бытия и времени» почти умирающей) дисциплины ученых, а введение понятия *Ereignis* в «святая святых» онтологии фактически расчищало дорогу к новым философским поискам и открытиям. В понимании бытия как события, согласно Хайдеггеру, философская мысль получает шанс приблизиться к изначальному смыслу понятия бытия, к тому смыслу, которым философия располагала еще в эпоху досократиков. В «Письме о гуманизме», работе 1946 г. (первая публикация в 1947 г.) Хайдеггер пишет: «Есть, в более исходном осмыслении, история Бытия, которой принадлежит мысль как память этой истории, самую же историей осуществляемая. Такая память в корне отличается от подытоживающей фиксации истории в смысле чего-то происшедшего или прошедшего. История совершается прежде всего как событие, а не как происшествие. И что сбылось, то не уходит в прошлое. События истории осуществляются как посланные истиной Бытия из него самого. Бытие становится определяющим событием истории»<sup>1</sup>. Здесь очевидно стремление Хайдеггера привести событие истории в соответствие с событием осуществления истины бытия. Бытию, становящимся определяющим событием истории, принадлежит «абсолютная метафизика», в которой мысль сбывается в истории сокрытия и раскрытия истины бытия в качестве события. И как такое событие смысла, в котором через экзистенцию *Da-sein* высказывается само бытие, так понятая мысль, утверждает Хайдеггер, одаривает близостью, приближением к бытию.

Очевидно, что такое событие неизбежно вплетено в структуру самого *Da-sein*. «Это значит: лишь пока о-существляется просвет бытия, лишь до тех пор бытие препоручает себя человеку. Но если

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. С. 204.



осуществляется бытийное «вот», просвет как истина самого бытия, то это — судьба самого бытия. Последнее и есть событие просвета»<sup>1</sup>. «Просвет» (Lichtung) есть не что иное, как чистая возможность смысла в «вот» (Da) бытия (Sein) особого сущего, присутствия (Dasein). И событием, происходящим в структуре Da-sein, является осуществление судьбы бытия (здесь понятие судьбы равнозначно понятию смысла). История бытия как судьба бытия, то есть как выход к завершаемости бытийного смысла, делается доступной для стоящего в просвете вот-бытия (Da-sein) присутствия в качестве события мысли (Denken). Такое событие Хайдеггер метафизически сравнивает с «молнией бытия», приходящей в мир из тишины для того, чтобы наполнить бытием само существо мира. «Чтобы мир, светя стал самым близким из всего близкого, той близью, которая, приближая истину бытия к человеческому существу, вверяет человека событию»<sup>2</sup>. Событие это, однако, не является действием какой-либо причины или основания; оно не есть ни случай, ни свершение. Оно — «дающее сбывться обособление, событие более осуществляющее, чем любое действие, делание и обоснование. Быть собой дает событие и ничего кроме... Нет ничего другого, к чему еще восходит событие, из чего его еще можно было бы объяснять»<sup>3</sup>.

Уникальность события фиксируется указанием на то, что событие — это прежде всего «дающее сбывться обособление». Не случайно, что книга Хайдеггера «Beitrage/Ereignis», по мнению О. Пеггелера, — главное произведение мыслителя — построена в столь непривычном для обычного восприятия хайдеггеровской мысли афористическом ключе, ведь афоризм тоже является в своей уникальности аналогом события. Хайдеггер последовательно онтологизирует событие, проводя его как своего рода триаду: событие мысли — событие Dasein — событие истины и судьбы бытия.

Событие (Ereignis) признается поздним Хайдеггером изначальной онтологической основой для самого «бытия», а последнее, в свете события, может видеться только под знаком самовычеркивания.

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. С. 205.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 258.

<sup>3</sup> Там же. С. 268.

Нигилизм, понятый Ницше и Хайдеггером как определяющее событие в онтологическом вопрошании современности, не обошел стороной и саму хайдеггеровскую философию, неискоренимо присутствуя в аналитике *Dasein*, онто-герменевтической презентации времени, в самом различии бытия и сущего и в той проблематике событийности (*Ereignis*), в которой, а вернее из которой, оказалось вычеркнутым уже само бытие.

Перечеркнутое крест-накрест бытие становится настоящим символом философии позднего Хайдеггера, тем самым, с одной стороны, возвращаясь к трактовке бытия как ничто ранним Хайдеггером в его знаменитом докладе «Что такое метафизика?», а с другой стороны, открывая путь к постмодернистским неонтологиям, выстраиваемым поверх уже отсутствующего или перечеркнутого бытия.

«Событие не есть проявление (результат) чего-то иного, но то проявление, чьей достаточной данностью впервые только и обеспечивается возможность всякого “дано”, в котором еще нуждается даже и само “бытие”, чтобы в качестве присутствия достичь своей собственной сути»<sup>1</sup>. Соответственно событие распространяется в сферу онтологических структур присутствия, бытия и времени, определяя их в их собственном существе. Результатом онто-герменевтического прорыва Хайдеггера оказалось то, что бытие стало интерпретироваться как событие, которое уже даже не «есть» и не «имеет место», ибо всякое «есть» и «имеет место» определяются исходя из так понятого события (*Ereignis*).

Событие экс-центрировало предыдущую «метафизическую» онтологию, где «бытие» еще мыслилось в качестве универсальной категории. Понятое в таком ключе событие (*Ereignis*) фактически означало, что онтология, по крайней мере в позднем герменевтическом проекте Хайдеггера, утрачивала свои черты универсальности и всеобщности, что в свою очередь создавало возможности для построения уникальных и слабо связанных с традицией онтологий постмодернистского типа.

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. С. 268.

### Глава 3. ОНТО-ЛИНГВИСТИЧНОСТЬ И ВЕРОЯТНОСТНЫЙ СУБЪЕКТ ФИЛОСОФИИ ПОСТМОДЕРНА

Выступая против системности, против интегрисма воображаемого, в стратегическом плане важно войти в поле сингулярных фрагментов — это единственное пространство, в котором осуществимо настоящее движение, поскольку там, где имеют место завершенные в себе сингулярности, у нас всегда есть возможность переходить от одной из них к другой или, точнее, разыгрывать одну против другой по правилам игрового процесса. Такого рода пространство игры дает о себе знать во всех сферах, в том числе и в области понимания действительности, в области идей, но самое главное — в сфере языка, имеющей в данном случае исключительное значение... Мое обращение к фрагментарному обусловлено желанием деструктурировать совокупность и открыть для себя пустоту и исчезновение.

**Ж. Бодрийяр**

Сама постановка вопроса об онтологии постмодерна содержит в себе некую двусмысленность. Во-первых, весьма неоднозначным является термин «философия постмодерна» (в рамках которого ведется разговор о постмодернистской онтологии), поскольку охватывает, с одной стороны, философскую или около-философскую (литературно-публицистическую) критику искусства постсовременности, а с другой — те направления философской мысли, которые с наибольшей радикальностью подчеркивают свою вне-положенность традиции классического философствования. Во-вторых, или же второй терминологической сложностью, здесь является решительный поворот мысли *postmodernité* к жанру «смысловой множественности», где гомогенный смысл уступает место гетерогенному конфликту смыслов или, употребляя термин

Ж.-Ф. Лиотара, распре (*différend*) между различными жанрами дискурса, в том числе и дискурса онтологического. В этом случае правильнее говорить уже не о какой-то единой постмодернистской онтологии, но, скорее, об онтологиях постмодерна, которые, конфликтуя не только с традицией, но, не в последнюю очередь и между собой (а эта внутри-конфликтность очевидна в анализе текстов Деррида, Делеза, Бодрийяра), создают своего рода новое пространство онтологического анализа, пространство смысловой множественности, в котором даже онтология умножает себя. Как отмечает И.П. Ильин, «подробный плюрализм стал своеобразной приметой современного мировосприятия и мышления... фрагментарность видения, дающая, как фасеточный глаз насекомого, только мозаичное изображение, побуждает во всем различать лишь детали и множественности, с трудом сводимые в суммарное целое»<sup>1</sup>.

Можно признать, вслед за Майклом Райаном<sup>2</sup>, наличие в онтологической множественности приоритетов, характерных для постмодернистского сознания в целом: плюральности над единством, различия над тождеством, сопровождаемых тотальной подозрительностью к любым универсалиям. Но, безусловно, здесь мы также имеем дело с распадом традиционного онтологического пространства на фрагментные «онто-повествования», в которых бытие, термин классической онтологии, уже трудно изымаем из той причудливой палитры «красок времени»<sup>3</sup>, в которые его окрасила эпоха *postmodernité*. Итак, в данном случае речь заходит о новом пространстве онтологического анализа. В этом пространстве (и имея в виду это пространство) вполне уместно задаться вопросом как о нигилистическом характере постмодернистской трансформации «онтологического жанра», так и о перспективах самой онтологии в эпоху постмодерна, — если, конечно, мы, хотя бы в виде предположения, допустим, что она как-то коснулась и философии.

<sup>1</sup> Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. М., 1998. С. 46.

<sup>2</sup> См.: Руан М. *Marxism and deconstruction: A critical approach*. Baltimore, 1982. P. 213.

<sup>3</sup> См.: Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн // *Ad Marginem*'93: Ежегодник. М., 1994. С. 307.

Онтологические проблемы, которые ставятся в постсовременной философии, во многом малоприемлемы с точки зрения классического философствования, которое не узнает привычных онтологических тематизаций в искривленных зеркалах постмодернистской терминологичности. Вывод Хайдеггера о событии (Ereignis) как пределе всякой онтологии, событии, противоположаемом бытию (пусть даже это всегда событие самого бытия, ведь бытие только как бытие события, — не совсем то, что метафизическая традиция видела в бытии), вывел на свет еще одно противопоставление: уникальности и повторяемости. Именно уникальность события, несводимая к повторяемости бытия, послужила импульсом для последующих постмодернистских онтологических импровизаций.

В онтологиях постмодерна мы уже можем говорить о событии письма/текста и псевдособытиях *différance* (различения), *supplément* (дополнения) — у Дerrида, *branchement* (ответвления) — у Бодрийяра, как предмете онтологической рефлексии. Само бытие, даже в радикально-хайдеггеровском смысле Ereignis, трансформируется в постмодернистской «псевдособытийности», лишаясь своих черт бытийности, еще сохранявшихся в позднехайдеггеровской онтологии. Псевдособытия постмодернистских онтологий — это события под знаком вычеркивания, события, обладающие гибридно-понятийной структурой, события — гибриды, вернее — прививки невозможной событийной структуры, сама невозможность любого «чистого» события. Такими событиями пестрят страницы книг Лиотара, Делеза, Дerrида.

Превосходную характеристику так понимаемых событий приводит Жиль Делез в своей «Логике смысла»: «События, *оставаясь всегда только эффектами*, исполняют между собой функции квази-причин и вступают в квази-причинные отношения, причем последние всегда обратимы»<sup>1</sup>. Для такого события характерны возможности тотальной заместимости «прошлого и будущего, активного и пассивного, причины и эффекта, большего и меньшего, избытка и недостатка, уже есть и еще нет»<sup>2</sup>. Следует отметить, что Делез вполне четко осознает несовместимость такой событийности с традиционным онтологическим дискурсом, поскольку, страницей

---

<sup>1</sup> Делез Ж. Логика смысла. М., 1995. С. 21–22.

<sup>2</sup> Там же. С. 21.

ранее, утверждает, что высшим онтологическим понятием должно выступать не бытие, но нечто, совмещающее в себе черты бытия и небытия, нечто равнопринадлежащее и равнонепринадлежащее им обоим<sup>1</sup>. Излишне добавлять, что этим нечто оказывается у Делеза именно событие.

Одной из первых «жертв» постмодернистской атаки на традиционную онтологию станет понятие «причинности». Событие исключает причинность (см. приведенные выше высказывания Делеза), и принципиальное переосмысление классически, или метафизически понимаемой причинности, будет являться непременным условием онтологических размышлений и Делеза, и Бодрийяра, и Деррида, что чуть позже будет продемонстрировано на страницах этой работы.

Подобное неприятие причинно-каузальных связей, характерное для «событийных онтологий» постмодерна (каждая из которых сама претендует на статус события в современном бытии и мышлении), с одной стороны, выявляет и подчеркивает роль учения о причинах в традиционной онтологии, тесную связь причинности и бытия, а с другой — ставит вопрос о тех причинах или истоках, которые позволяют, могут позволить нам говорить о качественном своеобразии онтологии постмодерна как таковой, поскольку речь идет о тех причинах или основаниях, опираясь на которые современная или постсовременная философия смогла трансформировать ставшее уже почти привычным понятие бытия.

Нельзя не отметить, что в онтологии постмодерна под причинами следует иметь в виду (если здесь вообще может идти речь о причинности) скорее некие «точки отталкивания», поскольку, к примеру, и в гиперреальном универсуме Жана Бодрийяра, и в деконструктивистском универсуме Жака Деррида радикальной трансформации подвергалось уже само понятие причины.

Я осмелюсь предположить, что такой точкой онтологического отталкивания, своеобразным прологом к последующей трансформации понятия бытия в текстах философов *postmodernité*, стал тот смысл, который придала этому понятию онто-герменевтика Мартина Хайдеггера.

<sup>1</sup> См.: Делез Ж. Логика смысла. С. 20.

Российский исследователь постмодернизма И.П. Ильин весьма четко фиксирует эту связь между Хайдеггером и постмодернизмом в кратком и недвусмысленном резюме: «Наиболее значительную роль в формировании основ постмодернистского мышления сыграл М. Хайдеггер»<sup>1</sup>, отмечая, что хотя самого Хайдеггера вряд ли можно причислить к философии постмодерна, но именно в результате реинтерпретации некоторых элементов его учения постмодернизм смог оформить себя как философское движение.

Сама необходимость Хайдеггера для любой современной онтологии (неважно, является ли это предметом допущения или оспаривания) наводит на следующий вопрос: в чем, собственно, состоит эта необходимость в двух смыслах этого слова: как требование к мышлению, некий вид долженствования или философского долга и как то, что мышление, связанное с современностью, не в состоянии обойти, как бы оно к этому ни стремилось?<sup>2</sup> Или иначе: какие аспекты онто-герменевтического проекта Хайдеггера оказались востребованными в философии постмодерна? Какие общие черты этих двух трансформативных онтологий (хайдеггеровской и постмодернистской) связали их чем-то наподобие двойной вязи, *double bande*, употребляя расхожий термин Деррида, противопоставив их остальной онтологической традиции?

Остановим свое внимание на четырех позициях или тезисах-следствиях хайдеггеровского мышления, которые весьма органично вписались в контекст постмодернистского философствования, окрашивая философию Хайдеггера в постмодернистские тона и, наоборот, придавая всем онтологиям постсовременности неискоренимо хайдеггеровские черты, которые, на наш взгляд, балансируют на весьма тонкой грани, отделяющей дискурс, претендующий на преодоление нигилизма, от дискуса уже всецело нигилистического:

1. Терминология есть поле философии, то есть та предметная сфера, в которой вращается, обречено вращаться мышление, пре-

<sup>1</sup> Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996. С. 208.

<sup>2</sup> Это перекликается с двумя значениями необходимости как *necessitas* и *utilitas* у Бозция в «Комментарии к Порфирию» (см.: Бозций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 15–16), как чего-то и должного, и неизбежного.

тендующее на статус философии. Философия вообще возможна только как терминологическое мышление. Отсюда — внимание Хайдеггера к языку, отсюда — терминологическая изобретательность и даже изысканность, свойственная языку философов *post-modernité*, тексты которых являются, по сути дела, ничем иным как путешествием по терминологическим простраствам.

2. Терминологичность мышления означает, помимо прочего, погруженность в традицию. Современная философия никогда не начинается сначала, она продолжает себя. В этом плане философское развитие понимается не как герметичное (то есть всегда первичное, независимое и самостоятельное, в том числе и самостоятельное-в-истине) осмысление феноменов, но как герменевтическое переосмысливание или возобновление мысли. Герменевтика как «мышление-не-против», как «мышление-вместе-с», что формирует цель: понимание того, что уже было сказано, что всегда уже было сказано. Не начинать заново, но продолжать осмысление понимающей мыслью — вот исходная трансформировано-онтологическая установка Хайдеггера.

Сравним близость этой установки с позицией Жака Деррида: «Этот текст... ткется из чистых следов различий, в которых значение и деятельность [по его интерпретации] всегда соединены; текст никогда не присутствует сам по себе, он состоит из архивов, которые всегда уже являются транскрипциями. Изначальными отпечатками (*Des estampes originaires*). Все начинается с воспроизведения. Всегда уже: хранилища значения, которое никогда не присутствовало в настоящем, чье означаемое присутствие всегда вос-создается в последующем (*à retardement*)»<sup>1</sup>.

Философия как вечное воспроизведение, продолжение? Продолжение герменевтической игры на уже герметически замкнутом (и, следовательно, недоступном простому расширению) поле традиционной философии, подобно шахматной доске расчерченном на клетки определенных метафизических систем? Вполне допустимо, если исключить, хотя бы в рамках философски-приемлемого, два еще иногда встречающихся занятных мнения. Первое — что в эту игру можно играть вообще без доски, то есть без всякого обращения

<sup>1</sup> *Derrida J. L'écriture et la différence. P., 1979. P. 314.*



к традиции. Второе мнение — что для игры необходима только доска, а фигуры являются странным излишеством. Клеточки-системы доски выступают как нечто уже, на сегодняшний момент или когда-то, понятое (здесь понимание толкуется как герметичный результат, а не герменевтический процесс философствования), и суть философского дискурса сводится к простым оппозициям утверждения / опровержения, согласия / несогласия, — наивная вера, что, допустим, такого философа как Кант или Ницше уже поняли и/или опровергли и т.д. Такова точка зрения людей, представляющих себе философию как историю опровергаемых взглядов или решенных / решаемых проблем. Этой позиции онто-герменевтика вкупе с постсовременной философией противопоставляют свое представление о философии как истории (в том числе, но не исключительно истории) незавершенных и принципиально неразрешаемых проблем — словом, о философии как о взглядах и проблемах, не подлежащих списанию в архив под рубрикой «пройденное» (варианты: «понятое», «решенное»). Философия должна продолжаться, и поступающие со многих сторон сведения о ее завершении всегда уже преждевременны.

Итак, герменевтика и философия постмодерна имеют дело с новой фундаментальной настроенностью мышления, четко впервые условленной Хайдеггером в понятии *Fraglichkeit* — вопросительностью, стоянием под вопросом, проблематичностью. Современное мышление вообще по своей сути является не проблемным, но проблематизирующим. Его цель, как бы парадоксально это ни звучало, не решение, но... создание проблемы. И многие тексты философии постмодерна (вот, кстати, еще один пример постмодернистского умножения смыслов) являются своеобразными фабриками по производству проблем — не в последнюю очередь и для самих читателей этих текстов.

3. Третьей позицией, сближающей мышление Хайдеггера с мыслью *postmodernité*, является убежденность в том, что современная философия должна трансформировать традиционное, веками складывающееся представление об истине. В первую очередь это касается преодоления метафизических предрассудков об историчности истины. Более конкретно: если философия хочет вернуться к самой себе, ожить заново, распространить и возобновить свое жиз-

ненное пространство, она не должна превращать себя в историю философии. Современность открывает для себя новое понимание истины как не сводящейся к «истории воззрений» или «истории истинствований / самостояний-в-истине».

Пребывание в герменевтическом «диалоге с истиной» вовсе не означает знания истинных ответов и не характеризуется соответствующим решением проблем. Здесь — смена ориентиров: в отличие от герметического, герменевтическое (или даже постсовременное по преимуществу) мышление стремится не столько дать однозначный и ясный ответ, сколько, в первую очередь, правильно поставить вопрос, делая его тем самым своей задачей. Причем такая постановка вопроса означает не только и не столько шаг на пути решения этого вопроса (ведь ответ на вопрос может и не разрешать проблему по-существу), но именно уже-решенность вопроса в самом акте вопрошания, где в терминологически-выверенном пространстве уже скрыт (дарующийся самим языком — и в этом еще одно сходство позиций Хайдеггера и Деррида) ответ. Но даже такой ответ вовсе не является конечным словом, он лишь предлог для нового вопрошания. По сути, эта новая герменевтика есть бесконечная пролонгация вопрошания, и главная новизна проекта постсовременности состоит в том, что философия, понимаемая с герменевтической точки зрения, вообще принципиально не дает привычных окончательных ответов. Кстати, в этом ее сходство с критической позицией Гегеля в отношении односторонних и конечных определений метафизического мышления, правда, философия постмодерна лишает эту позицию всякого намека даже на саму возможность прогрессивного развития, так как это возвращало бы нас вновь к метафизическому воззрению на историчность истины, в которую каждый, с течением времени, говоря словами Аристотеля, мог бы добавлять что-то свое.

4. Четвертая, возможно, наиболее бросающаяся в глаза позиция — связка двух трансформативных онтологий, направлена на коренной пересмотр классического новоевропейского понимания субъекта (берущего начало в рационализме Декарта и так или иначе продолжающегося вплоть до знаменитого онто-герменевтического прорыва Хайдеггера, естественно, за исключением некоего промежутка, лакуны в философской истории, связанной с именем

Ницше). Выбор теперь осознанно делается в пользу деперсонализации этого субъекта, неважно, отрицается ли субъект как таковой в аналитике *Da-sein* или же он отрицается как некое единое целое в онтологиях постмодерна.

Прежде чем перейти к выявлению/демонстрации этих позиций как собственно формирующих специфику всех онтологий *postmodernité*, можно задаться вполне естественным вопросом: существует ли нечто общее для всех вышеуказанных позиций, общее, затрагивающее как новое терминологическое пространство, так и герменевтичность установки, отношение к истине и субъекту (то есть соответственно позиции с первой по четвертую)? Все эти четыре позиции находятся в определенном отношении к языку и исходят из особой значимости языка для онтологии и философского мышления вообще. Хайдеггеровский «лингвоцентризм» вкупе с постмодернистской «лингводецентрацией» лишней раз подчеркивает этот сдвиг или движение в современной философии, которая, говоря словами Хайдеггера, обнаруживает себя «на пути к языку». Как отмечает И.П. Ильин, «если классическая философия в основном занималась проблемой познания, то есть отношениями между мышлением и вещественным миром, то практически вся западная новейшая философия переживает своеобразный «поворот к языку» (*a linguistic turn*), поставив в центр внимания проблему языка, и поэтому вопросы познания и смысла приобретают... чисто языковой характер»<sup>1</sup>.

Ричард Рорти, один из ведущих мыслителей постсовременного типа, пытаясь ответить на вопрос, почему язык представляет такой интерес для философии, считает, что «лингвистический поворот» (*die linguistische Wende* — Рорти возводит этот термин к Густаву Бергману) был «отчаянной попыткой удержать какое-то свободное пространство для философии. Философы старались отгородить некое пространство априорного знания, куда не смогли бы вторгнуться ни социология, ни история, ни естествознание»<sup>2</sup>.

Онтологический характер этого «лингвистического поворота» философии весьма четко обозначен в опубликованном в 1959 г.

<sup>1</sup> Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мира. М., 1998. С. 14.

<sup>2</sup> Рорти Р. Витгенштейн, Хайдеггер и гипостазирование языка // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991. С. 121.

докладе Мартина Хайдеггера, озаглавленном «Путь к языку». Позиция Хайдеггера, вкратце, сводится в нем к следующему: неотъемлемой характеристикой человеческого существа является обладание даром речи, являющимся не просто одной из многих человеческих способностей, но, собственно, очерчивающим существо человека как такового. Онтологическая проблематика, концентрирующаяся в высказывании «это есть то», уже как бы обеспечена самим наличием или пред-данностью языка. «Поскольку обеспечивает все подобное язык, сущность человека покоится в языке. Мы существуем, выходит, прежде всего в языке и при языке»<sup>1</sup>. Это «мы существуем в языке» указывает на онтологический характер связи человека и языка; словом «прежде всего» Хайдеггер характеризует особый бытийственный статус языкового сущего.

Что означает онтологическое понимание языка и нашей в него вовлеченности? Что означает эта неизбежность языка для онтологии? Хайдеггер считает, что эти вопросы надлежит осмысливать из существа самого языка, что достижимо лишь «неотступным следованием тому, что указано формулой: дать слово языку как языку»<sup>2</sup>. Собственно, данная формула, обязывающая давать слово самому вопрошаемому, вполне логично вытекает из герменевтической позиции исследователя, однако Хайдеггера прежде всего интересует язык в его онтологическом измерении, каковое и обнаруживается в следующем выводе: «Поскольку язык есть, он, то есть так или иначе совершающаяся речь, принадлежит к налично существующему»<sup>3</sup>.

Руководствуясь этим ориентиром, Хайдеггер предлагает пойти по следам того, в качестве чего являет себя язык, то есть обнаружить «чтойность» языка, каковая и будет являться его искомой сущностью. Говорение на языке — наиболее первично схватываемый феномен — подразумевает уже-услышанность языка, уже-включенность в до-субъективные структуры (в конце концов, когда мы говорим, язык уже есть как пред-данный любому говорению, ведь, говоря, мы не изобретаем язык всякий раз заново), то есть язык предшествующих говорящему на нем субъекту. «Говорение само по себе есть уже слушание. Это — слушание языка, которым

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 259.

<sup>2</sup> Там же. С. 260.

<sup>3</sup> Там же. С. 261.

мы говорим. Говорение есть таким образом даже не одновременно, но *прежде всего* слушание. Это слушание языка незаметнейшим образом предшествует всякому другому слушанию, какое еще имеет место. Мы говорим не только *на* языке, мы говорим *от* него. Говорить мы можем единственно благодаря тому, что всякий раз *уже* услышали язык. Что мы тут слышим? Мы слышим, как язык — говорит»<sup>1</sup>. Это «говорение самого языка» носит, согласно Хайдеггеру, неискоренимо онтологический характер, поскольку, достигая в таком говорении показа всех областей возможного присутствия, возможного бытия, язык дает проявиться или скрыться в своем высказывании всему, что есть. Это высказывание языка «приводит присутствующее и отсутствующее всякий раз к его собственному, откуда последнее кажет себя в себе самом и своим способом пребывает»<sup>2</sup>. Такое «осуществляющее обособление» Хайдеггер называет событием (*Ereignis*), вовлекая тем самым онтологию события в уже не бытие, но событие языка.

Этот шаг Хайдеггера открывает дорогу столь же тесно сплетенной с языком онтологии постмодерна, в которой любое онтологическое высказывание переплетается с рефлексией по поводу как самого акта языкового высказывания, так и значения высказывания в языке. В свете вышесказанного вполне очевидна позиция Жюль Делеза, характерная уже для постмодернистского восприятия связи между языком и событием: «Между событиями-эффектами и языком — самой возможностью языка — имеется существенная связь. Именно события выражаются или могут быть выражены, высказываются или могут быть высказаны»<sup>3</sup>.

Полагая, что именно хайдеггеровский «поворот к языку» стал основой для постмодернистской онто-лингвистичности (специфику онтологического вопрошания которой прекрасно выразил Мишель Фуко в своей «Археологии знания»), а именно: «в чем состоит тот особый вид существования, которое раскрывается в сказанном и нигде более?»<sup>4</sup>), вместе с тем не следует недооценивать того влия-

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. С. 266.

<sup>2</sup> Там же. С. 268.

<sup>3</sup> Делез Ж. Логика смысла. С. 26.

<sup>4</sup> Фуко М. Археология знания. Киев, 1996. С. 30.

ния, которое оказала на формирование онтологии постмодерна ее неотъемлемая психоаналитическая составляющая.

Параллельно с усилиями Мартина Хайдеггера по реактивации «скрывающегося в языке» бытия аналогичной процесс происходил в рамках теории психоанализа, окончательное лингвистическое переосмысление которой было осуществлено в школе Жака Лакана. Лакановский психоанализ во многом станет источником всей последующей рефлексии о языке и языковой пред-явленности бытия, которая найдет себе место в творчестве Делеза, Бодрийяра, Деррида, Хартмана, Рорти. Прежде чем выявить своеобразную схожесть размышлений о языке Хайдеггера и Лакана, следует отметить тот факт, что уже у Фрейда мы видим в готовом виде ряд положений, которые затем станут неотъемлемой чертой постмодернистского сознания.

Во-первых, конечно, это понимание самой психоаналитической дисциплины как «talking cure», лечения через язык и в самом языке (где пропущенная через языкового посредника — психоаналитика речь пациента возвращается к нему самому, неся в себе истину излечения). Во-вторых, это фрейдовский метод «свободных ассоциаций», не просто сделавший язык основным полем анализа, но разорвавший позитивистскую прикрепленность языка к предметности (которая как призрак или наваждение продолжала сопровождать даже позднего Витгенштейна) и открывший путь к постмодернистской «интерпретативной множественности», к «миру смысловых возможностей», по словам Жюль Делеза.

Кстати, здесь мы видим и фрейдовское внимание к терминологичности, когда процедура анализа требует привлечения всех потенциальных значений термина и даже всех возможных его дериваций, которые, собственно, и составляют контекст языковой игры «вечного отсутствующего», бессознательного, играющего в психоанализе Фрейда ту же роль (или почти ту же), что и не менее вечно-отсутствующее бытие в онтогерменевтике Хайдеггера (знаменитое онтологическое различие). В-третьих, и это наверно самое основное, фрейдовское расщепление субъекта, психоаналитический псевдо-баланс между отрицанием субъекта как такового, когда он, по сути дела, является лишь фикцией бессознательного, и умножением субъекта. В этом последнем случае речь идет не о

едином «Я», но о триаде «Оно» — «Я» — «Сверх-Я», в рамках которой и проступает то, что классическая философия именovala субъектом.

В связи с этим весьма любопытной представляется аналогичная операция Хайдеггера с декартовским *Cogito* в «Европейском нигилизме», где *Cogito* распадается на триаду *Cogitare*—*Cogito*—*Cogitatio*<sup>1</sup>. При этом *Cogitare* как «пре-до-ставление пред-ставимого ... не просто вообще пред-дано, но до-ставлено как имеющееся в распоряжении... которое само себе ставит условие»<sup>2</sup>, и такое *Cogitare* уже по определению соответствует фрейдовскому «Оно» как предшествующему явленному «Я» (*Cogito*) и его саморепрезентации через Другое — «Сверх-Я» (*Cogitatio*). Жак Лакан заменит «Оно» как предшествующее явленному «Я» на «Воображаемое», «Сверх-Я» на «Символическое» как более точно отражающие фрейдовскую интенцию термины, но, естественно, ничего не изменит в самой установке на расщепление классического субъекта. Отныне бытие субъекта — у Фрейда, Хайдеггера, Лакана — перестает быть бытием когда-то единого целостного «Я» (ведь есть «Я» — которое «Оно», «Я» — которое «Я», и «Я» — которое «Сверх-Я» у Фрейда, или «Я» — которое «мыслит о бытии» (*Cogitare*), «Я» которое «мыслит о бытии сущего» (*Cogito*), и «Я» — которое «мыслит о сущем» (*Cogitatio*) у Хайдеггера), — позиция, в полной мере осуществленная в рефлексии *postmodernité*.

Уже в своем знаменитом докладе 1949 г. на Международном психоаналитическом конгрессе в Цюрихе, озаглавленном «Стадия зеркала как образующая функцию “Я”», Лакан решительно выступил против любых спекуляций о возможности бытия субъекта в качестве единого целого, утверждая, что психоаналитический опыт «ставит нас в оппозицию любой философии, вышедшей прямо из *Cogito*»<sup>3</sup>. «Я» субъекта проявляется, согласно Лакану, в ходе диалектической идентификации со «своим Другим», Воображаемым, которое служит источником всех дальнейших идентификаций, но которое, одновременно, означает для субъекта рассогласование со своей собственной действительностью. В результате происходит

<sup>1</sup> См.: Хайдеггер М. *Время и бытие: Статьи и выступления*. С. 123, 125.

<sup>2</sup> Там же. С. 123.

<sup>3</sup> Лакан Ж. «Стадия зеркала» и другие тексты. Р.: EOLIA, 1992. С. 9.

раздробление, умножение в серийности фантазмов образа тела, «неисчерпаемая квадратура учета “Я”»<sup>1</sup>, ведущая к дезинтеграции индивида. Абсолютный субъект в глазах Лакана являет собой нечто непостижимое, некий, подобный горизонту, идеал, по направлению к которому можно идти, но который никогда нельзя достигнуть. Однако данная недостижимость абсолютной целостности субъекта может компенсироваться в игре его всевозможных масок, игре двух уже фактически языковых (или связанных с языком) инстанций Воображаемого и Символического, выступающих как Другое Реального — третьей лакановской инстанции, в которой, или вернее, в вечном отсутствии которой скрывается подлинная истина бытия субъекта.

Тем самым, «Лакан утверждает, что человек никогда не тождественен какому-либо своему атрибуту, его “Я” никогда не может быть определимо, поскольку оно всегда в поисках самого себя и способно быть репрезентировано только через Другого»<sup>2</sup>.

В результате лакановского анализа бытие субъекта начинает интерпретироваться в рамках той принципиальной множественности, которая впоследствии будет полностью воспринята и востребована философами постмодерна. Это бытие является доступным только в событии речи; бессознательное, структурированное как язык множества воображаемых (через тот же язык) идентификаций «предполагает множество разного рода “присутствий”»<sup>3</sup>. Находящееся же вне языка Реальное, характеризуется Лаканом (и в этом параллелизм его терминологии с хайдеггеровским пониманием онтологического различия бытия и сущего) как находящееся «под знаком вычеркивания» (*sous rature*), присутствующее лишь в своих, отличных от него самого языковых следах, всегда являющихся следами его искажений. Позже этой лакановской логикой, находящейся под труднооспоримым влиянием хайдеггеровского мышления бытия (неслучайны постоянные отсылки к Хайдеггеру в лакановских текстах), полностью воспользуется Жак Деррида.

---

<sup>1</sup> Лакан Ж. «Стадия зеркала» и другие тексты. С. 14.

<sup>2</sup> Ильин И. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. С. 66–67.

<sup>3</sup> Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995. С. 25.



Влияние Лакана на онтологические концепции *postmodernité* ясно прослеживается в его знаменитой концепции «плавающего означающего», которая, так или иначе, была освоена всеми философами постсовременности и оказала воздействие не только на язык текстов самого Лакана, но и на язык (стиль) всей современной философии. Эта концепция была выдвинута Лаканом в работе 1957 г., озаглавленной «Инстанция буквы в бессознательном, или судьба разума после Фрейда», где он, решительно отмежевываясь от соссюровского понимания знака как единства, означающего (обозначения) и означаемого (значения), постулирует тезис об ускользании означающего из-под власти зафиксированного уже заранее означаемого (значения), что приводит к знаменитому лакановскому тезису смысловодостаточности самих означающих. Это, в свою очередь, предполагает понимание смысла интерпретируемой реальности бытия как обретаемого лишь во взаимодействии означающих между собой в их тотальной (или фатальной, в терминологии Жана Бодрийера) игре. Бытие, рассматриваемое сквозь призму довольно произвольно связываемых между собой означающих, приобретает оттенки множественности и постоянной уникальности, содержа в себе (а фактически и являясь) неким потенциальным вместилищем, платоновской «хорой» всех доступных языковых значений.

И здесь — весьма простой ход мысли: термин с единственно-фиксированным значением (или возможностью его понятийно-определяющего фиксирования) сменяется термином с множественно-нефиксированным полем значимости, в котором значения не даны, но воссоздаются следуя прихотливым, извилистым, ассоциативным путям. Таким образом, Лакан открывает своеобразную эру «новой терминологичности», что проявится уже в самих текстах позднего Лакана и, в еще большей степени, в текстах философов постмодерна, чье мышление уже не будет сковано «устаревшим мифом» о наличии фиксированных значения и смысла. Тем самым открылись новые возможности для интерпретации прежних философских понятий и дискурсов, а заодно и для переосмысления места и роли философии во всей парадигме современного знания.

Показательным в этом отношении является мышление Жиля Делеза, онтологические воззрения которого носят ярко выражен-

ные черты нео-терминологичности, множественности, событийности и неоднозначности, столь присущих самому стилю восприятия реальности в эпоху постмодерна. Делез определяет философию как «искусство формировать, изобретать, изготавливать концепты»<sup>1</sup>.

Заметим, что в таком определении философии вопрос об истине или цели философствования остается как бы в стороне, причем проблема отношения этих изобретаемых концептов к реальности решается (вернее, ставится) исходя из определения реальности как поля для потенциального концептуального эксперимента. В этом поле претерпевает постмодернистское превращение сама фигура философа, который превращается в некий «концептуальный персонаж» (примерами которых являются, к примеру, уже не сам Декарт, но картезианское *cogito*, не сам Лейбниц, но лейбницианская монада, — то есть, собственно, философ у Делеза является концептуальным приложением к собственной терминологии).

Этот «концептуальный персонаж», по сути, всего лишь допущение языка, существующее для Делеза вполне равноправно с такими «концептуальными персонажами», как уклончивость, утомленность... Сочетание того, что прежде казалось невысказанным, к примеру, идеи Платона и идеи уклончивости, оказывается возможным в рамках того критерия «концептуальной мыслимости», который заменил или, вернее, заместил реальное в универсуме *postmodernité*. Соответственно, «философия — дисциплина, состоящая в *творчестве* концептов... Творить все новые концепты — таков предмет философии»<sup>2</sup>. Философия, понимаемая из такого концептуального пространства, уже не является, по мысли Делеза, ни созерцанием, ни рефлексией, ни коммуникацией, но, прежде всего, концептуальным познанием, которое осуществляется не с помощью готовых, но с помощью постоянно продуцируемых новых концептов. Через такое концептуальное творчество (являющееся еще одним проявлением «поворота к языку») философия создает внутри существующего языка «особый язык философии — особый не только по лексике, но и по синтаксису»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.; СПб., 1998. С. 10.

<sup>2</sup> Там же. С. 14.

<sup>3</sup> Там же. С. 17.

Но что же такое этот концепт, о котором столь возвышенно говорит Делез? Делезовский ответ на этот вопрос весьма хорошо иллюстрирует сам статус, который приобретают философские понятия («концепты») в онтологиях постмодерна. Итак, «концепт — это множественность... Не бывает концепта с одной лишь составляющей. Всякий концепт является как минимум двойственным, тройственным и т.д.»<sup>1</sup>

Здесь было бы значительным упрощением говорить, что и понятие бытия трансформируется Делезом, вслед за концептом, в сторону простой плюралистичности. Дело обстоит несколько сложнее, а именно, у Делеза мы имеем дело не с концептуальной множественностью реального бытия в смысле множественности его равноправных интерпретаций и не с онтологией множественных разнородных «бытийствований», но с множественностью концептуального бытия. В этом концептуальном бытии исчезают всякие отсылки к реальному содержанию концептуализирования. Делезовское концептуальное поле самодостаточно и является, собственно, реальностью-в-себе, вовсе не требующей какой-то иной реальности. Такую реальность Делез еще в 70-е гг. назвал «Ризомой», Корневищем, где в тотальной переплетенности корневых отростков (Делез проводит достаточно прямую их аналогию с любыми идеологиями) осуществляется некий проект постмодернистского культурного пространства.

Концептуализированное бытие Делеза имеет неправильные очертания, не совпадающие с какими-то фиксированными его образами. Оно находится в постоянном перетекании из одной формы в другую, в вечном становлении. Концептуализация такого концептуального бытия осуществляется концептами, чья сущность (и функции) состоит в членении, разбивке, рассечении. Это концептуальное бытие потенциально (вернее, предположительно) целостно в смысле возможности тотализации своих составляющих, но в реальности (опять же, только концептуальной) это — «фрагментарное целое». Делез утверждает, что у такого фрагментарного целого должна быть своя не менее фрагментарная история. И это — история фрагментации (прежде называемая историей

<sup>1</sup> Делез Ж., Гваттари Ф. Указ. соч. С. 25.

философии), история извилистостей, изгибов и различий, пересекающая разные смысловые проблемы и плоскости. Все это, считает Делез, вполне выводимо из самой природы концепта, поскольку в нем, «как правило, присутствуют кусочки или составляющие, которые происходят из других концептов, отвечавших за другие проблемы и предполагавших иные планы. Это неизбежно, потому что каждый концепт осуществляет новое членение, принимает новые очертания, должен быть заново активирован и заново выкроен»<sup>1</sup>.

Подобное превращение истории концептов как истории философствования в «историю» фрагментаций означает, по сути, отказ как от классического понимания коррелирующей с реальностью истины, так и от принципиально связанного с присутствием понятия бытия. Бытие мыслится в своей концептуализированной форме, и более того: нет никакого бытия вне и помимо бытия концептуальности. Истина бытия, прокладывая себе путь через концептуальные разрывы, извивы и повороты, уже не имеет ничего общего с историей бытийных «истинствований». Бытие фрагментируется в языке. Концептуальное бытие всегда находится в процессе своего постоянного становления, перетекания из одной концептуальной формы в другую, в процессе постоянного вос-создания окружающего смыслового пространства. Но этой концептуальности еще предстоит встретить себя в новой онтологии «ответвлений» (*branchement*) (она будет подробнее рассматриваться чуть позже в контексте «логики бытийственного исчезновения» Жана Бодрийера). Эта встреча с ответвлениями, онтологически присущими реальности *postmodernité*, неизбежна в рамках постулируемого Делезом смыслового поля концептуальности (вернее, тотальной концептуальности), поскольку «любой концепт с конечным числом составляющих разветвляется на другие концепты, иначе составленные, но образующие разные зоны одного и того же плана, отвечающие на взаимно совместимые проблемы, участвующие в сотворчестве»<sup>2</sup>.

Концепту требуется не просто проблема, ради решения которой (или для постановки которой) он замещает или реорганизует прежние концепты, но целый «перекресток проблем», где концепт, а в нашем случае это концепт бытия, соединяется с другими со-

<sup>1</sup> Делез Ж., Гваттари Ф. Указ. соч. С. 28.

<sup>2</sup> Там же. С. 29.

существующими концепциями. Можно говорить в связи с этим о межконцептуальном характере понятия бытия в философии постмодерна, а именно: постмодернистское бытие вырисовывается, выявляется на стыке или на совмещении (на взаимном наложении друг на друга, что означает и переложение как реинтерпретацию) ряда традиционных представлений о бытии. И в этом — не просто скрытое цитирование и повторение, но уникальность и различие.

С таким различием, с инаковостью связано в постсовременной философии и понятие о бытии субъекта. Не случайно здесь все чаще и чаще всплывает понятие «Другого». Чем объясняется классическая вторичность «Другого» в отношении к «Я»? Свойственны ли им разные модусы бытийственности? Философ постмодерна задается вопросом: если Другой это всего лишь другой субъект, предстоящий мне, то почему бы также не считать, что я сам есть Другой, противостоящий ему? Жан-Люк Нанси даже считает возможным говорить уже не о бытии, а о со-бытии, бытии совместности, которое, по его мысли, должно преодолеть «эгоцентрированную» традицию мышления о бытии<sup>1</sup>. Жиль Делез в этом отношении более радикален, фиксируя свое внимание на связи концепта Другого с понятием множественности: «Другой — это никто, ни субъект, ни объект. Поскольку есть Другой, то есть и несколько субъектов, но обратное не верно»<sup>2</sup>.

Философия постмодерна претендует на преодоление субъект-объектной дихотомии, вернее, на мышление уже за ее пределами. Концептуализация Другого у Делеза, трансформация понимания объекта у Бодрийяра, терминологизация отношений субъективности (в том числе отношений дискурсивной субъективности) у Деррида призваны вывести современное мышление за пределы традиционной бинарности. В результате подобной интерпретации в онтологиях *postmodernité*, говоря словами Делеза, возникает «некоторое поле опыта, взятое как реальный мир, не по отношению к некоторому “я”, а по отношению к простому “наличествуванию”... Здесь Другой предстает не как субъект или объект, а совсем иначе — как возможный мир»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> См.: Нанси Ж.-Л. О со-бытии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991. С. 91–102.

<sup>2</sup> Делез Ж., Гваттари Ф. Указ. соч. С. 26.

<sup>3</sup> Там же. С. 27.

Мне представляется, что множественность онтологий постмодерна (как и множественность постмодернистского субъекта) объясняется во многом именно концентрацией внимания на онтологическом возможном. Предпосылки такой «онтологии возможного» мы, впрочем, встречаем еще у Лейбница (кстати, излюбленного мыслителя Делеза), который в своем известном письме к принцессе Елизавете в 1678 г. писал: «А выше мы доказали, что Бог существует, если только он возможен. Следовательно, он существует. Что и требовалось доказать»<sup>1</sup>. Следствием этого является представление/презентация онтологии как множества возможных смысловых миров. Вопрос о реальности или нереальности этих миров автоматически выносится за скобки. «Этот возможный мир не реален или еще не реален, однако же он существует — это то выражаемое, что существует лишь в своем выражении... И этот возможный мир обладает в себе также и своей собственной реальностью, именно в качестве возможного мира»<sup>2</sup>.

Данный вероятностный мир — это прежде всего мир языковой, на что указывает связка выражение/выражаемое. Разворот онтологии в сторону языкового пространства воображаемого мира, сознательно уравниваемого (естественно, на правах все той же концептуальной возможности) с миром реальным, — весьма важная характеристика всех без исключения постмодернистских онтологий.

Следует отметить, что предпосылки для подобного умножения «философских возможностей философски возможного» за счет реального можно отыскать еще у Хайдеггера, Фрейда и Лакана, для которых бытие, истина бессознательного или реальное всегда находится «под знаком вычеркивания».

Это не может не наводить на размышления о своего рода новом «нигилизме вероятности», в котором философия все более и более переносится от осмысления проблем, прежде называвшихся реальными, в вероятностные пространства, обладающие активно обсуждаемыми философами *postmodernité* вероятными проблемами. Субъект такого вероятностного мира — это прежде всего вероятностный субъект, охваченный страстью исследования великой тайны современности: открытия субъектом многогранности своей вероятностной природы.

<sup>1</sup> Цит. по: Деррида Ж. *Позиции*. Киев, 1996. С. 61.

<sup>2</sup> Делез Ж., Гваттари Ф. *Указ. соч.* С. 27.

## Глава 4. ДЕКОНСТРУКЦИЯ КАК ПОСЛЕСЛОВИЕ К ОНТОЛОГИИ

Деконструктивный поворот в области философии уже произошел, и закрывать на это глаза, на мой взгляд, было бы ошибкой. Вместе с тем великие системы, как мне кажется, по-прежнему оказывают на нас некоторое влияние, и прежде всего последняя из них — система Хайдеггера.

Ж. Бодрийяр

Возможно, наиболее впечатляющей онтологической инновацией современности является предложенный Жаком Деррида и обретший в наши дни множество сторонников проект деконструкции онтологии в качестве средства преодоления терминологических неясностей и радикального обновления самого мышления, углубленного в онтологическую проблемность. В каком-то смысле деконструкция является продолжением — пусть необычным и радикальным, но продолжением — хайдеггеровской линии на деструкцию предшествующей онтологической традиции, линии, одновременно ставящей целью преодоление нигилизма и все же нигилистической по своему существу. У Деррида мы также встречаем своеобразную установку на нео-герменевтичность, со своими стратегиями и позициями, в чем-то пересекающимися с общими проблемными полями мышления *postmodernité*, а в чем-то от них дистанцирующимися.

Деконструкция пересматривает всю основную онтологическую проблематику, пытаясь выработать новое отношение не только к «онтологической разнице» или к бытию как таковому, но к значению этого бытия и к условиям, определяющим саму возможность его понимания. Деконструкция предпочитает иметь дело с текстами философской традиции, определенным способом анализа которых она, собственно говоря, и является. Но обладает ли философский текст собственным онтологическим измерением? И если да, то

столь уж ли необходима именно деконструктивистская стратегия интерпретации текста для проникновения в его онтологическую глубину? Аргументация Деррида в защиту своей позиции (позиции, надо отдать ему должное, всегда обоснованной и вместе с тем достаточно рискованной, поскольку претензия на новое перепрочтение/понимание текста рискует утратой прежнего прочтения/понимания, впрочем, последнее редко утрачивается деконструкцией, будучи ее основой) опирается в первую очередь на хайдеггеровскую мысль, особенно на позднего Хайдеггера, который где-то с середины 50-х гг. все более концентрировал свое внимание на проблеме загадочного «дара бытия», каким бытие раскрывает себя в событии (Ereignis) мышления (Denken). Однако дар мышления в том виде, как это касается нас сегодняшних (если, конечно, мыслить себя в традиции философии), есть, далеко не в последнюю очередь, дар философского текста. Философский дар дарит пониманием, и в случае с пониманием текста мы встречаемся с его деконструкцией: чтобы понять философский текст его так или иначе необходимо деконструировать, то есть аналитически разобрать («де») и собрать («кон») в уже наше понимание. В этом смысле деконструкция является даром тех новых возможностей понимания, которые ныне столь напряженно разыскиваются современным мышлением<sup>1</sup>.

Именно об этих новых возможностях и говорят (если они вообще о чем-либо говорят, то именно об этом) тексты Деррида — также своего рода дар философии. Эти новые возможности взыскуют нового терминологического пространства, в котором, по мысли Деррида, онтология должна быть деконструирована. Тексты Деррида предстают перед нами как серии попыток изобретения такого пространства. Как отмечает крупнейший представитель

<sup>1</sup> Сравним высказывания того же Деррида в беседе с Михаилом Рыклиным: «Для моей работы последних десяти или двадцати лет существенно важен вопрос о даре» (Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. М., 1993. С. 171). И чуть позже: «Деконструкция должна совладать с проблемой дара, с проблемой того, что означает отдавать. Конечно, и у Хайдеггера есть движение в сторону осмысления *es gibt*, лежащее за пределами вопроса Бытия или составляющее подоснову данного вопроса, — это более фундаментальный вопрос о том, что значит *es gibt*, что значит *geben*. Принимая во внимание этот хайдеггеровский ход, я пытался найти путь осмысления дара, отдавания, путь, немного отличный от Хайдеггера, от хайдеггеровской мысли» (Там же. С. 172).



Йельской школы деконструктивизма Джеффри Хартман, «комментарий Деррида — это линза, которая собирается в разнообразных текстуальных источниках, чтобы затем, сфокусировавшись на них, прожечь их так, что мы оказываемся вынуждены вновь им внимать. Это действие столь радикально... что содержимое (язык) взламывает то пространство, где оно содержится (энциклопедия, понятие, значение) и доставляет читателю смысл каждого кода, каждого согласованного значения»<sup>1</sup>.

Язык Деррида постоянно ищет свое место, где, возможно, смогли бы успокоиться слова, встревоженные собственной многозначностью. Но место такого успокоения обречено оставаться гипотетическим в континууме постоянных терминологических взрывов, когда термины, следуя немислимым концептуальным траекториям, все более четко и резко обрисовывают границы собственной значимости. Это требует от читателя огромного внимания и скрупулезной работы мысли, так как малейшее ослабление внимания — и сказанное грозит мгновенно перейти в свою инаковость, разграниченную метками-следами умножающихся терминологических траекторий, облекая тем самым высказывание в столь трудно воспринимаемые наряды маллармистской тщеты... Деконструкция «дис-семинирует (рас-сеивает/означивает) любой текст на эпи-грамматические фрагменты, но, вместе с тем, собирает их вновь в неуловимо-ненасыщаемую паутину значимостей»<sup>2</sup>.

Хорошо это или плохо, но вопрос стиля в современной или, вернее, в постсовременной философии претендует на одно из самых видных мест. Это даже не «вопрос метода», как считает тот же Хартман, но сам способ бытия мысли. Для деконструкции это также вопрос онтологический: бытие являет себя мысли в событии стиля мышления, и этот стиль оказывается определяющим для того, как мы предпочитаем понимать бытие. Деррида — мыслитель текста, вернее, мыслитель самого текстуального тела понятия, когда само понятие являет себя как сложный концептуальный организм. Текст деконструкции открывает внутреннее пространство понятия, размыкая понятийные границы и превращая философию в

<sup>1</sup> Hartman G. Saving the text: Literature / Derrida / Philosophy. Baltimore; L., 1981. P. XVI.

<sup>2</sup> Ibid. P. 4.

бесконечное путешествие по внутренним пространствам (и внутри этих пространств) мышления. Это зачастую или почти всегда производит странное впечатление на читателя, привыкшего, по большей части, к логической одномерности мыслимого, «когда Деррида «децентрирует» все темы или метафоры в философии для открытия того, что нет ничего «собственного», «присутствующего», «однозначного». Это похоже на исчезновение общепринятых понятий со сцены философии. «Сцена письма» как круг множества пересекающихся колец, конституирующихся посредством интенсификации непрерывности акта чтения... Этот новый метод имеет прямое отношение к хайдеггеровской критике тематизации в «Бытии и времени»»<sup>1</sup>.

Хартман, естественно, не случайно связывает подобное «исчезновение общепринятых понятий» в деконструктивистской онтологии с именем Мартина Хайдеггера, который, как это было уже показано в первой главе данной работы, строил свой онтогерменевтический проект фундаментальной онтологии «Бытия и времени» через последовательную серию разрывов с «общепринятым» пониманием терминов. И это было проектом терминологического оживления философского мышления, проектом, направленным против господствующего нигилизма в онтологии, но, одновременно, проектом, рискующим в свой черед оказаться новой формой все того же нигилизма. В деконструктивизме, радикализирующем онтогерменевтический «жизненный порыв», уже вообще вся философия предстает как действующий текстуально-терминологический организм. Философия в действии, живая или, вернее, ожившая, всегда вот здесь и сейчас в текстуальном пространстве оживающая философия, — такова деконструкция. И это — фундаментальное качество текстов Деррида: феникс мысли постоянно, каждое мгновение возникает из пепла безмыслия, но лишь затем, чтобы вновь, уже в следующее мгновение, опять обратиться в пепел, избегая тем самым окаменелости метафизического самолюбования от близости к истине, самостояния в ней. Или, как пишет сам Деррида, деконструкция «начинает(ся) с направления без адреса, и это направление не может состоять в завершении

<sup>1</sup> Hartman G. Op. cit. P. 4.

пути... Внутри каждого знака, каждого признака, каждого следа — дистанцируется смысл. Условием для развертывания этой направленности является ее прерывание и даже то, что она начинается с не-прибытия [к цели]»<sup>1</sup>. Подобная ненаправленность деконструкции на поле конечных метафизических значений или окончательных решений вызвана, не в последнюю очередь, особым отношением к онтологическому статусу феноменов.

Для Деррида вопрос состоит даже не в том, что бытие есть, но в том, что мы вынуждены (кстати, и не только в рамках философского дискурса) это бытие постоянно означивать. Мы имеем дело не столько с онтологическим статусом феномена, сколько с онтологическим отношением к значимости данного феномена, скрывающейся или раскрывающейся через язык. Соответственно знаменитое хайдеггеровское определение основного вопроса метафизики — почему вообще есть что-то, а не ничто? — в деконструктивном оформлении принимает вид вопроса: «почему есть это что-то, то есть дискурс, а не ничто?»<sup>2</sup>.

Деконструктивная онтология открывает для себя новое пространство приложения мысли, пространство сущностно терминологическое; как отмечает Деррида: «...я говорю о некотором континууме, созидающимся непрерывно из слов и предложений, из знаков, которые затеряны / исчезают в этом континууме»<sup>3</sup>. Способ говорения о таком континууме, сам стиль мышления, который требуется для этого, да и тот способ анализа, который избирет Деррида, производят весьма неоднозначное впечатление. Например, А.В. Гараджа считает, что излагать Деррида вообще невозможно и его следует лишь цитировать<sup>4</sup>. Однако подобная позиция не может не вызвать возражений, так как помимо того, что она философски малопродуктивна, она еще и логически несостоятельна. Тексты Деррида вполне поддаются адекватному прочтению и анализу, что автор данной работы рассчитывает продемонстрировать чуть позже при разборе понятийно терминологической сетки деконструктивизма,

<sup>1</sup> *Derrida J.* La carte postale de Socrate à Freud et au delà. P., 1980. P. 34.

<sup>2</sup> *Hartman G.* Op. cit. P. XXIV.

<sup>3</sup> *Derrida J.* La carte postale de Socrate à Freud et au delà. P. 8.

<sup>4</sup> См.: *Гараджа А.В.* Критика метафизики в неструктурализме (по работам Ж. Дерриды 80-х годов). М., 1989. С. 4.

при демонстрации того, почему деконструкция предпочитает говорить не просто о классической онтологии, но об онтологии письма, письменности, написанного текста (*écriture*).

Да, Деррида не совсем укладывается в традиционное представление о философии и философах, и все же он является (считает себя) продолжателем определенной традиции — в первую очередь онто-герменевтического хайдеггеровского проекта. Говоря об истоках своей позиции, он определенно ссылается на традицию мысли, в первую очередь мысли критической по отношению к самой традиции, ведущей свое происхождение от Ницше, Фрейда, Хайдеггера. Как говорит сам Деррида, «...я, возможно, привел бы в качестве примера [источников деконструкции] ницшеанскую критику метафизики, критику понятия бытия и знака (знака без наличествующей истины); фрейдовскую критику самоналичия, то есть критику самосознания, субъекта, самоотждествленности и самообладания; хайдеггеровскую деструкцию метафизики, онто-теологии, определения бытия как наличия»<sup>1</sup>.

Интересно, что все три вышеназванных мыслителя проявляли особый интерес к языку. Стиль (или стили, как предпочитает говорить Деррида) Ницше, метод фрейдовского анализа как «лечение речью», хайдеггеровское внимание к языку и игре со смыслами, с понятийными корнями слов — все это можно разглядеть в хитросплетениях деконструктивистской непонятности. Деконструктивная герменевтика Деррида ставит своей задачей вернуть нас к почти уже ныне забытой мысли о философском труде как кропотливой работе с терминами.

Начнем свой терминологический анализ с простого вопроса: а что, собственно, деконструируется деконструкцией? На что она направлена, что служит ее объектом, деконструкцией чего она является? Согласно Деррида, основным объектом (или мишенью критики) деконструкции является лого-фоно-центризм (логоцентризм) западноевропейской традиции философского мышления. Эта традиция началась с античности, когда философия, по мнению Деррида, конституировала себя в эпистему, где истина понималась как единство логоса и звука (в противовес более древней,

<sup>1</sup> Цит. по: Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996. С. 13.

Первой системообразующей книгой Деррида, своеобразной точкой отсчета деконструкции стала книга «О грамматологии» (1968), центральное место в которой заняло понятие «письмо» (*écriture*), его роль в истории философии и значение для современного философского мышления. Фактически в ней уже были заложены основы новой трансформативной онтологии, онтологии письма. Восстановление письма в онтологических правах — так мыслилась Деррида этапная задача новой науки, название которой он заимствовал в энциклопедии Литтре, где грамматология определяется как «наука о буквах, алфавите, слогах, чтении и письме»<sup>1</sup>. Однако в логоцентристском порядке понимания сущего фонетизация письма утаивает подлинную связь письма и логоса, которая проявляется лишь в разрывах, пересечениях, на полях метафизической истории истины.

Лого-фоно-центризм, согласно Деррида, так или иначе ощущает эту угрозу своему господству, а потому всячески старается придать письму роль собственно придатка (*supplément*), добавки к самому себе. «Письмо понимается как придаток по преимуществу, так как оно маркирует ту точку, где придаток представляется придатком придатка (*supplément de supplément*), знаком знака, каковым считается звучащее слово»<sup>2</sup>. Деррида сопоставляет подобное отношение к письму с фрейдовской «кастрюльной» логикой бессознательного. Фрейд часто приводил следующий пример взаимоисключающих высказываний оправдывающегося должника: 1) да не брал я никогда вашей кастрюли; 2) она была в прекрасном состоянии, когда я вам ее вернул; 3) когда я ее брал, она вся была дырявая. Аналогично выглядит, утверждает Деррида, высказывания логоцентрической метафизики о письме: 1) письмо — это нечто низшее и второстепенное по отношению к живому голосу, а потому никак не может с ним конкурировать; 2) письмо действительно может угрожать господствующему положению голоса/логоса; 3) если письмо и используют, то не ради его какой-то ценности, но и по причине слабости и конечной живой памяти, которая, как и в случае с фрейдовской кастрюлей, иронизирует Деррида, явно оказывается «дырявой».

<sup>1</sup> Цит. по: *Derrida J. De la grammatologie. P., 1967. P. 13.*

<sup>2</sup> *Derrida J. De la grammatologie. P. 398.*

Понимание письма как «придатка», проявившееся особо явно в трактатах Ж.-Ж. Руссо (что лишний раз показывает преимущество логоцентрической традиции, непрерывно продолжающей себя в западной метафизике), выводится из его классического определения Аристотелем: письмо есть знак знака, то есть знак (вторичное изображение) речи, которая одна только и соотносится с порядком истины и смысла.

В теориях Руссо о происхождении языка и общества письмо выступает как обыкновенное зло, опасный придаток, разрушающий непосредственность человеческих отношений, отчуждающий человека от природы и создающий условия общественного неравенства. Однако сам Руссо признается, что лично он избегает общества и находит утешение только в письменной форме самовыражения, позволяющей ему показать, чего он стоит на самом деле. Деррида крайне последователен в своем стремлении вскрыть в логоцентричной традиции эту парадоксальную «логику придаточности».

Итак, письмо — придаток, письмо как нечто дополнительное — Деррида согласен, но только лишь чтобы, говоря словами Ницше, «искусить искушающего»: письмо дополнительно, оно дополняет истину и смысл до той полноты, которой им так не хватает в традиции логоцентризма. Письмо есть придаток / дополнение (*supplément*) в котором истина обретает свой смысл. Как отмечает Б.Г. Соколов, «письмо сущностно более первично, чем речь: понятие письма обнимает в себе понятие «речь» — такова одна из основных посылок рассуждений Деррида. Дело здесь не только в том, что письмо может быть понято в узком смысле как запись речи, а может восприниматься как знаковая система вообще..., но и в том, что письмо (или вернее архи-письмо) как «след» (*trace*) и как система знаков выступает онтологически более первичным, чем речь»<sup>1</sup>. Роль понятия «следа» для деконструктивистской онтологии будет подробнее рассматриваться ниже, а пока зададимся ключевым вопросом: каким образом письмо может выступать «онтологически более первичным, чем речь»? Здесь можно рассуждать следующим образом (хотя, надо отметить, понятие первичности письма далеко не самый главный вопрос деконструктивистской онтологии): возьмем некое

<sup>1</sup> Соколов Б.Г. Маргинальный дискурс Деррида. СПб., 1996. С. 59.

«жреческой» традиции логоса и письма). «Лого-фоно-центризм — это не просто заблуждение, историческое или философское, в котором осуществлялась случайная и патологически поспешная история Западной философии с ее особым видением мира, скорее это — неизбежное движение и структура, со своим неизбежным завершением»<sup>1</sup>. Деррида пытается подвергнуть критическому рассмотрению всю историю западно-европейской метафизики, которая, по его мнению, не только явно — от Платона до Гегеля, но и тайно — от досократиков до Хайдеггера — всегда приписывала происхождение истины логосу (или чистому, внешнему смыслу), означаемому, голосу, оставляя за пределами (или на полях) рассмотрения связь истины с письмом, означающим, графемой, текстом. Такое понимание истины и смысла Деррида называет лого-центризмом или, что одно и то же, лого-фоно-центризмом.

Логоцентризм — характерный признак любой идеалистической (в традиционном значении термина) онтологии, поскольку уже в своих истоках, в античности, сама онтология понималась не столько как учение о сущем, сколько как учение о логосе этого сущего. «Логоцентризм есть тоже, в своей основе, идеализм. Это матрица идеализма. Идеализм есть его самая прямая репрезентация, его самая устойчивая доминирующая сила. И демонтаж логоцентризма есть одновременно — *a fortiori* — деконструирование идеализма или спиритуализма во всех их вариантах»<sup>2</sup>.

Вместе с тем логоцентризм является, безусловно, более широким понятием, чем идеализм, поскольку многие его признаки и презумпции встречаются даже в анти-идеалистических или просто не-идеалистических философиях. Это связано с тем, что «логоцентризм — это европейское, западное мыслительное образование, связанное с философией, метафизикой, наукой, языком и зависящее от логоса. Это — генеалогия логоса. Это не только способ помещения логоса и его переводов (разума, дискурса и т.д.) в центре всего, но и способ определения самого логоса в качестве центрирующей, собирающей силы. *Versammlung*, так интерпретирует Хайдеггер все это, и в особенности *logos, legein* — как то, что собирает и кладет пределы рассеиванию; это способ соедине-

<sup>1</sup> Derrida J. *L'écriture et la différence*. P., 1979.

<sup>2</sup> Деррида Ж. *Позиции*. Киев, 1996. С. 91–92.

ния и собирания всего. Способ европейский, греческий по своему происхождению»<sup>1</sup>. Деррида проводит определенное различие внутри лого-фоно-центризма, различая логоцентрическую и фоноцентрическую традиции мышления. Фоноцентризм — более универсален, он проявляется повсюду, где обозначается власть голоса. В рамках логоцентризма фонетическая метафизика (всегда отдающая предпочтение речи звучащей перед речью записанной) осуществляла историческое подавление письма — почему это так, станет ясно из дальнейшего рассмотрения самой метафизики присутствия с ее онтологией присутствия. «Начиная с Платона и Аристотеля графические образы обычно использовались лишь для иллюстрации внеположных им отношений разума и опыта, восприятия и памяти. Уверенность в правильности такого подхода никогда не проходила, будучи убаюканной слишком знакомым значением слова “письмо”»<sup>2</sup>.

Метафизическая традиция, утверждает Деррида, всегда была, по преимуществу, традицией фонологической, для которой письменная фиксация была чем-то вторичным по отношению к речи и смысловой структуре («мысли»). Уже в диалоге Платона «Федр» само изобретение письма осуждается как пагубное для живого, звучащего голоса, как подмена осмысленной (в присутствии логоса) речи безжизненными знаками, как угроза для памяти, а следовательно, и для знания, для философии, раскрывающей знание в припоминании; письмо же отучает мысль от памятливого постижения истины бытия. Письмо для Платона — олицетворение самой смерти смысла, так как письмо лишает знание той истины, что скрывается в голосе/логосе. Носитель истины — Сократ — сознательно ничего не записывает. Но подавить соучастие письма в истине непросто, — ведь чтобы опровергнуть наличие истины в акте творения письменных знаков сам Платон вынужден писать... И эта двойственность дает письму шанс: история метафизики может мыслиться одновременно и как история подавления письма, и как история восстановления (через деконструирование голоса/логоса) письма в своих правах. В последнем случае на суд истины выходит уже не онто-или-фоно-логия, но грамматология.

<sup>1</sup> Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. М., 1993. С. 171.

<sup>2</sup> *Derrida J. L'écriture et la différence.* P. 296.



сущее, обозначенное как, например, «А», которое может выступать как буква, графема, звук. Что из них надлежит мыслить как первичное (опять-таки повторю, что сам вопрос о первичности чего-либо недопустим в рамках деконструктивистской онтологии, сознательно перечеркивающей любое метафизическое представление о начале), если поддаться метафизическому очарованию первоначала? На протяжении двух с половиной тысячелетий своей истории логоцентрическая метафизика, воспользуемся этим термином Деррида, в своих рассуждениях о речи, как впрочем и претендовавшая на замену метафизики позитивистская наука в один голос утверждали, что единственно мыслимый ход вещей здесь таков: вначале люди научились произносить звуки, а потом, как их отражение, появились буквы, письменность как средство фиксации первичного звучащего слова. Деррида считает возможным в этом усомниться, и не столько потому, что пиктографическая письменность исторически предшествует письменности фонетической, сколько в силу того, что именно письмо, а не голос, система письменности составляют условие любого высказывания осмысленной речи. Чисто фонетический алфавит бессмысленен для изучения языка.

Как отмечает знаменитый американский востоковед Эдвард Кьера, блестящий знаток древних восточных языков и археологии, «никто не смог бы придумать ни единой буквы алфавита, не будь он знаком с хорошо развитой системой письма»<sup>1</sup>. Напомню, что эти строки профессор Кьера писал еще в первой трети XX в., задолго до усилий Жака Деррида по возрождению подлинной значимости письма. Мнение Кьера вполне авторитетно, так как он вошел в историю археологии не только своими раскопками древних городов Месопотамии, но и как один из крупнейших знатоков ассирийской и шумерской клинописных систем письма. Кьера солидарен с мнением Деррида (вернее, Деррида с мнением Кьера) о допустимости письма как первоначала речи: «Если нужно было сказать «человек» просто изображали фигурку человека; точно так же можно было изобразить звезду, дерево и тому подобное. Абстрактное понятие было представить намного труднее»<sup>2</sup>. Единственное, в чем Деррида вряд ли бы согласился с Кьера, так это с мнением послед-

<sup>1</sup> Кьера Э. Они писали на глине. М., 1984. С. 31.

<sup>2</sup> Там же. С. 31.

него, что использование звукового соответствия знака было огромным шагом вперед в развитии письма. Сторонникам «первенства» речи над письмом профессор Кьера иронично замечает: «Если бы вы были шумером и захотели бы передать слог «ду», какой из 23 знаков, произносившихся «ду», вы бы выбрали?»<sup>1</sup>

Сам характер языка как обладающего алфавитом указывает на его неискоренимо графическую природу. Графемы — вот что позволяет не просто упорядочивать знание, но и передавать его другому. Хотя в принципе роль таких графем способны играть и фонетические единицы (выступающие в роли означающих осмысленного дискурса), — для Деррида важно одно: понимание реальности не должно избегать языка и любая интерпретация должна осознавать себя частью процесса подобного языкового означивания.

А. Ронс отмечает два смысла понятия письма у Жака Деррида — расхожий, противопоставляющий письмо речи, и «какой-то более радикальный смысл, очерчивающий письмо вообще... и выявляющий общий корень письма и речи»<sup>2</sup>. Этот второй, более радикальный или более общий, то есть грамматологический, смысл призван показать, что «письмо не является каким-то дополнительным средством, которое используется наукой... Оно, прежде всего, есть условие возможности идеальных объектов и, следовательно, научной объективности как таковой»<sup>3</sup>.

Подобное толкование письма полностью лишает смысла любой вопрос о его первоначале, поскольку здесь письмо предстает некоей средой значимости, в которой любые значения всегда обречены обретать смысл. Более того, эта среда онтологической значимости, ибо любое высказывание о бытии является уже изначально вписанным в возможности, содержащиеся в подобной среде, в онтологическом тексте. Причем этот текст является без-начальным и бес-конечным продлением самого себя. «Я определяю письмо как невозможность для знаковой цепочки задержаться на таком означаемом, которое не продлило бы ее, поскольку само уже поставлено в позицию значащей субституции»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Кьера Э. Указ. соч. С. 31.

<sup>2</sup> Импликации. Беседа с Анри Ронсом // Деррида Ж. Позиции. К., 1996. С. 16.

<sup>3</sup> *Derrida J. De la grammatologie.* P. 125.

<sup>4</sup> *Derrida Ж. Позиции.* К., 1996. С. 148.

В этом плане для деконструкции не существует понятия письма в чистом (то есть противопоставляемом речи) виде. Письмо (*écriture*) — не противопонятие, но сопонятие. Его можно наблюдать только в действии (как текст над которым работает деконструкция) и мыслить только функционально (как процесс означивания, то есть приведения к смысловому существованию данного текста). Деконструктивистское письмо исполняет две главные функции:

1) оно включает все понятия, к которым «подключается» во «всеобщий текст»;

2) оно не позволяет (и такова его ограничительная, антилогоцентрическая функция) мыслить что-либо вне текста.

Поэтому Деррида предпочитает говорить о тексте сознания, а не о сознании, о тексте присутствия/бытия, а не о самом присутствии/бытии. Любой способ представить понятия как существующие вне этой всеобщей (кон-) текстуальности письма (*écriture*) он объявляет и обличает как проявление метафизического логоцентризма. Отсюда и знаменитый онтологический тезис Деррида: *Il n'y a pas de hors-texte*, «нет ничего, что существовало бы вне текста».

Грамматологическая «онтология письма» создает условия для критики всех предшествовавших онтологий, которые Деррида называет «эмпирическими» из-за их «до-письменного» характера. Онтологическая значимость письма (*écriture*) проявляется, согласно Деррида, именно в том, что лишь оно одно, помысленное онто(грамматоло)логически, создает условия для преодоления логоцентрического эмпиризма. Критическая работа деконструкции над преодолением подобного «онтологического эмпиризма» фокусируется вокруг другого понятия — «присутствия» (*présence*) или бытия, понимаемого как присутствующее. Вся предыдущая («до-письменная», «эмпирическая») метафизическая традиция строила все виды собственных онтологий как разновидности основополагающего понимания бытия как прежде всего наличия или присутствия.

«Метафизика присутствия» для Деррида является сердцевинной логоцентрической традицией и, естественно, выступает главным объектом деконструкции онтологии. Деррида критикует учение о смысле бытия как наличия/присутствия (*présence*), со всеми его производными, такими как наличие/данность вещи взгляду на нее

как на εἶδος, наличие как субстанция, сущность οὐσία, временное наличие как точка данного времени или момента, данность/наличие сознания самому себе без опосредования знаками — cogito Декарта, наличие интенционального у Гуссерля и т.п.

Вся европейская метафизика живет в модусе наличного времени и согласно Деррида должна быть деконструирована при опоре на новые возможности, предоставляемые онтологией письма. «Имеющее свои интересы письмо, позволяющее таким образом прочитывать философы — и как следствие все тексты, принадлежащие нашей культуре, — в качестве своеобразных симптомов чего-то такого, что не смогло присутствовать в истории философии, что и нигде не присутствует, поскольку дело во всем этом предприятии идет о постановке под вопрос этого заглавного смысла бытия как присутствия, определения, в котором Хайдеггер умел распознать судьбу философии»<sup>1</sup>.

К критике понятия присутствия/наличия (présence) Деррида приходит через проблему знака, которую, как бы сам он это не отрицал, он решает, в сущности, в лакановском ключе, естественно, ее трансформируя под деконструктивистским углом зрения, где даже Лакан предстает в качестве логоцентрического (пусть в меньшей степени, чем все остальные) мыслителя.

Согласно лакановско-дерридаистской интерпретации семиотики (базирующейся на своеобразной модификации лингвистического учения Ф. де Соссюра) слово и обозначаемое им понятие, то есть означающее и означаемое в знаке не совпадают. Не существует, по крайней мере в языке, дословесного значения слова. Процесс означивания происходит раньше открываемого мыслью лингвистического значения. Слово, чтобы мы могли помыслить его значение, уже должно быть произнесенным или начертанным. То, что обозначается (значение, означаемое) никогда не присутствует, никогда не наличествует в самом знаке, данном здесь и теперь (означающем), между ними всегда есть временный разрыв: означающее всегда предшествует означаемому, опережает его во времени. Этот смысловой оттенок временного несовпадения вводится Деррида через понятие *différance* (различение), осевое, центральное, глав-

<sup>1</sup> Деррида Ж. Позиции. С. 15.

ное понятие (или анти- (метафизическое) понятие) деконструкции, *terme forte* деконструктивистской онтологии.

В отличие от традиционно-метафизического различия (*différence*), лишь фиксирующего различие в наличном, данном, уже существующем, различие — *différance*, посредством замены графемы «е» на графему «а» (оба этих слова произносятся/читаются одинаково, несмотря на графематическую разницу), указывает на временную разрозненность, разделение во времени, отсрочку в будущее (ср. французский «а» — *a, k*) в соответствии с двумя значениями французского *différer* — «различаться», «откладывать на будущее». *Différance*, как и всякое «противопонятие» деконструкции, обладает амбивалентным, двойственным статусом. Оно содержит в себе черты традиционного различия (фонологически с ним совпадая через тождественность произношения), но вместе с тем оно означает промедление во времени, некое откладывание смысла про запас, своего рода «овременение» графического пространства. Если первое указывает на конструктивную часть *différance*, то второе превращает термин в уже де-конструктивный.

Различие (*différance*) отличается от различия (*différence*) прежде всего своим процессуальным («временным») характером, недаром Деррида не устает повторять, что различие (*différance*) это «систематическое порождение различий», «производство системы различий». Словом, это то, что онтологически предшествует самому различию, являясь «условием возможности» последнего. Это своего рода доонтологическая (подобная хайдеггеровскому *Dasein*) структура, существующая до любого различия, некая условная матрица на которую уже потом (так как *différance* откладывает все на будущее) накладываются сети различий, из которых, в свою очередь, строится язык и любая интерпретация мира. *Différance* предшествует языку, предшествует пониманию, предшествует логосу и голосу, оно неустранимо графично как первографика, и первое, что идет после *différance*, это письмо, а не речь.

Сам Деррида в «Позициях» толкует это понятие сквозь призму четырех его онтологических функций, очерчивающих его место в общей теории деконструкции:

1. «Во-первых, *différance* отсылает к движению (активному и пассивному), которое заключается в оттяжке через отсрочку, пере-

адресование, пролонгацию, отправку, обход, промедление, откладывание в запас»<sup>1</sup>. Таким образом, *différance* постоянно ускользает от той магии настоящего времени, присутствия (*présence*), которой околдованы понятия метафизики и традиционной онтологии. *Différance* не наличествует в настоящем, оно лишает настоящее его привилегированного статуса. Посредством этого понятия Деррида открывает новую, уже не-хайдеггеровскую временность: во времени *différance* будущее уже не является будущим настоящего, а прошлое — прошлым настоящего. Для *différance* существует единое время: время письма, цепочки временных следов, расходящихся во все стороны текста.

2. *Différance*, поскольку оно различает, «оказывается общим корнем всех концептуальных оппозиций, размечающих наш язык, таких как, ограничиваясь лишь немногими примерами: чувственное/умопостигаемое, интуиция/значение, природа/культура и т.д.»<sup>2</sup>

*Différance* в этом смысле является общим условием различительности, своего рода средой, внутри которой и дают о себе знать эти бинарные оппозиции. Согласно Деррида, внутри онтологического мышления метафизики, которая мыслит при помощи подобных оппозиций, один из двух членов оппозиции всегда главенствует над другим. *Différance* — концепт деконструкции, призванный нейтрализовать метафизическую пристрастность, он создает то текстуальное поле, в рамках которого любая оппозиционность лишь функциональна и локальна, а следовательно, не может абсолютизироваться. Текст деконструкции всегда локализуется: понимание текста — наведение мостов над островками осмысленности.

3. «В-третьих, *différance* есть также продуцирование, если можно еще сказать этих различий, этой различительности»<sup>3</sup>. Вслед за Фердинандом де Соссюром и структурной лингвистикой Деррида считает, что именно производство различий, наличие различия вообще является условием всякого значения и всякой структуры. Но сами эти различия являются следствием *différance*, пред-структуры означивания.

<sup>1</sup> Деррида Ж. Позиции. С. 17.

<sup>2</sup> Там же. С. 18.

<sup>3</sup> Там же. С. 18–19.

4. «В-четвертых, соответственно, *différance* могло бы повторно именовать это развертывание различия, в частности, но и не только, и не в первую очередь онтически-онтологического различия»<sup>1</sup>. В «Письме и различии» Деррида еще более лаконичен: «Различение *différance* при-открывает онтически-онтологическое различие»<sup>2</sup>. Естественно, что это является возвращением к хайдеггеровской проблематике, особо значимой для деконструктивистской онтологии. Деррида заявляет об этом хайдеггеровском влиянии на деконструкцию весьма недвусмысленно: «Ничего из того, что я пытаюсь делать, не было бы возможным без открытия хайдеггеровских вопросов. И прежде всего без внимания к тому, что Хайдеггер называет разницей между бытием и сущим, онтически-онтологической разницей, которая, известным образом, остается непродуманной в философии»<sup>3</sup>.

Деррида рассматривает как метафизическую любую попытку окончательно свести всякое различие к онтически-онтологической разнице между сущим и бытием. Деконструктивистское преодоление подобной метафизической (с точки зрения Деррида) онтологии, хайдеггеровской по преимуществу, видится Деррида следующим образом: «Тогда надо, возможно, в акте скорее ницшеанском, чем хайдеггерианском, идя до края этой мысли об истине бытия, открыться такому различению (*différance*), которое еще не определялось бы на языке запада как разница между бытием и сущим»<sup>4</sup>.

С точки зрения онто-герменевтики, подобный жест деконструкции означал бы, несомненно, возвращение к метафизическому игнорированию онтически-онтологической разницы, то есть попытку своеобразного анти-хайдеггеровского реванша, критику хайдеггеровского «онтологического разрыва» с традицией. И, казалось бы, сам Деррида это подтверждает: «Мною был обозначен, очень эксплицитно и, можете поверить, во всех опубликованных мною опытах, определенный разрыв с хайдеггеровской проблематикой»<sup>5</sup>. Однако целью деконструкции вовсе не является приход, через критику Хайдеггера, к прежнему, до-онто-герменевтическому, пони-

<sup>1</sup> Деррида Ж. Позиции. С. 21.

<sup>2</sup> Derrida J. L'écriture et la différence. P. 295.

<sup>3</sup> Там же. С. 19–20.

<sup>4</sup> Там же. С. 20–21.

<sup>5</sup> Там же. С. 90.

манию бытия. Деррида хорошо осознает, что «текст Хайдеггера... составляет прорыв небывалый, необратимый и пока еще далеко не использованный во всех его критических ресурсах»<sup>1</sup>.

Деконструкция не может вернуться к классической онтологии, поскольку для нее онтологической традицией является уже хайдеггеровское, новое, онто-герменевтическое отношение к бытию. Критика хайдеггерианства ведется уже с совершенно иных позиций, исходя из иных целей и перспектив. Так, радикальное размежевание между деконструкцией и онто-герменевтикой проходит через вопрос о значении собственного, присваивания, всего терминологического клана *Eigentlichkeit*, *Eigen*, *Ereignis*, поскольку для деконструкции не существует ничего «изначально первичного», «изначально подлинного», будь то бытие (*Sein*), вот-бытие (*Dasein*) или даже событие (*Ereignis*). Для Деррида принципиально важно поставить под вопрос или децентрировать любое лого-центрическое понятие об онтологическом истоке или «первоначале», так как оно, по его мнению, укоренено, в настоящем времени, во времени присутствия, пусть даже это присутствие истинствует в далеком концептуально-метафизическом прошлом. Здесь — решающий пункт расхождения Хайдеггера и Деррида, поскольку для последнего «вся хайдеггеровская проблематика — самая «глубокая» и самая «мощная» защита того, что я пытаюсь поставить под вопрос под рубрикой мышления присутствия»<sup>2</sup>.

Пространственно-временная характеристика *différance* фиксируется Деррида в понятии «след» (*trace*). Временной интервал (о котором уже шла речь в контексте второго значения *différer* — значения откладывания в будущее, где *différance* сближается с постоянно выдвигающимся в будущее хайдеггеровским *Dasein*), разделяющий знак как означающее и означаемое им явление, в ходе применения знака в системе других знаков — а это неизбежно для языка и текста превращает знак в «след» (*trace*) этого явления. Сам след (*trace*) всегда включает в себя эту соотнесенность с другими следами и разделенность, временное несовпадение. В этом смысле «след» не есть знак, отсылающий к какой-либо предшествующей «реальности» или «сущности», поскольку знак/след опережает во времени, как означа-

<sup>1</sup> Деррида Ж. Позиции. С. 90.

<sup>2</sup> Там же. С. 99.



ющее, любую «реальность» или «сущность» как означаемые. Следы всегда предшествуют только другим следам исчезнувших в никогда не существовавшим прошедшем (настоящем прошедшем) знаков. Речь уже идет не об отсутствии реальной предметности в тотальном деконструктивистском онтологическом выслеживании и самослежении, но о принципиальном отсутствии реальности (присутствия в настоящем времени) даже самих знаков.

Слово, погружаясь в деконструктивистский контекст, полностью теряет свою связь с обозначаемым, референтом, тем смыслом, которым оно обладало в предыдущем тексте, или, как выражается Деррида, со своим «происхождением», со своей «причиной», о которых деконструкция предпочитает говорить только в кавычках, демонстрируя лого-центричность метафизического понимания причинности. «Не существует ничего вне текста», говорит Деррида, и смешно видеть в тексте какие-то отсылки на внеположные ему причины. Текст деконструкции (всегда ее контекст) изначально любой первопричины, так как перечеркивает само понятие изначальности. Тем самым у Деррида знак обозначает не столько сам предмет или его фиксированное значение, но отсутствие (отсутствие наличия) однозначности, что говорит о принципиальном отличии знака от самого себя.

Именно такое отличие схватывается им в *différance*, тотальном противопонятии деконструкции. Вся система языка на глазах у изумленного читателя (а Деррида постоянно дает немало поводов для изумления) превращается в бесконечный деконструктивистский текст, некую систему следов, не имеющих ни происхождения в смысле метафизического истока, ни завершения в смысле метафизического *telos'a*, цепочку следов означиваний, приходящую из ниоткуда и уходящую в никуда, вернее, не уходящую в метафизическое куда-то.

Даже от реальности симулякров в бодрийеровском смысле уже не остается ничего, как ни сложно в это поверить, просто ничего. В сравнении с Деррида тот же Бодрийяр выглядит угрюмым реалистом, до последнего защищающим понятие реального (даже если это реальность *postmodernité*). И здесь можно со всей определенностью говорить о вторжении нигилистического ничто на территорию онтологического дискурса деконструкции. Итак, след

есть всегда уже то, что изначально, онтологически изначально записано. Тесная взаимосвязь различения (*différance*) и следа (*trace*) приводит нас вновь к теперь уже подлинному понятию деконструктивистского письма (*écriture*). Его не следует отождествлять с письменностью или просто письмом, понимаемым как письменность, которое онтологически вторично и производно по отношению к деконструктивистскому письму как вскрывающему первичность архи-письма (*arche-écriture*) тотального онтологического текста.

Архи-письмо есть набор всех потенциальных смыслов, образующихся, постоянно пульсирующих, зарождающихся на пересечении следов и внутри самих себя. Архи-письмо есть то, что составляет исходную сетку различения (*différance*), а само различие (*différance*) является проявлением флуктуаций значимостей на поверхности этой сетки. Как таковое, деконструктивистское архи-письмо составляет или представляет онтологическую возможность любой графии (графематики в целом): орфографии, биографии, текстологии и даже криптографии, так как для Деррида любой смысл в первую очередь — криптограмма. Такое деконструктивистское письмо — это одновременное присутствие–отсутствие следа, это различие как овременение и опространствливание знаков, это исходная возможность проводить бесконечную дифференциацию значений. Оно, по мнению Деррида, должно положить конец метафизической эпохе, с ее неподвижностью, односмысленностью и укорененностью в «псевдопонятии» вечного настоящего.

Вместо метафизического времени присутствия (*présence*) деконструкция говорит о времени организации текстуальных смыслов. И это не является временем автономного присутствия субъекта. Сам субъект распадается на группу текстуально-смысловых «временений» или, как выражается Деррида, постоянно обнаруживает себя в различных временных стратах, причем именно как субъект онтологического письма. Во времени письма, утверждает Деррида, «возможна такая последовательность (сцепление), которая более ничем уже не обязана линейности логического времени, времени сознательного или до-сознательного, времени вербальной репрезентации»<sup>1</sup>. Субъект письма для Деррида полностью ана-

<sup>1</sup> *Derrida J. L'écriture et la différence. P. 321.*

логичен тому субъекту сновидения, о котором Фрейд повествует в «Толковании сновидений»<sup>1</sup>. Соответственно, временной строй письма напоминает временную структуру сновидений, которая, как каждый может убедиться, лишена временной центрации логоцентрического присутствия.

Субъект сновидения предстает у Фрейда как некая цепочка замещений-перевоплощений, скрывающая и смещающая определенные значимости (значения). Подобно сновидческой «логике» деконструктивная позиция характеризуется постановкой «старых» проблем в неожиданном ракурсе, «смещением» (*déplacement*) всех предшествовавших точек зрения. Деррида подвергает критике сам постулат о существовании какого-то неподвижного смыслового центра, логоцентрический принцип центрации, самотождественность классического субъекта. «С этого момента необходимо осознать, что не существует никакого центра, он лишен своего естественного места, и есть лишь своего рода функция, нечто вроде не-места, в котором до бесконечности разыгрываются перемещения знаков»<sup>2</sup>.

Декартовское *cogito* деконструируется: вместо «я мыслю» наличествует много «я-мыслящих» масок-функций, из которых и состоит субъект в деконструктивистском понимании, правда, в отличие от остальных мыслителей *postmodernité*, множественный субъект для Деррида является прежде всего субъектом письма, вернее, субъектом, исчезающим в письме, поскольку «подлинный субъект письма отсутствует»<sup>3</sup>.

Исчезновение центра, классического субъекта делает возможной тотальную игру взаимозависимостей знаков, где основным фактором (или деконструктивистским «псевдоцентром») ставится *différance* как постоянное производство системы различий. В эту своеобразную систему, систему архи-письма, уже вписаны и субъективность и объективность, которые, как любые бинарные оппозиции метафизики, должны, по мысли Деррида, преодолеваться деконструкцией. Но помимо этих оппозиций в эту же систему невольно оказывается вписанным также и онтологический ниги-

<sup>1</sup> См.: Freud et la science de l'écriture // Derrida J. L'écriture et la différence. P. 320–323.

<sup>2</sup> Derrida J. L'écriture et la différence. P. 441.

<sup>3</sup> Там же. P. 335.

лизм, тезис о преодолении которого деконструкцией звучал бы по меньшей мере сомнительным.

В логике постоянных ответвлений знаков-следов и контекстуальных отсылок безвозвратно теряется сам субъект философствования, де-персоналистичность хайдеггеровского *Dasein* достигает апогея в деконструктивистском *différance*, которое само себя развивает и само себя продолжает в тексте. Деконструктивизм стремится преодолеть метафизику, но в результате само философствование предстает как наблюдение и размышление исключительно только над самими процессами деконструкции. «Слово «деконструкция», как и всякое другое, черпает свою значимость лишь в своей записи в цепочку его возможных субститутов — того, что так спокойно называют «контекстом». Для меня, для того, что я пытался и все еще пытаюсь писать, оно представляет интерес лишь в известном контексте, в котором оно замещает и позволяет себя определить стольким другим словам, например «письмо», «след», *différance*, *supplément...*»<sup>1</sup>.

Деконструкция проходит через последовательности концептуальных текстовых конфигураций, и у списка терминов, с которыми и посредством которых она работает, по определению нет таксономической границы. Термины деконструкции взаимосвязаны, являясь своего рода метками-детерминативами, сквозь которые просеиваются всевозможные текстуальные смыслы. Не обладают они и одним фиксированным значением: в зависимости от области своего применения одно и то же деконструктивистское понятие может смещаться по различным терминологическим траекториям. Как утверждает Деррида, деконструктивистские концепты «размножаются цепочкой по всей практической и теоретической совокупности текста каждый раз по-разному»<sup>2</sup>.

Эти постоянные терминологические смещения выражает еще одно противопонятие Деррида — рассеивание (*dissemination*). Посредством его применения осуществляется «взлом семантических горизонтов», перенос внимания на полисемантическую или политематизацию, избегание «моносемантического» интерпрета-

<sup>1</sup> Деррида Ж. Письмо японскому другу // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 56–57.

<sup>2</sup> Деррида Ж. Позиции. С. 71.

ционного ряда. Тем самым деконструкция пытается предотвратить возможность диалектического или метафизического собирания тотальности данного текста (над которым ведется работа) в истине его смысла, единственно точного. «Рассеяние (*dissemination*), напротив, способно продуцировать не-конечное число семантических эффектов, оно не поддается сведению ни к некоему присутствующему односложного происхождения, ни к некоему эхатологическому присутствию. Оно маркирует нередуцируемую и генеративную многосложность»<sup>1</sup>.

В термине *dissemination* Деррида обыгрывает и соединяет грамматологическое «родство» между семьей (семантическим смыслом) и семенем (как чем-то генерирующим далее). Он признает, что побочным эффектом «рассеивания смыслов» — еще более корректный перевод значения *dissemination* — является создание «семантических миражей», чем часто увлекается деконструкция. Однако это понятие успешно выполняет свою задачу: недопущения лого-центрического ограничения возможностей, предоставляемых текстом онто-письма, и сведения их к традиционному метафизическому бинаризму. Подобную цель преследуют и другие деконструктивистские термины: двойная вязь (*double bande*), тесно связывающая любое понятие с контекстом письма и не позволяющая разорвать онто-семантическое и онто-грамматологическое понятийные составляющие, что позволяет любой метафизический концепт рассматривать под знаком двойственности; ложный ход (*faux-bond*), посредством словесного «рассеивания» или псевдотематизации высказывания, создающий «семантический мираж», препятствующий фиксации одно-значимости; окольный путь (*Umweg*) — псевдохайдеггеровский дерриват, разрушающий онтологику в смысле иерархизации и тематизации.

С вышеприведенными «противопонятиями» тесно коррелируют своеобразные «понятия-методики», такие как шаг/нет (*pas*) (препятствующий высказываниям самой деконструкции становится метафизическими философами или «онто-мифологемами», — каждый шаг, ход, жест деконструкции должен являться одновременным отрицанием этого шага, хода, жеста, не позволяющим им

<sup>1</sup> Деррида Ж. Позиции. С. 80–81.

попасть под собирающую власть логоса. «Если я пишу, к примеру, вода без воды, то что происходит? Или, опять-таки, если это ответ без ответа? Одно и то же слово, одна и та же вещь кажутся исторгнутыми из самих себя, уведенными от своей референтности и тождественности и все же продолжающими движение в своем прежнем теле к чему-то совершенно иному, растворенному в них. В этом шаге/отрицании шага (pas) нет больше шага/отрицания (pas): эта операция не состоит в простом лишении или отрицании, но необходима-в-себе. Она формирует след или шаг/отрицание (pas), полностью отличающимся от предмета речи, от-слеживание шага/отрицания (pas) и шага/отрицания (pas) без шага/отрицания (pas) ... Шаг/отрицание отсутствия (Pas de sens)... Бес-следность шага/отрицания»<sup>1</sup>) и самостириание (sous rature), направленное на исключение смысловых рядов из метафизического времени присутствия, на стирании следов традиции мышления присутствия.

Посредством всех вышеозначенных процедур деконструкция должна, по мысли ее сторонников, открыть новое пространство значимостей, помещение-в-бездну, *mis-en-abîme*, лишенное всяких лого-центрических ограничений поле истинствования неотерминологических интерпретаций.

Деконструктивистская онтология или, выражаясь более точно, деконструкция онтологии пытается завершить определенную традицию отношения к истине, подвергнув резкой критике ее метафизическую историзацию, которая, как было показано в данной работе, начавшись еще у Аристотеля, наложила неизгладимый отпечаток на все последующее философское мышление. Необходимость преодоления такой концепции исторической истины, очевидная еще для Хайдеггера, сформировала и основные моменты теоретических усилий Жака Деррида: «То, против чего с первых же опубликованных мной текстов я пытался выстроить деконструктивную критику, был как раз авторитет смысла как трансцендентального означающего, как телоса, иначе сказать, история, определяемая в последней инстанции как история смысла, история в своей логоцентрической, метафизической, идеалистической репрезентации»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Derrida J. Parages. P., 1986. P. 96.

<sup>2</sup> Деррида Ж. Позиции. С. 88.

В деконструктивизме очевидна та онтологическая трансформация, что отличает современное или постсовременное философствование: фактически здесь мы имеем дело с таким пониманием бытия, которое не имеет ничего общего с бытием традиционной метафизики. Но какие перспективы видит перед собой уже деконструктивистская онтология; что еще не сказано о бытии традицией и как выявить возможные новые подходы к осмыслению, к пониманию бытия?

Деррида определяет трактовку бытия в современной философии (и перспективы, вытекающие из этого) как такое послесловие (или же послесловия) к бытию, которое прерывает порядок речи, не подводя итог уже сказанному, подобно какому-либо завершению, как последнее слово или суждение. Это послесловие ускользает от логоса онтологии и всего, что попадает под вопрос «что есть?».

Возможно, что такая деконструктивистская перспектива окончательного «ускользания от логоса онтологии» многим может показаться сомнительной и явно нигилистической (да и сам Деррида неоднократно отмечал, что подобный путь кажется ему одновременно и невозможным, и настоятельно необходимым), и тем не менее, внутри того онтологического нигилизма, в котором мы находимся, это все же перспектива, так как она дает новый импульс поискам постоянно ускользающего смысла того бытия, которым всегда занята философия.

## Глава 5. КРИЗИС ТЕОРИИ: НИГИЛИЗМ И МЕТАФИЗИКА ОСТАТКА

Это зеркало не отражает никакой реальности, производя лишь «эффекты реальности»... В этом лишенном реальности зеркале, зеркале зеркала, не существует различия или диады, поскольку в нем только подражания и фантомы. И это есть различие, лишенное референтности, или, скорее, референтность, лишенная референта... Симулякр как копия копии, но только при отсутствии модели, и, следовательно, самой копии...

Ж. Деррида

Философское вопрошание о нигилизме и его роли в культуре современности со времен Ницше, первого исследователя нигилизма как культурно-исторического феномена, предполагает наличие определенного риска для теоретического мышления. Этот риск, в первую очередь, является онтологическим: как мыслить ничто, которое, выдавая себя за что-то, неуклонно вплетается в ткань исторического и повседневного бытия? С другой стороны, это риск методологический, так как риск здесь также связан с неизбежной вовлеченностью исследователя, когда само вопрошание о нигилизме уже оказывается изначально проникнуто духом того самого нигилизма, на научно-теоретическое рассмотрение которого оно вроде бы претендует.

Все это в полной мере характерно для мышления Жана Бодрийяра, наряду с Ницше и Хайдеггером, пожалуй, наиболее известного исследователя нигилизма и в особенности его современных форм.

Теоретический универсум Бодрийяра включает в себя универсум социологический. Бессмысленно говорить об онтологии Бодрийяра, не опираясь на контекст его социологических трудов,



явившихся «магистральным вкладом в современную социологию»<sup>1</sup>, сравнимым со вкладом Э. Дюркгейма, Т. Веблена, Д. Рисмена<sup>2</sup>. Однако именно логика социологического анализа вела Бодрийяра к выходу за рамки социологии к тем онтологическим обобщениям, которые, поставив его имя в ряд влиятельнейших философов XX в., вместе с тем принесли Бодрийяру полускандалную славу «темного пророка» того направления мысли, что предпочло назвать себя «постмодернизмом».

Социология Бодрийяра рельефно представлена в его книгах «Система объектов» (1968), «Общество потребления» (1970), «К критике политической экономии знака» (1972), «Зеркало производства» (1973). Эта своего рода тетралогия, фактически предначертывавшая путь к гиперколлажам «Фатальных стратегий» (1983), «Америки» (1986), «Холодных воспоминаний» (1987), ни в коей мере не замыкается на чисто социологической проблематике, охватывая различные аспекты (в том числе и онтологические) современного состояния общества и культуры. Но все же главным объектом исследования в тетралогии предстает «система объектов», взятая с точки зрения ее тотальности.

«Сегодня нас повсюду окружает очевидность фантастического пространства потребления и изобилия, конституированного множественностью объектов, услуг (services), материальных благ и конституирующего фундаментальное изменение в экологии и пространстве человека. Собственно говоря, в этом изобилии человек окружен не столько людьми, как это было прежде, но объектами»<sup>3</sup>.

Отметим, что Бодрийяр сознательно говорит не об окружающем человека предметном мире, но о «мире объектов», придавая тем самым объекту социальную функцию («конституирования пространства потребления»). Объект тотален, так как именно объекты «становятся основой мобильной структуры окружающей человека среды»<sup>4</sup>. Но исследование Бодрийяра ведет речь не столько об объектах, сколько об их социальной значимости для человека и обще-

<sup>1</sup> Mayer A. Avant-propos // Baudrillard J. La société de consommation. P., 1991. P. 13.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Baudrillard J. La société de consommation. P. 17.

<sup>4</sup> Ibid.

ства, «оно не ставит себе целью определение объектов по их функциям или по классам, на которые их можно было бы подразделить для удобства анализа, но имеет целью тот процесс, посредством которого люди вступают в отношения с объектами, и систематизацию человеческого поведения и отношений, которые вытекают из этого»<sup>1</sup>. Все эти объекты — объекты потребления.

Объект потребления полагает свою тотальность (кстати, подобных взглядов придерживались все мало-мальски серьезные социологи — от К. Маркса до М. Фуко) не только на сферу «чистых» продуктов общественного материального производства, но и на потребление искусства (объектов искусства) и культуры (объектов культуры); в тотальности потребления осуществляется неразрывная связь объектов сфер «технического производства» и «культурного творчества», так как «происходит не просто массовое тиражирование Ван-Гога или Кьеркегора, но сама культура становится псевдо-событием информации, псевдо-объектом публичности, ибо, в конце концов, исчезает разница между «культурным творчеством» и (к примеру, в современном кинематографе) *комбинаторикой* игрового / технического, что не в последнюю очередь служит связи и снятию различий между «массовой культурой» и «культурой авангарда»<sup>2</sup>. Судьба объектов становится судьбой искусства, обнаруживающего себя в системе объектов *лишь как объект потребления*. В связи с этим небезынтересно было бы взглянуть на поп-арт, открыто заявляющий о себе как об *объектном искусстве*, или как искусстве чистого объекта «самого по себе». Джаспер Джонс, классик поп-арта, объясняет, что в его картинах «флаг был просто флагом, а число просто числом»<sup>3</sup>, а композитор Джон Кэйдж, оказавший огромное влияние на поп-арт, разъясняет: «Искусство должно быть подтверждением жизни... просто путем *пробуждения* к той самой жизни, в которой мы живем»<sup>4</sup>.

Итак, объектное искусство, отражающее объектную реальность?.. Но не все так просто, ведь речь идет о *системе объектов потребления*, ибо традиционный объект-символ (дом, мебель, книга)

<sup>1</sup> Baudrillard J. Le système des objets. P., 1982. P. 9.

<sup>2</sup> Baudrillard J. La société de consommation. P. 151.

<sup>3</sup> Ibid. P. 179.

<sup>4</sup> Baudrillard J. Le système des objets.

не может потребляться. Парадоксально? Ничуть, если обратить внимание на понятие собственно потребления. «Потребление не является модусом пассивности, противостоящим модусу активности производства. Потребление — это активный модус отношения, модус систематической активности»<sup>1</sup>.

Следуя соскюрговской методологии, Бодрийяр отмечает, что «смысл ставшего знаком объекта уже не обнаруживается в конкретном отношении двух обменивающихся сторон, но содержится в различительном соотношении с другими знаками»<sup>2</sup>. В соответствии с этим мир объектов конституирует себя в согласованную (благодаря координации кода) систему знаков / объектов, причем знаков / объектов потребления, где «потребление является активностью систематической манипуляции знаками»<sup>3</sup>, что неминуемо приводит к *метапотреблению*, в котором логика массового потребления «экзальтирует знаки на базе отрицания вещей, реальности»<sup>4</sup>. Так, порядок, в котором «взаимодействуют» потребительная ценность и ценность обмена, сменяется господством порядка «символического обмена» (обмена знаков). При этом «объект утрачивает свою объективную цель, свою функцию и становится элементом (le terme) более широкой комбинаторики системы объектов (d'ensembles d'objets), где его ценностью является отношение»<sup>5</sup>. И здесь было бы неплохо снова вернуться к искусству и посмотреть, как же оно реагировало на появление *самостоятельной стратегии объекта*, вернее, кода, который превратил объекты в объекты / знаки, утвердив повсеместное господство и повсеместное исчезновение объекта в гиперфункциональном множестве его собственных отношений.

Это подводит нас вплотную к историческому аспекту анализа Бодрийяра. Ранее уже было сказано, что в тотальности системы объектов / знаков судьба объекта становится судьбой искусства, но опять-таки исходя из этой тотальности, мы можем судить об онтологической судьбе объекта (по крайней мере, о его историческом становлении) по тем изменениям, которые произошли с искусством

<sup>1</sup> Baudrillard J. Le système des objets. P. 275.

<sup>2</sup> Baudrillard J. Pour une critique de l'économie politique du signe. P., 1990. P. 63.

<sup>3</sup> Baudrillard J. Le système des objets. P. 276.

<sup>4</sup> Baudrillard J. La société de consommation. P. 148.

<sup>5</sup> Ibid. P. 174.

за последние 100–150 лет. «После разыгрывания в традиционном искусстве своих символических и декоративных ролей, объекты в XX веке прекращают свое соотнесение (*de s'indexer*) с психологическими или моральными ценностями, они прекращают существование «по доверенности» (*par procuration*) в тени человека и начинают приобретать экстраординарное значение (*importance*) как автономные элементы анализа пространства (кубизм и т.д.)»<sup>1</sup>. Это самостоятельное движение объекта в искусстве постепенно усиливалось. От абстракции (которая вовсе не была отказом от объекта, но, скорее, видением чистого объекта — идеала в его трансцендентности (вспомним Малевича), через «пародическое разочарование» дада и сюрреализма, объекты шествуют вперед, к своему уже не прикрытому ничем торжеству в искусстве поп-арта и «новой фигуративности», чтобы достичь апогея в концептуализме и «новых геометриях». Поп-арт был первым «пробным камнем», той «формой современного искусства, в котором так очевидно сказалась та логика знаков и потребления, о которой здесь идет речь»<sup>2</sup>.

Впрочем, этот «экстаз объективности» не столь невинен, как это может показаться поначалу, так как за этим стоит ряд весьма серьезных последствий. И прежде всего: «логика потребления элиминирует традиционный возвышенный статус художественной репрезентации. Можно даже рискнуть утверждением, что больше не существует привилегированного положения сущности или значения объекта над его образом. При этом одна (сущность объекта. — *В.К.*) не является более истиной для другого (образа объекта. — *В.К.*): они сосуществуют в одном логическом пространстве, где играют роль, подобную знакам (в их различительном, обратимом, комбинаторном отношениях)»<sup>3</sup>. И если для кубизма требовалась та «сущность» пространства, которую он искал, если для Дюшана и дада еще существовала сущность Объекта, пусть даже и в «утраченном» виде, поп-арт чувствует себя однородным только порядку знаков, этой «культурной абстракции» нового порядка вещей.

<sup>1</sup> Baudrillard J. La société de consommation. P. 175.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid.

Поп-арт вовсе не обозначает «просто вещь» или «вульгарный объект», он «означает конец перспективы, конец возвышенного, конец искусства как свидетельства, конец жеста творца, и, что немаловажно, конец «разрушения мира» и проклятия искусства»<sup>1</sup>. Действительно, зачем «разрушать мир», где больше нет ничего, что можно было бы разрушить; искусство избавляется от «проклятия реальности», так как ее, собственно, и нет. Назвать реальностью порядок перекрещивающихся знаковых сетей информации, коммуникации, серийности объектов / знаков потребления, которые существуют только в сети собственной комбинаторики отношений, затруднительно.

Впрочем, Бодрийяр на этом не останавливается. Медленно и выверенно он обрисовывает *нигилистическое* движения от вещи через «вещь / объект» к «объекту / знаку» и «чистому объекту». Это движение, согласно Бодрийяру, в конечном счете приведет к уничтожению самого нигилизма. И история живописи и архитектуры — только эпизоды в этом масштабном историческом свершении, затронувшем не только литературу, живопись, философию, но и науку, и экономику, и всю культуру в целом. Было бы фантастически сложным показать в работе по онтологии весь механизм социолого-политэкономического анализа Бодрийяра (например, четырехступенную логику дифференциации стоимости / ценности с тремя «микрологиками» на каждом уровне и т.п.), поэтому ограничимся выводами. Все механизмы движения от «объекта / вещи» к «чистому объекту» могут быть *проиллюстрированы* через кризис порядка репрезентации этого объекта, *но не выведены и объяснены* из него. Этот кризис репрезентации соотносится с «фазами трансмутации» самого «образа». Эти фазы последовательны:

1. Образ, отражающий некую глубинную реальность. Он принадлежит к традиционному «*порядку видимостей*», где репрезентация освящена «порядком сакрального». Подобный образ существует в *символических обществах*, предшествующих обществам *историческим*.

2. Образ, маскирующий и извращающий глубинную реальность. Он также еще принадлежит порядку видимости (то есть

<sup>1</sup> Baudrillard J. La société de consommation. P. 176.

когда за видимостью / явлением скрывается некая сущность), но видимость здесь уже теряет свои позиции, так как сокрытое вовсе не говорит о своей определенности (в отличие от предшествующей фазы), оно — просто тайна, скрывающаяся за явным, нечто неизвестное. И это — «порядок колдовства», магии, где сокрытое может оказаться чем угодно.

В европейской истории этот период начался где-то в районе XVII в., когда впервые заговорила о себе наука, и философия медленно, но нигилистически неуклонно (в лице Декарта, Спинозы, Локка, Лейбница) сбрасывала с себя одежды *сакрального*.

3. Образ, маскирующий отсутствие глубинной реальности, образ здесь лишь *играет* роль бытия видимости. Это тоже еще *порядок колдовства*, но несколько иного толка, когда одежды сакрального сброшены окончательно, когда начинают развиваться естественные науки, подчиняющие себе, еще, правда, не полностью, философию и культурную сферу. И самое главное: здесь рождается *история*. Общества на этой фазе становятся *историческими*. На этой стадии появляется философия истории (Гегеля и Маркса), здесь проносят слова о «смерти бога» или «эре позитивной науки». Здесь рождаются *утопии*. *Утопии прошлого* и *утопии будущего* (утопическое прошлое может быть «реакционным», «возвышенным», «хаотическим», «упорядоченным», как и утопическое будущее, но, и это главное: история разворачивается как движение по восходящей к настоящему, которое объявляется *вершиной пройденной истории* и аналогично по такой же схеме устремляется в будущее, — своего рода евклидова геометрия истории, говоря словами Бодрийяра).

4. И наконец, этап, в который Запад вступил в последнее время. Образ больше вообще не имеет отношения к какой-либо реальности. «Он становится собственным чистым симулякром»<sup>1</sup>. И в этом отношении он больше не принадлежит *порядку видимости*, но является частью *порядка симуляции*.

«Симулякр» — трудно переводимое понятие Бодрийяра. Его ближайшим аналогом может послужить понятие «копии», «подобия». Но симулякр — копия, не имеющая оригинала. И в этом его

<sup>1</sup> Baudrillard J. Simulacres et simulation. P., 1981. P. 17.

своеобразие, так как симулякр не относится ни к какому реальному объекту. Бодрийяр описывает три порядка симулякров:

1) *натуральные симулякры*, которые основываются на вполне гармоничных образцах и служат установлению идеала или его замене в различных областях: от природного до божественного;

2) *производственные симулякры*, они черпают энергию в материализации, осуществляемой машинным способом. Они пронизывают всю систему производства с ее прометеевской страстью к мондиализации, бесконечному продолжению, расширению и т.д.;

3) *симулякры порядка симуляции*, которые основываются на информации, моделях кибернетической игры и т.д., словом, они осуществляют тотальную операционализацию в области гиперреальности.

Симулякры первого порядка организовывали пространство воображаемого. Ограниченности мира до-индустриальной эпохи *утопия* противопоставляла альтернативный идеальный универсум.

Симулякры второго порядка организовывали пространство воображаемого и пространство потенциального развития технического производства, где альтернативной тотальности производства противостояло то же самое производство в бесконечном умножении собственных возможностей. Это представляло собой разрушение сцены воображаемого, ибо вообразить можно было лишь то, что есть, но только масштабней, больше, качественней и т.д. В области идеологии таковы были симулякры марксизма или «общества всеобщего благоденствия». Здесь мир начинает покидать трансцендентное, ибо отношение между реальным и воображаемым разрушается.

Наконец, полного разрыва это отношение достигает при господстве симулякров третьего порядка — симуляций, процветающей в размеченном, картографированном и распределенном по секторам пространстве земли, с компьютерными и информационными сетями и т.д. и т.п. Фактически, начиная с возникновения симулякров третьего порядка, сакральное утратило все шансы когда-либо вернуться вновь.

Как мы видим, симулякры имеют у Бодрийяра и значение своего рода смысловых (интеллектуальных) структур, организующих образ понимания того или иного объекта или события. Впрочем,

они могут находиться и в материальном плане, где скрываются под видом технотронного массового производства и потребления (являясь их *объектами*). В этом месте Бодрийяра часто недопонимают, считая симулякром простой объект, но лишенный при этом подлинника. В плане вещного соответствия симулякром является только *объект системы объектов*, да и различие между симулякрами имеет место, прежде всего, в плане эволюции (исторической) системы объектов. Симулякр ни в коем случае не призрак, поскольку в системе симуляции может существовать и симулякр призрака и т.п.

Причем симулякры — это не только достояние современности. Они были и в предшествующие эпохи. Все дело в том, что символические общества знали только симулякры первого порядка, симулякры естественные или натуральные. Историческому периоду соответствуют симулякры второго порядка. При этом порядке система объектов конституируется в производительный (индустриальный) универсум. Третий порядок симулякром, открывающий «эру симуляции», характерен для постисторической фазы развития культуры, в которую, согласно Бодрийяру, Запад вступил где-то в середине XX в. Постисторическая фаза развития культуры (ей соответствует четвертая фаза деформации и третий порядок симулякром) «преодолевают» историчность и магию замороженности историей. Сама история становится весьма странной, ибо уже не может ни отразить себя в собственном зеркале, ни найти себе каких-либо оправданий. Перед человеком конца XX в. предстают древние эпохи и многообразие манер жизни и укладов, смешение наций и менталитетов. Все становится самоисторизирующимся в «прозрачных» документах тем-репортажей и компьютерных банков данных. Интерес к экзотическим культурам и иным временам свидетельствует об утрате западной культурой, согласно Бодрийяру, интереса к собственному существованию в историческом плане. Разумеется, этот интерес наблюдался в Европе и в XVIII, и в XIX вв., но тогда еще не наступила эра торжества симулякром третьего порядка, тогда еще не заходила речь о тотальной подчиненности «коду прозрачности» всех областей жизни (от политики до искусства и религии), тогда еще сохранялись, правда уже в стирающемся виде, следы сакрального...



И в мире уже не остается места для утопии, ибо утопия означает лишенность места, некую нехватку, недостаточность. Эра симуляции поражает достаточностью: в ней имеет место все: от приличных резерваций («поглядите-ка на живых натуральных индейцев!») и рекламных туристических проспектов, зовущих посетить «прелестные» джунгли Африки (разумеется, с автомобилем и «Кока-колой!»), вплоть до телепроповедников и «телевизионных войн». Эта прозрачность всего и вся, согласно Бодрийяру, знаменует замену реальности апофеозом прозрачности, сверх-реальностью, гиперреализмом симуляции.

«Современная ирреальность больше не принадлежит порядку воображаемого, она относится к порядку гораздо более истинному, более значимому, более тонкому — ибо она является переходом в абсолютную очевидную реальность»<sup>1</sup>.

Эта ирреальность, по Бодрийяру, отныне обнаруживает себя в самих вещах. И микроскопия гиперреального (например, как в живописи гиперреализма при изображении пор на коже лица) оборачивается отнюдь не торжеством реальности как она есть, но галлюцинациями царства деталей.

Но вернемся к искусству. Оно в своем историческом движении не могло пройти мимо трансформации образа (и *во-ображения*) системы объектов в нигилистическое движение к отрицанию реального. Гиперреальное отрицает реальное, ибо уничтожает все дистанции, все расстояния, без которых человеческая реальность немислима.

«И романтизм был первым проявлением, великим проявлением нигилизма: он содействовал, в полном согласии с Революцией и Просвещением, разрушению *порядка видимости*. Сюрреализм, дадаизм, абсурдизм были вторым великим шагом, содержа в себе черты нигилизма, соответствующего разрушению *порядка смысла*»<sup>2</sup>.

Но эти ранние формы нигилизма не касаются, согласно Бодрийяру, искусства нашего времени, «постсовременности», которое, встретившись с самой современной формой нигилизма — нигилизмом *симуляции* — оказалось на пороге собственной смерти,

<sup>1</sup> Baudrillard J. De la séduction. P.: Dénœl, 1990. P. 49.

<sup>2</sup> Baudrillard J. Simulacres et simulation. P. 23.

разумеется, не в буквальном плане, но в плане пережития собственного смысла и красоты, которые могут покинуть оставшееся существовать в собственном сне грез искусство постмодернизма<sup>1</sup>. Конечно, это можно считать «тенденцией в пределе», но даже тогда весьма меткой выглядит следующая констатация Бодрийяра: «Современное искусство сегодня ищет ухода от самого себя, самоотрицания. И более всего оно жаждет самореализации как само-гиперреализации, жаждет перехода к своей сущности, где теперь только пустота. Здесь — головокружительное погружение в бездну, но здесь — оцепенение. Экстаз “вульгарного объекта” влечет за собой переход художественного акта в его экстатическую форму, где он, уже не нуждаясь даже в объекте, бесконечно вращается вокруг самого себя, чтобы, в конце концов, исчезнуть в этом вращении. Искусство сегодня увлечено лишь магией собственного исчезновения»<sup>2</sup>.

Для искусства это означает приход новой эстетики — эстетики исчезновения. Напомним, что, согласно Бодрийяру, исчезновение не следует понимать в буквальном смысле, ибо «исчезновение есть саморассеяние (*se disperser*) в видимостях»<sup>3</sup>. Но если руководствоваться прежним (до-симуляционным) пониманием реального (характерным хотя бы еще для искусства XIX в.), то это похоже на действительное исчезновение — ибо это *распад*.

Эстетика исчезновения является прямым проявлением торжества нигилизма. Время эстетики исчезновения наступает тогда, когда пространство человеческого распадается под ледяными лучами неумолимой стратегии системы объектов, когда сам объект, представ в своей обнаженной, прозрачной, ничем не прикрытой форме, становится, по Бодрийяру, «излучением Зла». Это «Зло», однако, лишено прежних моральных характеристик. Бодрийяр настаивает, что подобное Зло, выступая в качестве собственного симулякра, не лишено «шарма очаровательности», ибо этот шарм

<sup>1</sup> См.: Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту. Екатеринбург, 2006. С. 164–168.

<sup>2</sup> Baudrillard J. Les stratégies fatales. P., 1983. P. 13. Описание Бодрийяра во многом приложимо к практике постмодернистского искусства, стирающего дистанцию между созерцаемым и созерцающим, актером и зрителем, художником и картиной.

<sup>3</sup> Baudrillard J. L'autre par lui-même. P., 1987. P. 42.

снимает с современного искусства все обвинения в «бесчеловечности», наделяя его лишь тем качеством, которое оно само себе с гордостью приписывает — бессмысленностью<sup>1</sup>.

Универсум Бодрийяра — *универсум воображаемых событий*, того, что может оказаться адекватным анализом предполагаемого лишь на уровне воображения или представления. С другой стороны, следует признать, исходя из логики бодрийяровской теории, что анализ «мира симулякров» (в дальнейшем под симулякрами в данной работе будут подразумеваться только симулякры третьего поколения. — В.К.) вряд ли возможен другим путем. Ибо, по утверждению Бодрийяра, «теория сама должна превратиться в симуляцию, если уж она говорит о симуляции, и использовать ту же стратегию, что и ее объект»<sup>2</sup>.

Согласно Бодрийяру, это есть элементарное требование искренности, идущее рука об руку с требованием понимания любой территории текста изнутри него самого, любого теоретического положения из внутреннего контекста теории. Это не означает простого соглашательства со всем, что утверждает теория, исследуемая подобным образом. Но несогласие должно идти *изнутри*, что возможно, когда «сама теория превращается в событие внутри универсума, который она описывает»<sup>3</sup>.

Бодрийяровская теория действительно стала событием в рамках описываемого ею универсума *postmodernité*, но лишь ценой выхода за пределы измерения научности в привычном понимании этого слова. И здесь той чертой, за которой исчезает стандартизированная научность, является любимый вопрос / просьба Бодрийяра: «Представьте себе, что...»

Итак, представим субъекта, смотрящего в зеркало. Он видит свое отражение, а в нем — самого себя. Это «удвоение» позволяет увидеть субъекту самого себя в отношении со «своим другим» (вспомним «стадию зеркала» Лакана).

<sup>1</sup> Термин «бессмысленность» здесь описывает не отсутствие эстетической значимости у произведений искусства постмодерна, но, скорее, отсутствие их смысловой определенности, растворенной в гиперпространстве порядка симулякров.

<sup>2</sup> Baudrillard J. L'autre par lui-même. P. 84.

<sup>3</sup> Ibid. P. 85.

В видении субъекта раскрывается реальность (сам субъект) и ее подобие (отражение в зеркале). Зеркало очаровывает, являясь своеобразным символом «порядка видимости», той двойственности, в которой находит себе место сакральное. Но это же зеркало и соблазняет. Сокращение (соблазн) Нарцисса было следствием желания остановить это прекрасное мгновение самосозерцания, то есть, фактически, желания бесконечности фантазма. «Ибо Нарцисс, склоняющийся над ручьем, останавливает в фантазме текущую реальность жизни»<sup>1</sup>.

В этом жесте Нарцисса Бодрийяр символически изображает сущность «колдовства науки», которая, созерцая то, что *есть*, останавливает поток видимостей / явлений и открывает за ними скрытые законы, отменяющие прежний Закон.

Эта история соблазна Нарцисса становится для Бодрийяра своеобразной точкой опоры для творения «мифа симулякра»; исходя из которого он пытается смыслить сущность процессов современности. Итак, желание бесконечного фантазма, страсть «новоевропейского Нарцисса» безмерна. Нарцисс видит уже не себя, а *только* свое отражение.

И идеалом подобного видения становится убежденность самого Нарцисса в том, что есть только один истинный Нарцисс — тот, кто скрывается в водах ручья. Здесь еще существует минимальная иллюзия и сцена воображаемого. Но Нарциссу мало этой воображаемой адекватности, он хочет большего. Он мечтает о переходе в голограмму, о полном слиянии с отражением в водах ручья. «Мы мечтаем пройти сквозь самих себя и понять себя уже там, за пределом, и в тот день, когда голографический двойник, самостоятельнодвигающийся и говорящий, возникнет в том пространстве, это чудо реализуется»<sup>2</sup>. Другое дело, что это уже не будет *мечтой*, ибо «очарование мечты будет там утрачено»<sup>3</sup>. Но что произойдет, если субъект преступит эту хрупкую грань зеркала, собственного отражения, тени?

Известно, чем это кончилось для Нарцисса, но нас интересует, прежде всего, что произойдет с тем двойственным миром, который

<sup>1</sup> Baudrillard J. Simulacres et simulation. P. 157.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid.

существовал до этого перехода в собственную голограмму. Он во все не исчезает в этом «единении». Трагедия Нарцисса в том, что у него остается *память*, воспроизводящая события прошлого. Он обращен к истории, которая осмысливается им из этой голограммы, тени, лишенной тела, мира *симулякров*. У Вальтера Беньямина ангел истории всегда обращен лицом вспять, к прошлому. Он не может взглянуть на то, что впереди, на то, что *есть*. Так и для современной западной культуры, перешагнувшей грань призрачного мира симулякров, считает Бодрийяр, открывается мир прошлого, открывается в памяти, лишенной притока свежих впечатлений, реальности настоящего, надежд на будущее.

«Мы находимся уже за пределами конца. Все, что было всего лишь метафорой, материализовалось, превратившись в реальность. В этом наша судьба: это не конец, но конец конца. Мы вступили в бесконечностный универсум»<sup>1</sup>. «Реальность» голограммы не может окончиться, умереть, ибо там нет ничего реального, голограмма находится вне пределов того, что является реальностью, то есть того, что могло когда-то умереть, прекратиться.

«Теперь существуют события, лишенные всяких следствий, существуют вообще *только* эти события (так же как и *теории* без всяких следствий для реальной жизни. — В.К.), потому что они концентрируют весь смысл существования на самих себе, они *ничего не отражают*, ничего *не предсказывают*. И с этого момента не существует ничего, кроме катастрофы... Катастрофы в буквальном смысле... И это так же катастрофа смысла: событие без следствий означает тот факт, что к нему могут быть приложены любые причины, в результате чего не остается даже возможности выбора... Его происхождение непостижимо, его назначением (целью) может быть все, что угодно. Невозможно установить ни его движения во времени, ни движения (*cours*) его смысла»<sup>2</sup>.

Итак, история, «рассмотренная с точки зрения тени», лишается своей последовательности (как чередования *реальных* событий) и превращается в *метаморфозу*. И кто может указать в метаморфозах симулякров (событий без какого-либо реального обоснования) причину или следствие, истину или логику? Именно поэтому

<sup>1</sup> Baudrillard J. Les stratégies fatales. P. 97–98.

<sup>2</sup> Ibid. P. 22–23.

«история является нашим утраченным референтом, она есть наш миф»<sup>1</sup>.

Бодрийяр считает, что *условно* (так как во время симулякров нет ничего безусловного) эта *агония* референтов началась где-то после Первой мировой войны, «агония реального и рационального, открывающая эру симуляции»<sup>2</sup>. Именно поэтому исторические пассажи социологии Бодрийяра являются всего лишь *гипотезой*; они обладали лишь *гипотетической* тотальностью, так как перспективы их видения открывались из эпохи симулякров, где их причинами могло быть что угодно, и последовательность могла располагаться в каком угодно порядке.

Но вернемся к системе объектов, полагающей себя как «царство симулякров». И снова нам придется представить, как советует Бодрийяр, ситуацию, измышленную Борхесом, рассказ которого является «лучшей аллегорией для симуляции»<sup>3</sup>. В изложении Борхеса речь идет о том, что картографы некоей империи колоссальными усилиями составили детальную карту ее территории, границ и т.п. на вечные времена. Но закат империи не только сделал напрасным труд картографов, но и привел к забвению карты, которая, будучи никому не нужной, понемногу, как и сама империя, стала добычей песков. Эта «возвышенная метафора разрушенной абстракции» (изящный слог Бодрийяра) имеет, однако, другой характер в эпоху симуляции: «Сегодня эта абстракция больше не является абстракцией карты, двойника, зеркала или понятия. Симуляция носит отнюдь не территориальный характер, она не обладает бытием референта (*d'un être référentiel*), не обладая никакой субстанцией. Она вовсе не является воспроизведением реального, но, скорее, реального без реальности: гиперреального. Территория теперь вовсе не предшествует карте и не служит ей образцом. Ибо отныне карта предшествует территории, и это — *предшествование симулякров*... И эту реальность, а не карту здесь и там заматают пески, и это не пустынная империя, это наша пустыня. *Пустыня самого реального*»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Baudrillard J. Simulacres et simulation. P. 69.

<sup>2</sup> Ibid. P. 70.

<sup>3</sup> Ibid. P. 9.

<sup>4</sup> Ibid. P. 10.

Но реальность симулякров опаснее реальности пустыни, дело в том, что «действия симулякров подменяют реальное, все реальное, согласно собственным моделям симуляции. Но они не производят ни карты, ни территории. Кое-что исчезло, а именно: различие между картой и территорией, которое и придавало шарм борхесовской абстракции»<sup>1</sup>. И карта, и территория исчезли в едином пространстве симуляции, которое «больше не производит ни имитации, ни удвоения, ни даже пародии. Оно производит лишь замену реального знаками реального»<sup>2</sup>.

Иначе говоря, заменяет процесс реального его *удвоением*, но это *удвоение* не усиливает реальное, а просто отменяет его. Отмена реальности происходит благодаря симуляции. «Симуляция, симулировать — значит выдавать себя за то, чем не являешься»<sup>3</sup>. Это простое «и крайнее» определение симуляции служит, согласно Бодрийяру, своеобразным введением в современное искусство, науку и философию. Так, поп-арт является симуляцией искусства, обладающей всеми признаками искусства и тем не менее им не являющейся. Такова современная философия и наука (Бодрийяр не делает исключений), такова *симуляция*. И этим она, согласно Бодрийяру, опасна. В качестве иронического примера (как опять-таки аллегорию) Бодрийяр предлагает допустить следующую ситуацию:

«И что может поделаться медицина с тем, что одновременно может находиться и внутри и за пределами болезни, внутри и за пределами здоровья, с *удвоением* болезни в дискурсе симулянта, о котором нельзя сказать, говорит ли он правду или лжет»<sup>4</sup>. Ибо *признаки*, которые талантливо изображает симулянт, *одинаковы* с признаками болезни. Конечно же, имеется в виду талантливый симулянт, а именно таким является «система объектов», подчинившая себе *логику реального*. Это все равно, как если бы последнее слово в определении того, симулянт ли он, оставалось бы за самим симулянтом.

Бодрийяр распространяет действие симуляции даже на религию (вот он — риск тотальности), «слегка» подправляя Ницше: Бог

<sup>1</sup> Baudrillard J. Simulacres et simulation. P. 10.

<sup>2</sup> Ibid. P. 11.

<sup>3</sup> Ibid. P. 12.

<sup>4</sup> Ibid. P. 13.

не умер, он «лишь» превратился в... собственный симулякр. В этом нет ничего удивительного, так как это бы значило, что он «редуцировал себя до знаков, составляющих его»<sup>1</sup>. «Ибо когда вся система приходит в состояние невесомости, он является ничем иным, как гигантским симулякром — отнюдь не нереальным, но симулякром, не находящимся вообще ни в каком отношении с реальным, обмениваясь знаками только с самим собой, в той непрекращающейся циркуляции (производстве и обмене знаков. — В.К.), которая не знает ни референта, ни соотносения»<sup>2</sup>.

Такова *симуляция* как принципиально оппозиционная всякой *репрезентации*. Она расстается с принципом эквивалентности знака и реальности и даже представляет («симулирует») саму реальность и репрезентацию, но только как симулякры. Бодрийяр сравнивает симуляцию с лентой Мебиуса, где одна сторона переходит в другую, стирая *различие*, ибо *стирание различий* — это *основная* и наиболее «чудовищная»<sup>3</sup> часть той бесконечности, той игры, куда симуляция вовлекает все объекты. Симулякры постоянно входят в порядок реального (вернее, по Бодрийяру, в то, что от него осталось) и замещают его порядком симулякров, где уже невозможна никакая истина, никакая реальность (впрочем, как и никакая ложь). Описание Бодрийяром гиперреальности симулякров поразительно напоминает то, что получило название «проекта постмодерна».

Здесь вполне уместно вспомнить знаменитую «культуру-корневище» (rhizome) Жюль Делеза, столь охотно принятую на шит теоретиками *postmodernité*. Корневище — проект-мечта постмодернизма, в которой до бесконечности переплетаются различные культурные и смысловые слои, взаимно переходя друг в друга. Эта органическая взаимодополняемость предопределяет отсутствие всяких репрессивных и отчуждающих инстанций в культуре-корневище. Но взгляд Бодрийяра видит за этим «раем» и другое: симуляцию. Действительно, в культуре типа rhizome никто никого

<sup>1</sup> Baudrillard J. Simulacres et simulation. P.16.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Бодрийяр употребляет эпитет «чудовищный» в несколько гротескно-ироническом смысле (так как в эпоху симуляции, согласно Бодрийяру, уже не может быть ничего *по-настоящему* чудовищного).



не подавляет, там нет привилегий, власти, закона, устойчивости... Но почему бы не продолжить перечисление и дальше? И Бодрийяр добавляет: там нет еще реальности, истины и смысла. Вернее, за них может быть признано все, что угодно. Корневище, как и всякий симулякр, вполне самодостаточно.

Нарцисс, в забвении всего, любит себя своим идеальным образом-фантомом. И здесь наступает время утопии. «Постмодернизм», по утверждению Бодрийяра, является еще и утопией в прямом смысле этого слова, тем, что не нашло себе места в реальности. Однако это вовсе не исключает его процветающего существования в качестве проекта-симулякра в эпоху повсеместного господства симуляции. Эта адекватность «духу времени» ставит постмодернизм даже в привилегированное положение по сравнению с другими типами философского конструирования. И в этом смысле утопия Делеза, как, впрочем, и вся утопия постмодерна, является, согласно Бодрийяру, всего лишь псевдоромантической констатацией *свершившегося факта*. Факта перехода *системы объектов в состояние симуляции*. Это состояние отнюдь не самоочевидно, ибо «симуляция может выступать в различных формах, но никогда — как *симуляция*, ибо она *никак не эквивалентна реальности*»<sup>1</sup>. Симуляция скрывает себя, всегда приходя под маской чего-то другого. Отсюда становится понятным стремление Бодрийяра создать достаточно причудливое и экстравагантное теоретическое гиперпространство, описывающее свой уникальный «объект» — гиперреальность. «Порядок симулякров», согласно Бодрийяру, не поддается анализу посредством терминов «порядка реального» вследствие принципиальной разницы в структуре логической организации этих порядков. А это, в свою очередь, приводит Бодрийяра к поразительному стремлению построить теорию-симулякр, критически осмысляющую *реальность симуляции*, что, собственно, и загоняет проблему в логический круг, ибо симуляция «*никак не эквивалентна реальности*»...

Таким образом, Бодрийяр, критикуя постмодернизм, сам целиком и полностью оказывается внутри постмодернистского пространства, где теория не объясняет, а моделирует, создает «реальность». И здесь Бодрийяр находится в первых рядах адептов

<sup>1</sup> Baudrillard J. Simulacres et simulation. P. 37.

философии postmodernité, критикой и, одновременно, апологией которой является его теория.

Бодрийярская «критика» порядка симуляции была бы неполной, если бы ограничивалась лишь стратегией эволюционирования системы объектов к гиперреальности симулякра. Бодрийяр пытается дать также описание сущностного бытия эстетического объекта современности, функционирующего в самом теле постмодернистской культурной ситуации. Это он делает на примере такого известного памятника postmodernité, как Центр Помпиду («Бобур») в Париже, служащего, по убеждению Бодрийяра, своего рода моделью, в которой фокусируются черты остальных эстетических объектов, создаваемых в нашу эпоху. Но об этом чуть позже.

Отметим, что в своем анализе Бодрийяр как всегда весьма ироничен или, скорее, неопределим, поскольку в его воображаемом универсуме серьезное и ироничное неразделимы. Попытаемся, насколько это возможно, сделать акцент на «серьезном».

Итак, самостоятельное становление объекта в рамках автономной реальности системы объектов происходило под знаком удаления всего, что противостояло новой объектной действительности, в том числе «единого субъекта» — классического атрибута метафизики прошлых веков. Бодрийяр в целом разделяет тот вывод Фуко, что человек как субъект (прежде всего как субъект познающий, homo rationalis) принадлежал определенной исторической эпохе. Но в отличие от Фуко Бодрийяр ставит исчезновение субъекта в прямую зависимость от исторического исхода объектов к собственной «земле обетованной» — гиперреальному раю объектов / симулякров. В этом смысле логика изменения статуса субъекта объединяется с аналитической логикой объектов под общим «заголовком» эстетики исчезновения. «Эстетика исчезновения» включает в себя не только эстетические феномены. В ситуации симулятивной гиперреальности, как говорит Бодрийяр, «в некотором смысле эстетическим, убийственно эстетическим, оказывается все»<sup>1</sup>.

Логика потребления теперь уже не вращается вокруг личных потребностей индивида, который, в свою очередь, разыгрывается в сложной игре объектов, вернее, их своеобразных матриц: потре-

<sup>1</sup> Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту. Екатеринбург, 2006. С. 164–165.

бления, информации, коммуникативных систем, словом, того, что Бодрийяр характеризует одним словом: *сеть (réseau)*.

Отметим, что для этой сети вовсе *не значима* оппозиция субъект / объект как основанная на господствующем порядке видимости (явление / сущность) и различения (первичное / вторичное). Эти оппозиции утрачивают свою роль в симулятивной гиперреальности, когда любое явление может быть (симулировать) сущностью, когда утрачивается понятие различия. Нарцисс-цветок делает несущественным различие Нарцисса созерцающего и Нарцисса созерцаемого (отражения). Эти два характерных признака «сети» Бодрийяр назвал соответственно *обратимостью* и *безразличием*.

В области эстетики это значит, что в эпоху симуляции *любой* объект может быть признан носителем эстетических качеств (равным образом как и отсутствия таковых). Причем, это может относиться даже к одному объекту, в котором с *равным успехом* (вот оно — *безразличие*) можно увидеть шедевр и «проституцию жанра». И в том, и в другом случае можно привести «равно убедительные» доказательства. Возьмем пример с пресловутой «консервной банкой» Уорхола или механизмами Тэнгли. В современном искусствознании они обрели признание чуть ли не как классика. Бодрийяр шутливо предлагает свой «шедевр» — небольшое стихотворение из двух строк, специально написанное на английском:

«No rain! No rain! No rain!  
No sense! No sense! No sense!»<sup>1</sup>

Чем не шедевр? Во всяком случае, доказать, что это уступает консервной банке, сложновато. Суть дела, однако, в другом. Симуляция порождает *отсутствие всяких критериев* определения ценностей, их взаимообратимость.

Эстетика исчезновения становится эстетикой тотального проникновения во все уголки мира объектов / симулякров. Но к чему же стремится *сам объект*? Очертим границу вопрошания онтологической стратегией объекта *сегодня*. Ею является страсть к удвоению, и это — единственная страсть. Что же значит *удвоение*, какова эта стратегия? Бесспорно, что стратегия удвоения связана

<sup>1</sup> «Никакого дождя! Никакого дождя! Никакого дождя!

Никакого смысла! Никакого смысла! Никакого смысла!» (Baudrillard J. Cool memories. P. 178).

с общей стратегией объектов / симулякров, направленной на «подмену» реальности. И *удвоение* является сердцевинной этой стратегии. «Присутствие не отступает перед пустотой, но оно исчезает перед *удвоением* присутствия, которое стирает оппозицию присутствие / отсутствие»<sup>1</sup>. И это удвоение пронизывает все: «Реальность не уступает свое место воображаемому, оно удаляется лишь перед более реальным, чем оно само: перед гиперреальностью. Такова симуляция — более истинная, чем сама истина»<sup>2</sup>.

То же происходит и с детерминацией (ее сменяет гипердетерминация) и т.д. Все стремится к своего рода крайности, к пределу (снимающему всякие оппозиции), то есть к своему *экстатическому* состоянию. Объект входит в свое экстатическое состояние, утверждает Бодрийяр, когда он не просто теряет какие-то референтные качества, соотносящие его с чем-то вовне, но когда он «начинает вращаться вокруг себя самого до потери смысла»<sup>3</sup>, за этим стоит то «излучение Зла», которое исходит из объекта, сияющего своей пустой и чистой формой. Этот объект разрушает эстетическое, он имморален, «ибо форма эстетического всегда включает в себя *моральное* различие прекрасного и безобразного. Именно имморальность, которая есть суверенизация эфемерных моделей, есть тайна явления моды, находящейся за пределами удовольствий, свойственных искусству и вкусу... тотальная страсть, исключаящая всякое чувство... всякое желание. А если в этом и есть какое-то желание, то оно отдает предпочтение имморальным формам, так как это желание аффицируется потенциальным отрицанием любого суждения ценности (*jugement de valeur*). Оно обречено на эту экстатическую судьбу, которая вырывает вещи из их субъективного качества, чтобы вручить попечению неотразимой (*seul*) привлекательности удвоенных линий удвоенной дефиниции, которая, в свою очередь, вырвет их уже из всяких «объективных причин» и отдаст всемогуществу распадающихся *эфф*фектов»<sup>4</sup>.

Отметим: *эфф*фектов отдельных качеств, лишенных всякой субстанциальной (то есть содержательной) основы, когда объект ста-

<sup>1</sup> Baudrillard J. Les stratégies fatales. P. 14.

<sup>2</sup> Ibid. P. 13.

<sup>3</sup> Ibid. P. 12.

<sup>4</sup> Baudrillard J. Simulacres et simulation. P. 11.

новится лишь собственным *ответвлением (branchement)*, одним из многих возможных. И в этом смысле на смену прекрасному приходит «более прекрасное, чем само прекрасное» — очаровательное (*fascinant*). Так, очарователен цветок нарцисса, потерявший связь со своим прошлым, со своим содержанием. Он просто чарует взгляд, и все.

Но современный взгляд чаруется *только* тем, что, согласно Бодрийяру, имеет одно непереносимое условие / свойство: *прозрачность*. Или, в иных условиях, — *публичность*. *Прозрачность* — эскалация публичности объекта. Прозрачность означает исчезновение тайны, исчезновение видимости, исчезновение дистанции, то есть того, что составляло раньше специфику искусства как объекта *эстетического*. Объект поп-арта, механизм Тэнгли, всевозможные «измы» не скрывают ничего. Все как на ладони, все без исключения предоставляется взгляду.

Таков Бобур (Beaubours), известный центр Помпиду в Париже, это воплощение духа *postmodernité*, экстаз «новой эстетики». Что это: машина, вещь, структура? Как назвать этот каркас — может быть, анти-памятником? «Памятник тотального распада, памятник гиперреальности и разрушению культуры»<sup>1</sup>. Бодрийяр пишет, что не хочет касаться в разговоре о Бобуре того, что скрывает этот музей внутри. И все же, перед нами — «эффект Бобура», который вовсе не относится к богатству его коллекций. Критика Бодрийяра весьма примечательна, поскольку идет вовсе не «извне», не от «искусствоведа-ретрограда», плохо знакомого с современным искусством, но от одного из крупнейших и авторитетнейших теоретиков того, что называет себя культурой постмодерна. Бобур — это, согласно Бодрийяру, одновременно и «крупнейший хэппенинг века», и «лабиринт, бесконечная комбинаторная библиотека — ... универсум Борхеса»<sup>2</sup>. Но это и торжество *прозрачности*, где нет ничего сокрытого, памятник, в котором всегда находит себя «культура симуляции и очарования, но никогда культура производства и смысла»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Baudrillard J. Simulacres et simulation. P. 96.

<sup>2</sup> Ibid. P. 99.

<sup>3</sup> Ibid.

Циркулирующие в пространстве самопрозрачности знаки Бобура *ничего не выражают*, что, впрочем, соответствует «духу времени», где различие между означающим и означаемым стало несущественным. Может быть Бобур говорит на языке «чистых форм»? Бобур вовсе не говорит даже на этом языке, его словом является «та пустота, которая обозначила исчезновение всей культуры смысла и эстетического чувства»<sup>1</sup>. Собственно Бобур и есть, согласно Бодрийяру, пример трансмутации этой традиционной культуры смысла в порядок *свободной* циркуляции знаков, в порядок симуляции.

Впрочем, с точки зрения Бодрийяра, кое-что о Бобуре сказать все-таки можно. Бобур — это «продукция масс, разумеется, не в смысле массивности или предназначенности для массовой культуры, это именно *продукция масс*»<sup>2</sup>. Сегодня, пишет Бодрийяр, это может быть единственно возможная культурная практика, комбинаторная, манипуляторная, создающая знаковый лабиринт, не имеющий смысла, но это же соотносится с реалиями массового производства и потребления, с реальностью тотального охвата масс средствами информации и коммуникации, средствами *массовой* информации. Эту информацию гордо возвещает о себе Бобур. «Масса является катастрофическим агентом в этой структуре катастрофы (Бобуре. — *В.К.*), но это сами массы, кладущие конец массовой культуре»<sup>3</sup>. Бобур выражает этот массовый порыв (*élan*) к катастрофе. Но это и вызов массы самой себе, подобно тому, как культура авангарда является вызовом массовой культуре (отметим, что между ними нет особого различия).

Бобур *очарователен* своим *вызовом*, что до его архитектурных достоинств, то они весьма сомнительны, так как достоинством архитектуры во все века считался *ансамбль*, то есть некая вписанность окружающего пространства в строение архитектуры и соответствие последнего этому пространству. Бобур не нуждается в соответствии своему окружению. Он — не центр и не периферия, он лишь воспроизводит фальшивые «знаки центральности», знаменуя на деле лишь дезинтеграцию былой органичности. Это своего рода экстаз

<sup>1</sup> Baudrillard J. Simulacres et simulation. P. 70.

<sup>2</sup> Ibid. P. 105.

<sup>3</sup> Ibid. P. 101.

урбанистичности. Но это уже другая урбанистичность, свойственная не городу, но анти-городу, который, в отличие от города, «уже не производит и не развивает себя по схеме репрезентации, он подобен генетическому коду, который повторяет себя, согласно кибернетической памяти бесчисленное число раз»<sup>1</sup>. И главное — Бобур, по мнению Бодрийера, мог бы быть построен в Японии или США, ЮАР или Аргентине, он ничем не отличается в плане содержания от других памятников *postmodernité*. Бодрийер категоричен: «Бобур — операциональная проституция вконец ликвидированной культуры»<sup>2,3</sup>.

Итак, «ликвидированная культура» как своеобразный итог эстетики исчезновения. Ликвидированная *вовсе не в смысле прекращения функционирования*, но, скорее, в истерической гиперфункциональной самоэкзальтации, головокружения гиперреальности, в забвении смысла «реального как такового». Но что же все-таки остается? Это — вопрос *остатка, le reste*, занимающий в последние годы многих философов. Этому уделяли первостепенное внимание Р. Рорти и Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Делез и Ю. Хабермас и даже «академичный во всех смыслах» П. Рикер. У каждого из них, разумеется, разное отношение к этой теме. И все-таки, наиболее показательными для всего направления «мышления остатка» представляются исследования Жака Деррида<sup>4</sup>.

Деррида видит остаток как нечто, не поддающееся никакой рационализации, некую суть, возможно, познаваемую, но не до конца. Но главное: остаток — то, что сохраняется при любых разрушениях, которым, разумеется, не подвластно то, что *остается* (даже после них). Остаток не поддается историческому ходу времени. Когда разрушаются культуры, остаются памятники. Да и

<sup>1</sup> Baudrillard J. Simulacres et simulation. P. 109.

<sup>2</sup> Ibid. P. 100.

<sup>3</sup> Эта категоричность Бодрийера во многом «снимается» тем, что под «ликвидированной культурой» понимается «культура символическая», пронизанная «метафизикой смертности» (см.: Baudrillard J. L'échange symbolique et la mort).

<sup>4</sup> Обсуждение этой проблемы Деррида открыл еще в 1974 г. в «Зеркале похоронного звона» (Glas, 1974), где оппозиция феноменологии и чуда, Гегеля и Жана представлена в виде оппозиции «quoi du reste» / «ce qui est resté» и ее снятия как «comme le reste» (см.: Derrida J. Glas. P., 1974. P. 7–8). Обсуждение продолжалось в «La carte postale de Socrate à Freud et au-delà» (1980) и «Signéponge / signsponge» (1984).

сама история философии не есть ли это те *остатки*, которые приходят к нам, как призраки, возвращающиеся из прошлых эпох (Деррида выручает язык: «призраки» и «возвращающиеся» звучат по-французски почти одинаково: *revenants / revienant*)?

И в этом смысле остаток есть *дар*. *Дар* прошлого, залог того, что прошлое будет жить, ведь дар не может быть *отдарен*, можно либо сделать ответный (но уже другой) дар, либо не принимать дара. Но если *дар* принять, он является тем остатком, который неуничтожим. Какова же позиция Бодрийяра в этой возвышенной метафизике остатка, может быть немного грустной, может быть достаточно оптимистичной, на свой, разумеется, лад?

В первую очередь Бодрийяр обращает внимание на странность «остатка» — он не имеет оппозиционного термина и, следовательно, не является частью бинарной оппозиции. Что противостоит «остатку»? «Добавленное», «операциональное»?..

Остаток, более того, не имеет имени; нестабильный и анонимный остаток уклоняется от любой дефиниции — позитивной или негативной. Действительно, что, к примеру, *не есть* «остаток»? Эта неопределимость остатка до удивления напоминает неопределимость порядка симуляции, и Бодрийяр заключает: «Невозможность определения того, что есть остаток, является иной характеристикой фазы симуляции и агонии всех различительных систем, фазы, где все становится остатком»<sup>1</sup>.

Впрочем, с точки зрения Бодрийяра, ситуация с остатком намного более оригинальна: сама подвижность его структур, неопределимость в терминах оппозиции свидетельствуют о том, что «больше не существует даже самого остатка»<sup>2</sup>, который аннулируется как таковой в постоянных мутациях феноменов, и вовсе не потому, что в условиях «эстетики тотального исчезновения» не остается никакого остатка (в эстетике исчезновения фактически ничего не исчезает!), а в силу того простого факта, что остаток не имеет больше никакого смысла (опять-таки: в эпоху симулякров остатком может быть *что угодно*).

Сегодня нигилизм, как утверждает Бодрийяр, вовсе не окрашен в вагнеровские или шпенглеровские тона, не исходит он и от

<sup>1</sup> Baudrillard J. Simulacres et simulation. P. 209.

<sup>2</sup> Ibid. P. 212.



декаданса или радикальной метафизики «смерти бога»: «Нигилизм сегодня — это нигилизм *прозрачности* (*transparence*), в чем-то он более радикален и решителен, чем его предшествующие исторические формы»<sup>1</sup>.

Что же означает этот «нигилизм прозрачности»? Сам Бодрийяр достаточно емко описывает его как ситуацию, когда «от современного взгляда ничто не сокрыто»<sup>2</sup>. День из жизни президента или политического деятеля, репортаж с войны или сексуальная жизнь кинозвезд, прямые репортажи с заседаний правительств или парламентов — все это создает иллюзию полной достоверности сообщаемого. Но что означает тотальное исчезновение тайны? В жизни современного субъекта это означает прозрачность для восприятия со стороны других. Психология, социология и медицина рисуют тотально просвеченные образы субъекта: для них он прозрачное психическое, социальное или телесное нечто или ничто. И здесь прозрачность грозит переходом в призрачность: взгляд, смотрящий сквозь, взгляд, не упирающийся в тайну, рискует не увидеть ничего. Не случайно именно в эпоху господства прозрачности всех сторон общественной жизни и жизни субъекта возникает еще один термин: виртуальность. Виртуальность как тотализация или гипер-реализация призрачности.

Двумя важными составляющими нигилистического дискурса современности являются оперативность и операциональность.

Оперативность, чьим ближайшим синонимом будет, очевидно, являться скорость, характеризует процесс обращения с информацией (а также процесс потребления этой информации) в современном мире. Особо ценится не просто информация, но информация оперативная. В связи с этим становится понятным требование, предъявляемое к современным ЭВМ, увеличивать скорость обработки данных. И сменяющиеся на наших глазах поколения персональных компьютеров полностью отвечают поставленной перед ними задаче. Другим аспектом этого тотального ускорения реальности является все большее увеличение количества радио и телевизионных выпусков новостей, доносящих самую оперативную информацию до потребителя. Фраза «И как нам только

<sup>1</sup> Baudrillard J. Simulacres et simulation. P.: Galilée, 1981. P. 229.

<sup>2</sup> Baudrillard J. L'autre par lui-même. P. 20.

что стало известно», в последнее время ставшая как бы хорошим тоном любого выпуска новостей, призвана подчеркнуть качество журналистской оперативности, тем самым одновременно подчеркивая ценность понятия скорости в современном мире. Глаз и ухо зрителя и слушателя современных СМИ постоянно находятся в «курсе событий». Незримыми ниточками паутина информационной близости пронизывает современное общественное сознание. И сознание современного субъекта, субъекта эпохи постмодерна отвечает этому процессу убыстрением восприятия событий и интеллектуальных фактов. Внутри сцены субъективного представления мелькает и, естественно, оценивается целый калейдоскоп сменяющих друг друга образов, фрагментаризируя субъекта. По утверждению Жана Бодрийера, современный субъект являет собой многослойное переплетение все умножающихся смысловых рядов, он лишен того стержнеобразующего центра, устойчивого «я», к которому постоянно апеллировала традиционная онтология. В эпоху масс-медиа и тотальной информационной вовлеченности мы можем говорить «о фрактальном субъекте, который дифрактирует во множество миниатюрных эго»<sup>1</sup>.

Операциональность составляет своеобразное измерение деятельности или действительности субъекта. Быть операциональным — это означает соответствовать тем ожиданиям, на которые тебя обрекает твоя прозрачность. С одной стороны, операциональность означает готовность к функционированию (оперативному и прозрачному) в рамках общественных моделей, с другой, она охватывает внутреннее измерение субъекта — его мышление, где операциональность означает некую способность, технику манипулирования знаками. Это означает кризис философии в сознании, где мышление как продумывание, неспешное проникновение в суть, сменяется мышлением как техникой манипуляции с информационными единицами. Подобная комбинаторика нивелирует не только само-тождественный центр (или само-осознающую инстанцию «я» субъекта), но также и любую господствующую логику смыслополагания. Это вызывает ситуацию потенциального равноправия равно-операциональных смысловых рядов. И поскольку

<sup>1</sup> Baudrillard J. L'autre par lui-même. P. 36.

таких смыслов во фрактальной реальности бесчисленное множество, это означает, по Бодрийяру, вступление современного мышления в совершенно новую фазу: в бесконечностный, инфинитный универсум постмодерна, в универсум событий оперативных, транспарентных и операциональных. Этому универсуму неизбежно должна соответствовать новая, трансформированная онтология. Ж. Бодрийяр считает возможным говорить в связи с этим об онтологии *branchement*<sup>1</sup>, онтологии ответвлений, где бесконечность и равновероятность смысловых интерпретаций понимается как серийный процесс ответвлений, не имеющий ни начала, ни конца.

В онтологическом дискурсе Бодрийяра, как, впрочем, и в остальных онтологиях постмодерна, бытие уравнивается не с видимостью (как это часто неверно понимают любители «оптических стратегий»), но с бытийственной (то есть собственной) вероятностью.

Это может быть объяснено в контексте общего «движения к языку» в философии второй половины XX в., поскольку (хотя, я вполне отдаю себе отчет, что этот тезис может прозвучать рискованно) язык обладает характеристикой вероятности прежде характеристики видимости. Вероятность должна предшествовать видимости в языке в качестве неперемennого условия понимания. Смысл всегда подразумевается, что указывает на его вероятностный характер. В конце концов, не существует бессмысленного языка, особенно, когда мы говорим о языке на котором говорит философия. Онтологическое значение этого прекрасно осознавалось Мартином Хайдеггером, отождествившим вопрос о бытии с вопросом о смысле бытия. В результате чего была не только снята оппозиция между языком и реальностью, но (и в этом, видимо, наибольшая радикальность новой онтологии Хайдеггера) и оппозиция между реально-присутствующим и вероятно-присутствующим. Жан-Поль Сартр обратил внимание именно на вероятностный («проективный») характер хайдеггеровского *Dasein*, хотя у самого Хайдеггера речь шла, разумеется, не о преимуществе/первенстве вероятностного над реальным, но о снятии онтологической разницы между ними. Ликвидация подобной онтологической разницы (и это —

---

<sup>1</sup> См.: *Baudrillard J. L'autre par lui-même. С. 13.*

прежде всего смысловая множественность/вероятность) характерна для всех без исключения представителей философствования в духе *postmodernité*. Но, наверное, апогея этот равновероятный, равно-кажущийся характер бытия достигает у Жана Бодрийяра, осмысляющего процессы постмодернистской трансформации всей европейской культуры конца XX в. Внутри этой трансформации мы опять-таки имеем дело со сферой бытия субъекта, где этот субъект, однако, «более не существует как драматург или актер, но лишь как терминал умножающихся сетей (*reseaux*)»<sup>1</sup> в едином (то есть равновероятностном) измерении экстаза современной коммуникации, где все плавится воедино: образы, события, функции. В наши дни, согласно Бодрийяру, бытие являет себя не в стихии полагания предметности, но всегда уже внутри рамок той «системы объектов», которая стала тотальной мобильной основой современной цивилизации. В контексте «системы объектов» преодолевается прежняя субъект-объектная дихотомия: отдельный бытийствующий объект, чье бытие полагается субъектом, говорит Бодрийяр, сегодня является чистым мифом, «ибо он не существует иначе как в различных типах соотношений и обозначений»<sup>2</sup>.

Постмодернистское преодоление субъект-объектного различия осуществляется Бодрийяром посредством обращения к преимущественно языковому или «знаковому» характеру реальности. Объект превращается в объект-знак и как таковой, в рамках общей теории знаковых систем, становится кодированным различием, основной характеристикой которого является не просто современная тяга к «философии различия» (Делез), но подчиненность коду системы объектов в ее тотальности.

Основным событием, свершающимся в недрах бытия современности, Бодрийяр считает не хайдеггеровский *Gestell*, а то, что теперь уже само бытие субъекта определяется логикой саморазвития системы объектов. Именно от этой системы в наши дни исходит то, что Хайдеггер называл судьбой бытия или бытием, взятым с точки зрения его всемирно-исторической свершаемости. При этом старый, ставший уже привычным для мышления объект в этой «системе объектов» ... отсутствует, объекты-знаки

<sup>1</sup> *Baudrillard J. L'autre par lui-même. P. 15.*

<sup>2</sup> *Baudrillard J. Pour une critique de l'économie politique du signe. P. 60.*

утверждают повсеместное господство и повсеместное исчезновение объекта в гиперфункциональном множестве его собственных отношений. Добавим: объект здесь понимается прежде всего как объект современного философского осмысления или, употребляя выражение Жюль Делеза, «концептуальный объект». Такова, согласно Бодрийяру, логика «самостоятельной (то есть независимой от воли и познавательных усилий субъекта) стратегии» объекта, в соответствии с которой осуществляется нигилистическое движение в осмыслении самого статуса сущности бытийственности: от бытия вещи (в древней философии) через бытие вещи-объекта (в классической немецкой философии) к бытию объекта-знака (в современной философии, в связи с чем, кстати, на первый план выходит творчество таких подчеркнуто-языковых мыслителей, как Хайдеггер, Фрейд, Витгенштейн) и, уже в экстазе гиперреальности, когда бытийственный статус наличного и вероятностного уравнивается и служит основой принципиально всякого мышления вообще — если, конечно, оно хочет претендовать на роль мышления, адекватно осмысливающего современность, — к бытию «чистого объекта» (разворачивающемуся в пространстве постмодернистской вероятности и смысловой множественности).

В целом Бодрийяр продолжает хайдеггеровскую традицию осмысления европейского нигилизма, одним из видов которого и, одновременно, ответом на который является философия постмодерна, но делает он это уже исходя из новых реалий современности, где вслед за общей трансформацией статуса бытийственности сущность бытия субъекта также претерпевает значительные изменения. «Ибо речь теперь идет не о различии одного субъекта от другого, но о бесконечных различиях внутри одного и того же субъекта»<sup>1</sup>.

Постсовременность характеризуется не просто устремленностью к различию, попытками разрушения тождественности, но еще и волей к бесконечности, «бесконечным различиям», бесконечной смысловой вариативности. В этом контексте, соответственно, интерпретируется и особый характер субъекта в новейших онтологиях. Современный субъект уже не является абстрактным единым

---

<sup>1</sup> Baudrillard J. L'autre par lui-même. P. 37.

полагающим «Я» чистой интеллектуальной субстанции (каким его всегда предпочитала видеть новоевропейская рационалистическая традиция, начиная с Декарта и заканчивая уже совершенно деградировавшими в смысле абсолютного удаления от сущностного мышления течениями разнообразных «позитивизмов»). Само слово «субъект» сегодня, пожалуй, — дань вежливости классической философской традиции. Но субъект, о котором вела речь эта традиция, — фигура синтеза, единства, в чем-то подобная бездумному роботу *homo rationalis*.

Для философии конца XX в. очевидна мифологичность и недостаточность такой интерпретации. И поминки по этому субъекту, тщетные попытки его реанимировать, с точки зрения Бодрийяра, весьма забавны: те, кто кричат о возвращении субъективности, о возрождении прежнего бытийственного статуса субъекта, сами не верят в подобного одномерного фантома; они знают, что субъект в онтологической ситуации постсовременности утратил былую целостность (пусть даже только ему приписываемую), свою убежденность в том, что он может изменить мир и что это может стать его целью, — агонию такого субъекта можно наблюдать еще в текстах Ницше. Согласно Бодрийяру, процесс «деперсонализации» субъекта сегодня зашел столь далеко, что субъект теперь находится в позиции собственного исчезновения, и в поисках его на глазах исчезающей фигуры взгляд аналитика (то есть человека с воображением, как вслед за Э. По повторяют Делез, Бодрийяр, Деррида) останавливается на той системе «объектов» или «концептов», той форме современного бытия, где, собственно, и исчезает субъект.

Онтология постмодерна утверждает, что современный субъект воплощает собой собственную вероятностную множественность; он, как и окружающее его бытие, изменчив и многолик. Вот почему сейчас, с точки зрения философов *postmodernité*, бессмысленно да и невозможно адекватно описывать современную реальность классическими средствами и терминологией. Современный субъект, утверждает Бодрийяр, являет собой многослойное переплетение смысловых рядов, он лишен того стержнеобразующего центра, устойчивого «Я», к которому постоянно апеллировала традиционная онтология. Центр принятия решений у субъекта *postmodernité* находится часто вне досягаемости самого субъекта, можно даже

сказать, что этот центр, утратив устойчивость, перемещается по лабиринтам комбинаторики желаний, разыгрываемой по сценарию «системы объектов». Бодрийяр делает вывод, что в эпоху масс-медиа и тотальной информационной вовлеченности сам субъект утрачивает характер самостоятельности, выступая в качестве голограммы системы объектов: «Каждый осколок голограммы содержит в себе целостный универсум. Это также является характеристикой фрактального объекта... Но сегодня мы можем говорить и о фрактальном субъекте, который дифрактирует во множестве миниатюрных эго»<sup>1</sup>. Такое распыление субъекта нивелирует не только его само-тождественный центр, но и любую господствующую логику смыслополагания, вызывая ситуацию столь близкого сердцу постмодернистских мыслителей потенциального равноправия (то есть равно-вероятностного характера) смыслов. И поскольку таких смыслов во фрактальной реальности бесчисленное множество, то это означает, говоря словами Бодрийяра, вступление современного мышления в новую фазу: в бесконечностный бытийный универсум *postmodernité*.

Этому универсуму неизбежно должна соответствовать новая, трансформированная онтология, онтология *branchement*, «онтология ответвлений». Бытие обретает новое качество: бесконечности и равновероятности всех смысловых интерпретаций, понимаемых как серии ответвлений, как процесс, не имеющий ни начала, ни середины, ни конца. Ответвление, по Бодрийяру, означает «непрерывное испытание присутствия субъекта в его соотношении с объектами»<sup>2</sup>, непрерывное испытание гипотетическими смыслами, входящими в современное бытие на правах реальности. Но эта онтологическая реальность смысловых вероятностей и умножений вряд ли может быть описана в терминах декартовской, кантовской или гегелевской мысли. Она, скорее, имеет прямое отношение к современной форме онтологического нигилизма.

В отличие от предшествующих форм нигилизма — это нигилизм прозрачности, то есть отсутствия порядка глубинной реальности, чистой игры видимостей, и реализуется он отнюдь не в разрушении, но в симуляции. Шествие нигилизма в целом рас-

<sup>1</sup> Baudrillard J. *L'autre par lui-même*. P. 36.

<sup>2</sup> Ibid. P. 13.

кладывается Бодрийяром на три этапа, соответствующих в чем-то движению объектов: этап видимости, затем этап прозрачности и, наконец, этап исчезновения (*mode de disparition*):

1	«Эпоха романтизма»	Разрушение «порядка видимости»	Модус видимости	Реальность «самостоятельных» объектов
2	«Эпоха симуляции I»	Разрушение «порядка смысла»	Модус прозрачности	Реальность «объектов / знаков» («сетей»)
3	«Эпоха симуляции II»	Исчезновение смысловой определенности	Модус исчезновения	Гиперреальность

Последующая стадия отличается от предшествующей все большей радикальностью, и если две первые «эпохи» еще несли в себе разрушительное начало, пропитанное духом апокалипсиса, то последняя стадия нигилизма отнюдь не апокалипсична. Ибо в ней исчезает даже апокалипсис. «Конец апокалипсиса в наши дни — следствие господства *нейтрального*, нейтральных и безразличных форм. Я не стану останавливаться на вопросе, является ли эстетика нейтрального (*esthétique du neutre*) своего рода романтизмом. Я в это не верю. Все, что в ней остается, — очарование пустынных и безразличных форм, та операция системы, которая аннулирует нас... Ибо очарование есть нигилистическая страсть, свойственная модусу исчезновения»<sup>1</sup>. Очарование Нарцисса-цветка — плод нигилистической страсти, уничтожившей Нарцисса-человека. Это очарование *непреодолимо* влечет к себе современную науку, искусство, философию. Ибо даже сам анализ, особенно в философии последних десятилетий — от Витгенштейна и позднего Хайдеггера до Деррида, поддался очарованию «выскальзывания из смысла», этому соблазну духа постмодерна. «Даже сцена анализа стала неопределенной, случайной: теории сносятся этими волнами неопределенности и случайности (но на самом деле нигилизм *уже невозможен*, ибо он еще является *теорией*, хотя и безнадежной; но еще определенной воображением конца)»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Baudrillard J. Simulacres et simulation. P. 231.

<sup>2</sup> Ibid. P. 232.



И Бодрийяр продолжает нигилистическую тему, утверждая, что если быть нигилистом означает быть аналитиком системы до точки, откуда возвращение невозможно, то он нигилист, постулирующий наличие «порядка исчезновения». Но это — утопия, ибо нигилизм завершен. Бодрийяр признается, что мечтал бы быть нигилистом, если бы это было еще возможно или имело бы смысл, ведь нигилизм еще был теорией, соотносясь с порядком реальности, цели и смысла.

Но что же все-таки остается? Это — вопрос *остатка, le reste*, занимающий в последние годы многих философов. В первую очередь Бодрийяр обращает внимание на странность «остатка» — он не имеет оппозиционного термина. Что противостоит «остатку»?

Остаток, более того, не имеет имени; нестабильный и анонимный остаток уклоняется от любой дефиниции — позитивной или негативной. Действительно, что, к примеру, *не есть* «остаток»? Эта неопределимость остатка до удивления напоминает неопределимость порядка симуляции, и Бодрийяр заключает: «Невозможность определения того, что есть остаток, является иной характеристикой фазы симуляции и агонии всех различительных систем, фазы, где все становится остатком»<sup>1</sup>.

Впрочем, с точки зрения Бодрийяра, ситуация с остатком намного более оригинальна: сама подвижность его структур, неопределимость в терминах оппозиции свидетельствуют о том, что «больше не существует даже самого остатка»<sup>2</sup>, который аннулируется как таковой в постоянных мутациях феноменов и вовсе не потому, что в условиях «эстетики тотального исчезновения» не остается никакого остатка (в эстетике исчезновения фактически ничего не исчезает!), а в силу того простого факта, что остаток не имеет больше никакого смысла (опять-таки: в эпоху симулякров остатком может быть *что угодно*).

Но что остается, когда исчезает даже нигилизм? Что остается за пределами конца мышления, философии, эстетики? Остается... «меланхолия, это неотъемлемое качество порядка (mode) исчезновения смысла»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Baudrillard J. Simulacres et simulation. P. 209.

<sup>2</sup> Ibid. P. 212.

<sup>3</sup> Ibid. P. 234.

Меланхолия, излюбленный термин, *terme forte* Бодрийяра, в изобилии встречающийся на страницах его книг, принадлежит эпохе «торжества симулякров», «торжества симуляции», когда «жизнь вовсе не безнадежна, но лишь слегка меланхолична»<sup>1</sup>. И эта легкая меланхоличность не оптимистична, не пессимистична, но именно она в качестве стиля мирозерцания создает основную тональность мышления Бодрийяра, придавая ему своеобразное очарование, столь присущее стилю эстетики постмодернизма. Меланхолия Бодрийяра — меланхолия очарования, околдовывающего фатального. Это «фатальное» просматривается в стратегии объекта, стратегии «иронического» по своему существу (ибо ее нельзя назвать иначе как иронией по отношению к экстазу субъективизма последнего периода европейской истории). И поэтому «в термине “фатальное” нет ничего фаталистического или апокалиптического. Он просто включает в себя эту метаморфозу следствий (а вовсе не метафизику причин) в универсуме, лишенном как черт детерминистичности, так и черт ее отсутствия. Но в этом — более высокая необходимость, переносящая вещи к точке, откуда возвращение невозможно (*un point de non-retour*), к спирали, которая больше не является спиралью их производства, но есть спираль их исчезновения. Все это привязано к субъекту, к области его исчезновения, и это есть “фатальное”»<sup>2</sup>.

Подобная «фатальность» фактически выводит теорию Бодрийяра за пределы приемлемых в науке интеллектуальных территорий, которые априорно дефаталистичны. Логика самой теории ведет ее автора к парадоксальным выводам о невозможности существования *любой* теории в тотальной «детеоретичности» порядка симулякров. Бодрийяр не делает исключений, считая и собственную теорию теорией, лишенной следствий, гипотезой или фантомом. Он говорит об этом весьма охотно, опять-таки не без известной доли меланхоличности...

Нельзя не признать, что Бодрийяр по-своему весьма последователен и логичен, по крайней мере, в рамках интеллектуального пространства философии постмодерна, рискующей по-своему описывать новые формы, которые принимает нигилизм в современ-

<sup>1</sup> Baudrillard J. Cool memories. P. 166.

<sup>2</sup> Baudrillard J. L'autre par lui-même. P. 75–76.

ности. Размышления Бодрийяра о нигилизме, на наш взгляд, достаточно эффективно *показывают в действии* нигилистическую логику развертывания сложнейших теоретических построений, конструирующихся в интеллектуальном универсуме современной философии.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Нигилизм, как это прекрасно показано у Бодрийяра, в первую очередь разрушает пространство теории, и лишь достигая этой цели, он аннигилирует себя, ибо отсутствует то, что могло бы ему противостоять. Соответственно говорить о преодолении нигилизма означает вести речь о восстановлении теории и, прежде всего, онтологической теории, которая была бы не затронута нигилистическим влиянием и не являлась бы питательной средой для появления и пролиферации новых форм нигилизма. Каким же образом можно представить себе такую теорию?

Еще Хайдеггер в работе «Наука и осмысление» обратил внимание на то, что латинское *contemplatio* как перевод греческой «теории» создало новое смысловое поле, в котором, с точки зрения Хайдеггера, исчезло все существенное, что таилось в греческом слове, поскольку *contemplatio* этимологически восходит к *contemplari*, означаящему, в отличие от «теории», нечто выделенное в определенный участок и в нем огороженное оградой.

Здесь, на наш взгляд, трудно согласиться с Хайдеггером, ведь в современном понимании теории, как мы видим, исчезает в нигилистической равнозначности и неопределенности даже то существенное, что содержалось в *contemplatio*. А поскольку римское мышление было все же гораздо ближе греческому, чем наше (по крайней мере, оно-то уж не было затронуто новоевропейским нигилизмом, и анаagogическая трактовка Сенекой греческого *τὸ βν* это ясно показывает), то самое для нас существенное в своем переводе «теории» как *contemplatio* римляне как раз и сохранили.

Этим существенным является именно огороженность теории как *contemplatio* от безудержных инфинитизаций значения и смысла, от вступления дискурса, претендующего на название философского, в парадигму ничем не ограниченных субъективных спекуляций, характерных для уже нигилистического современного мышления.

Образ нигилизма в концептуальном анализе Жана Бодрийяра, органично входя в мир грез постмодернистского сознания, раскры-

ваясь в экстатическом самоотрицании, когда уже становится невозможным быть даже нигилистом, является не просто следствием крайностей стиля бодрийяровской мысли, но своеобразным итогом той трансформации онтологического жанра, у истоков которой стоял Мартин Хайдеггер.

Однако бодрийяровские «поминки по нигилизму» вовсе не упраздняют нигилизм как онтологический феномен, они лишь с новой силой ставят вопрос о переходе или мутации нигилизма в его новые формы, уже адаптированные к современным реалиям и адаптирующие их к себе.

Вряд ли это может быть иначе, поскольку, говоря словами того же Хайдеггера, сущностная полнота феномена нигилизма как раз и осуществляется посредством непрерывной смены его исторических масок и форм. В «Европейском нигилизме» Хайдеггер в связи с этим говорит следующее: «Когда и как, и насколько, будучи познана или не познана, господствует *какая-то* из этих форм нигилизма или же все они одновременно господствуют, создавая сплошь многозначное историческое состояние эпохи, — это вопросы, которые дают себя поставить всякий раз лишь из определенной ситуации поведения и осмысления... Указания на ветвящиеся виды нигилизма нам достаточно, чтобы обозначить подвижность его существа и его исторического характера, чтобы одновременно заново заострить, что под нигилизмом нельзя иметь в виду просто некое современное явление или, тем более, нечто «злободневное» в эпоху Ницше. Имя «нигилизм» указывает на историческое движение, приходящее задолго до нас и размахнувшееся далеко за пределы нашего времени»<sup>1</sup>.

И все-таки, несмотря на кажущееся всеисилие нигилизма, его онтологическая ситуация в чем-то двойственна, и, на наш взгляд, она сводится не просто к выбору между пассивным и активным нигилизмом, как у Ницше, или между безбытийным сущим и не-сущим бытием, как у Хайдеггера, ибо эти дистинкции все еще остаются внутри самого пространства нигилизма, но к выбору между нигилизмом и его преодолением.

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Ницше и пустота / Сост. О.В. Селин. М., 2006. С. 141.

Нигилизм в онтологии не хочет знать ни того, что на самом деле представляет собою сущее, ни того, как оно устроено, поскольку, с нигилистической точки зрения любые интерпретации сущего равновероятны, а вернее, равно ничтожны перед уже заранее совершенным нигилизмом двойным отрицанием этого сущего. Во-первых, в сущем нигилистическое мышление отрицает его порядок и анагогически-иерархическое устройство, позволяющее мысли через все более углубляющееся философское созерцание приходиться к постижению истины сущего. Во-вторых, в сущем отрицается наличие единого, общего для всех смысла и разумного целеполагающего бытийствования.

Подобное отрицание как раз, в полном соответствии с мыслью Ницше, трактовавшего нигилизм как «переворачивание платонизма», по сути, разрушает пространство традиционной онтологии в том виде, как оно понималось в платонизме и аристотелизме еще до их нигилистического перетолкования в эпоху Нового времени.

Преодоление такого нигилизма посредством восстановления онтологической теории в своих правах является, как нам кажется, главной задачей для современного мышления, всерьез озабоченного проблемой бытийной истины сущего.

Первый значительный шаг в этом направлении был совершен Мартином Хайдеггером, поставившим под сомнение новоевропейскую герменевтику онтологического наследия античности с ее переводом терминов и понятий греческой философии на язык уже другого, сущностно нигилистического мышления. Жак Деррида, по-своему продолжая эту традицию хайдеггеровского философствования, распознал терминологию как поле онтологического анализа, показав в своих многочисленных текстах, что терминологичность мышления означает вовлеченность в традицию, что сегодня невозможен философский дискурс, который бы игнорировал философское наследие прошлых веков. Деконструкция неустанно демонстрировала, что современная философия не начинает что-либо заново, она всегда продолжает и продолжается, находясь в погруженном в собственную традицию герменевтическом измерении. Что эпоха, когда философия ориентировалась на другие науки или пыталась стать «столь же научной, как и ...», безвозвратно

прошла и онтология в своей герменевтической или терминологической форме может быть абсолютно самодостаточной.

Наконец, решающим, на наш взгляд, вкладом в преодоление онтологического нигилизма явились работы Алексея Федоровича Лосева, в которых был намечен путь к осознанию современным мышлением того, как может быть построена не затронутая нигилизмом онтологическая теория.

Все эти трансформации онтологического жанра, преодолевающие в себе нигилизм и прорывающиеся к новым горизонтам смысла, отражают общую интенцию современного философского мышления: философия должна перестать быть игнорирующей традицию нигилистической игрой в слова, игрой, которая обречена продолжаться до тех пор, пока не будет парадигмально очерчено новое (или любое прежнее системообразующее), строго терминологическое пространство онтологической теории, которое позволит определениям философии обрести тот аподиктический смысл, которого им сегодня не хватает.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

*Автономова Н.С.* Проблема человека у позднего Фуко // Современный человек: цели, ценности, идеалы. М.: ИНИОН, Вып. I. 1988. С. 35–72.

*Автономова Н.С.* Рассудок. Разум. Рациональность. М.: Наука, 1980. 278 с.

*Автономова Н.С.* Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М.: Наука, 1977. 271 с.

*Аристотель.* Метафизика // Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 63–369.

*Бадью А.* Делез. Шум бытия. М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры»; Логос-Альтера, 2004. 184 с.

*Бадью А.* Манифест философии. СПб.: Machina, 2003. 184 с.

*Барт Р.* Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1989. 616 с.

*Барт Р.* Нулевая степень письма // Семиотика. М.: Радуга, 1983. С. 306–349.

*Бибихин В.В.* Узнай себя. СПб.: Наука, 1988. 577 с.

*Бодрийяр Ж.* Злой демон образов // Искусство кино. 1992. № 10. С. 64–70.

*Бодрийяр Ж.* О совращении // Ad Marginem'93: Ежегодник. М.: Ad Marginem, 1994. С. 324–353.

*Бодрийяр Ж.* К критике политической экономии знака. М.: Библион-Русская книга, 2003. 272 с.

*Бодрийяр Ж.* Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Республика; Культурная революция, 2006. 269 с.

*Бодрийяр Ж.* Пароли. От фрагмента к фрагменту. Екатеринбург: У-Фактория, 2006. 200 с.

*Бозций.* «Утешение философией» и другие трактаты. М.: Наука, 1990. 416 с.



*Быкова М.Ф.* Гадамер о Хайдеггере: вклад в мировую историю духа // Логос. Философско-литературный журнал. 1991. № 2. С. 53–55.

«Бытие и время» Мартина Хайдеггера в философии XX века: Материалы обсуждения (Выступили: А.В. Ахутин, В.И. Молчанов, Т.В. Васильева) // Вопросы философии. 1998. № 1. С. 110–121.

*Визгин В.П.* Онтологические предпосылки «генеалогической» истории Мишеля Фуко // Вопросы философии. 1998. № 1. С. 170–176.

*Вильке Й.* Вокруг постмодернизма: иллюзии и реальность // РЖ ИНИОН. Общественные науки за рубежом. Философия и социология. 1989. № 3. С. 9–11.

*Гадамер Х.-Г.* Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. 367 с.

*Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.

*Гадамер Х.-Г.* Хайдеггер и греки // Логос. Философско-литературный журнал. 1991. № 2. С. 56–68.

*Гадамер Х.-Г.* Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. Минск: Протилеи, 2005. 240 с.

*Гараджа А.В.* Вавилонское столпотворение // Ad Marginem'93: Ежегодник. М.: Ad marginem, 1994. С. 384–393.

*Гараджа А.В.* Критика метафизики в неоструктурализме (по работам Ж. Дерриды 80-х годов). М.: ИНИОН, 1989. 50 с.

*Гараджа А.В., Норрис К.* «Деррида» // РЖ ИНИОН. Общественные науки за рубежом. Философия и социология. 1989. № 6. С. 9–16.

*Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Книга вторая. СПб.: Наука, 1994. 432 с.

*Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М.: Мысль, 1974. 452 с.

*Глюксман А.* Достоевский на Манхэттене. Екатеринбург: У-Фактория, 2006. 224 с.

*Грякалов А.А.* Структурализм в эстетике (критический анализ). Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1989. 256 с.

*Гулыга А.В.* Гегель. М.: Соратник, 1994. 256 с.

*Гурко Е.* Деконструкция: тексты и интерпретация. Деррида Ж. «Оставь это имя (Постскрипtum)», «Как избежать разговора: денегации». Минск: Экономпресс, 2001. 320 с.

Гуссерль Э. Амстердамские доклады. Феноменологическая психология // Логос. Философско-литературный журнал. 1992. № 3. С. 62–80.

Гуссерль Э. Парижские доклады // Логос. Философско-литературный журнал. 1991. № 2. С. 6–30.

Гуссерль Э. Феноменология // Логос. Философско-литературный журнал. 1991. № 1. С. 12–21.

Декарт Р. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. 654 с.

Декарт Р. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1994. Т. 2. 633 с.

Делез Ж. Логика смысла. М.: Академия, 1995. 302 с.

Делез Ж. Ницше. СПб.: Аксиома; Кольна, 1997. 186 с.

Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейа, 1998. 288 с.

Деррида Ж. Два слова для Джойса // Ad Marginem'93: Ежегодник. М.: Ad Marginem, 1994. С. 354–383.

Деррида Ж. Письмо японскому другу // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 53–57.

Деррида Ж. Позиции. Киев: Д.Л., 1996. 192 с.

Деррида Ж. Эссе об имени. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейа, 1998. 192 с.

Деррида Ж. Вокруг вавилонских башен. СПб.: Академический проект, 2002. 111 с.

Деррида Ж. Голос и феномен. СПб.: Алетейа, 1999. 208 с.

Деррида Ж. Золы угасший прах. СПб.: Академический проект, 2002. 121 с.

Деррида Ж. Ухобиографии: Учение Ницше и политика имени собственного. СПб.: Академический проект, 2002. 106 с.

Деррида Ж. Шибболет. СПб.: Академический проект, 2002. 166 с.

Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. М.: РИК «Культура», 1993. 208 с.

Зотов А.Ф. «Ранний» Гуссерль и формирование феноменологического движения в европейской философии // Логос. Философско-литературный журнал. 1991. № 2. С. 41–52.

Иванова Н.Н. Бытие как история: онтологическое открытие. // Метафизические исследования. СПб.: СПГУ, 1997. Вып. 2. С. 35–46.

- Ильин И.П.* Английский постструктурализм и традиция социального историзма // Диапазон. 1992. № 2. С. 32–38.
- Ильин И.П.* Восточный интуитивизм и западный иррационализм: «Поэтическое мышление» как доминантная модель «постмодернистского сознания» // Восток-Запад: Литературные взаимосвязи в зарубежных исследованиях. М., 1989. С. 170–190.
- Ильин И.П.* Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. М.: Интрада, 1998. 256 с.
- Ильин И.П.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: Интрада, 1996. 256 с.
- Ильин И.П.* Теория знака Ж. Дерриды и ее воздействие на современную критику США и Западной Европы // Семиотика. Коммуникация. Стиль. М., 1983. С. 108–125.
- Интервью М. Хайдеггера в журнале «Экспресс» // Логос. Философско-литературный журнал. 1991. № 1. С. 47–58.
- Исторические типы рациональности: В 2 т. М.: ИФРАН, 1995. Т. 1. 350 с.
- Исторические типы рациональности: В 2 т. М.: ИФРАН, 1995. Т. 2. 320 с.
- Кампиц П.* Хайдеггер и Витгенштейн: критика метафизики — критика техники — этика // Вопросы философии. 1998. № 5. С. 49–55.
- Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 592 с.
- Качалов П.В.* Лакан: заблуждение тех, кто не считает себя обманутыми. // Логос. Философско-литературный журнал. 1992. № 3. С. 177–183.
- Философия М. Хайдеггера: «круглый стол» (участники: В. Бибихин, В. Подорога, В. Молчанов, В. Малахов и др.) // Логос. Философско-литературный журнал. 1991. № 2. С. 69–108.
- Кутырцев В.А.* Пост-пред-гипер-контр-модернизм: концы и начала // Вопросы философии. 1998. № 5. С. 135–143.
- Кьера Э.* Они писали на глине. М.: Наука, 1984. 136 с.
- Лакан Ж.* «Стадия зеркала» и другие тексты. Париж: EOLIA, 1992. 61 с.
- Лакан Ж.* Функция и поле речи и языка. М.: Гнозис, 1995. 192 с.
- Лейбниц Г.В.* Сочинения: В 4 т. М.; Мысль, 1992. Т. 1. 636 с.
- Лейбниц Г.В.* Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1992. Т. 4. 554 с.

*Лиотар Ж.-Ф.* Ответ на вопрос: что такое постмодерн // Ad Marginem'93: Ежегодник. М.: Ad Marginem, 1994. С. 303–323.

Логос. Ленинградские международные чтения по философии культуры. Кн. 1: Разум, Духовность, Традиции. Л.: ЛГУ, 1991. 254 с.

*Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1990. 368 с.

*Мамардашвили М.К.* Современная европейская философия (XX век) // Логос. Философско-литературный журнал. 1991. № 2. С. 109–130.

*Мишель Д.В.* Мишель Фуко в стратегиях субъективации: от «Истории безумия» до «Заботы о себе». Саратов: Изд-во Поволжского филиала Рос. учеб. центра, 1999. 140 с.

*Нанси Ж.-Л.* Сегодня // Ad Marginem'93: Ежегодник. М.: Ad Marginem, 1994. С. 148–164.

*Нарский И.С.* Кант. М.: Мысль, 1976. 207 с.

*Нарский И.С.* Лейбниц. М.: Мысль, 1972. 239 с.

*Ницше Ф.* Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М.: REFL-book, 1994. 352 с.

*Ницше Ф.* Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. 829 с.; Т. 2. 829 с.

*Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная Революция, 2005. 880 с.

Параллели (Россия — Восток — Запад). Альманах философской компартивистики. М., 1991. Вып. 2. 183 с.

*Перов Ю.В.* Проблематичность метафизических оснований философии истории // Метафизические исследования. СПб.: СПГУ, 1997. Вып. 2. С. 186–214.

*Платон.* Федр // Платон. Сочинения: В 3 т. М.: Мысль, 1970. Т. 2. С. 157–222.

*Подорога В.А.* «Фундаментальная антропология» М. Хайдеггера // Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986. С. 34–49.

*Рассел Б.* История западной философии: В 3 кн. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. 815 с.

*Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1: Античность. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1994. 336 с.

*Рикер П.* Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М.: Искусство, 1996. 270 с.

*Сенека Л.А.* Нравственные письма к Луцилию. Кемерово: Кемеровское кн. изд-во, 1986. 270 с.

*Серль Дж.* Перевернутое слово // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 58–69.

*Соколов Б.Г.* Маргинальный дискурс Деррида. СПб.: СПГУ, 1996. 121 с.

*Соколов Б.Г.* Современная размерность истории: исторический топос со-бытия // Метафизические исследования. СПб.: СПГУ, 1997. Вып. 2. С. 71–91.

Судьба нигилизма: Эрнст Юнгер. Мартин Хайдеггер. Дитмар Кампер. Гюнтер Фигаль. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. 222 с.

Философия Мартина Хайдеггера и современность. М.: Наука, 1991. 253 с.

*Фрейд З.* «Я» и «Оно». Труды разных лет. Кн. 1. Тбилиси: Мерани, 1991. 400 с.

*Фрейд З.* «Я» и «Оно». Труды разных лет. Кн. 2. Тбилиси: Мерани, 1991. 432 с.

*Фрейд З.* Толкование сновидений. СПб.: Алетейя, 1997. 672 с.

*Фуко М.* Археология знания. Киев: Ника-центр, 1996. 208 с.

*Фуко М.* Герменевтика субъекта: Курс лекций в Колледж де Франс, 1982 г. Выдержки // Социо-логос. М.: Прогресс, 1991. Вып. 1. С. 284–311.

*Фуко М.* Жизнь: опыт и наука // Вопросы философии. 1993. № 5. С. 43–53.

*Фуко М.* Расстояние, сторона, исток // Эстетический логос. М.: ИФАН, 1990. С. 102–112.

*Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977. 488 с.

*Хабермас Ю.* Модерн-независимый проект // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 40–52.

*Хайдеггер М.* Богиня «Истина». Параменид I, 22–23 // Метафизические исследования. СПб.: СПГУ, 1997. Вып. 2. С. 215–222.

*Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.

*Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 447 с.

*Хайдеггер М.* Гельдерлин и сущность поэзии // Логос. Философско-литературный журнал. 1991. № 1. С. 37–46.

*Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 448 с.

*Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. 464 с.

*Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества. М.: Высшая школа, 1991. 192 с.

*Хайдеггер М.* Цолликонеровские семинары [О Daseinanalytik'e] // Логос. Философско-литературный журнал. 1992. № 3. С. 82–97.

*Хайдеггер М.* Ницше и пустота. М.: Алгоритм; Эксмо, 2006. 304 с.

*Хайдеггер М.* Ницше. Т. 1. СПб.: Владимир Даль, 2006. 608 с.

*Хайдеггер М.* Разъяснения к поэзии Гельдерлина. СПб.: Академический проект, 2003. 320 с.

*Хан-Магомедова Г.* Новые геометрии // Искусство. 1989. № 4. С. 50–54.

*Херрманн Ф.-В. фон.* Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Минск: Пропилеи, 2000. 192 с.

*Хлестанов З.Р.* Трансцендентальная феноменология и проблема истории // Логос. Философско-литературный журнал. 1991. № 1. С. 67–75.

*Хэйдейк А.* Нарративная онтология Кафки // РЖ ИНИОН. Общественные науки за рубежом. Философия и социология. 1989. № 1. С. 13–15.

*Хюни Г.* Историчность мира как предел анализа временности в «Бытии и времени» М. Хайдеггера // Вопросы философии. 1998. № 1. С. 122–125.

*Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. М.: Канон, 1996. 336 с.

*Черняков А.Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 460 с.

*Гуссерль Э.* Начало геометрии. Введение Жака Деррида. М.: Ad Marginem, 1996. 272 с.

Эко У. Заметки на полях «Имени розь» // Иностранная литература. 1988. № 10. С. 193–230.

After philosophy: End of transformation? London, 1987. 488 p.

Allen R. The Culture of Simulacrum // Screen. 1987. Vol. 28, № 2.

Atkins G.D. The sign as a structure of difference: Derridean deconstruction and some of its implications // Semiotic themes (Lawrence). 1981. P. 133–147.

Atterton P. Levinas and the language of peace: A response to Derrida // Philosophy today (Celina). 1992. Vol. 36, № 1. P. 59–70.

Barthes R. Changer l'objet lui-même // Esprit. 1971. № 4. P. 613–616.

Barthes R. To wright: An intransitive verb? // The structuralists. Garden City, 1972. P. 115–167.

Baudrillard J. Amérique. P.: Grasset, 1986. 249 p.

Baudrillard J. Cool memories. P.: Galilée, 1987. 290 p.

Baudrillard J. De la séduction. P.: Dënoël, 1990 (1979). 250 p.

Baudrillard J. L'autre par lui-même. Habilitation. P.: Galilée, 1987. 90 p.

Baudrillard J. L'Échange symbolique et la Mort. P.: Gallimard, 1976. 347 p.

Baudrillard J. La société de consommation. P.: Dënoël, 1991 (1970). 318 p.

Baudrillard J. Le miroir de la production. P.: Gasterman, 1973.

Baudrillard J. Le système des objets. P.: Tel-Gallimard, 1982 (1968). 288 p.

Baudrillard J. Les stratégies fatales. P.: Bernard Grasset, 1983. 273 p.

Baudrillard J. Pour une critique de l'économie politique du signe. P.: Tel-Gallimard, 1990. 268 p.

Baudrillard J. Simulacres et simulation. P.: Galilée, 1981. 236 p.

Baudrillard J. The Ecstasy of Communication // Anti-Aesthetics: Essays on Postmodern Culture. Post Townsend; WA: Bay, 1983. P. 126–134.

Belsey C. Critical practice. L.; N.Y., 1980. Vol. VIII. 168 p.

Benvenuto B., Kennedy R. The works of Jacques Lacan: An introduction. L., 1986. 237 p.

Bernet R. On Derrida's «introduction» to Husserl's origin of geometry // Derrida and deconstruction. N.Y.; L., 1989. P. 139–153.

- Bertens H., Fokkema D.* Forword // Approaching postmodernism. Amsterdam, 1986. P. 7–10.
- Bloom H.* The anxiety of influence: A Theory of poetry. N.Y., 1973. 157 p.
- Bloom H.* The map of misreading. N.Y., 1975. 206 p.
- Bowie M.* Freud, Proust and Lacan. Theory as fiction. Cambridge, 1987. 225 p.
- Brenkman J.* Deconstruction and the social text // Social text. Michigan, 1979. Vol. 2, № 1. P. 27–51.
- Butler Ch.* Interpretation, deconstruction and ideology. Oxford, 1986. Vol. X. 159 p.
- Callinicos A.* Against Postmodernism. N.Y.: St. Martin Press, 1990.
- Campbell D.* The deterritorialization of responsibility: Levinas, Derrida, and ethics after the end of philosophy // Alternatives. Delhi; N.Y., 1994. Vol. 19, № 4. P. 455–484.
- Caputa J.P.* Radical hermeneutics: Repetition, deconstruction and the hermeneutical project. Bloomington, 1987. Vol. IX. 319 p.
- Chaffin D.* Hegel, Derrida and the sign // Derrida and deconstruction. N.Y.; L., 1989. P. 77–91.
- Chaffin D.* Hegelian dialectic and the limits of representation // Postmodernism and continental philosophy. N.Y., 1988. P. 85–95.
- Clark T.* [Recensio] // Afterwords. Tampere, 1992. P. 125–133.
- Clowell S.G.* Husserl, Derrida and phenomenology of expression // Philosophy today. Celina, 1996. Vol. 40, № 1. P. 61–70.
- Culler J.* On deconstruction: Theory and criticism after structuralism. L., 1983. 307 p.
- Culler J.* Structuralists poetics: Structuralism, linguistics and the study of literature. Ithaca, 1975. Vol. XIX. 301 p.
- Cumming R.D.* Phenomenology and deconstruction. Chicago: Univ. of Chicago Press; L., 1992. Vol. 2: Method and imagination. Vol. IX. 393 p.
- Cutrofello A.* A critic of Derrida's Hegel deconstruction: speech, phonetic writing, and hieroglyphic script in logic, law, and art // Clío. Fort Wayne, 1991. Vol. 20, № 2. P. 123–137.
- Dallenbach L.* Le recit speculaire: Essai sur la mise en abyme. P., 1977. 247 p.



*Davis D.* Artculture: Essays on the post-modern. N.Y., 1977. Vol. XII. 176 p.

*De Man P.* Allegories of reading: Figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust. New Haven, 1979. Vol. XI. 305 p.

*De Man P.* Blindness and insight: Essays in the rhetoric of contemporary criticism. N.Y., 1971. Vol. XIII. 189 p.

*De Man P.* Critical writings, 1953-1978. Minneapolis, 1987. Vol. LXXIV. 246 p.

*De Man P.* The resistance to theory. Minneapolis, 1986. Vol. XVIII. 137 p.

Deconstruction and criticism. N.Y., 1979. Vol. IX. 256 p.

Deconstruction in context: Literature and philosophy. Chicago; L., 1986. 446 p.

*Deleuze G., Guattari F.* Rhizome. Introduction. P.: Minuit, 1976. 74 p.

Derrida and deconstruction. N.Y.; L.; Routledge, 1989. Vol. VII. 258 p.

*Derrida J.* Afterw.rds or, at least, less than a letter about a letter less // Afterwords. Tampere, 1992. P. 197–203.

*Derrida J.* Archive fever: a Freudian impression // Diacritics. Summer. 1995. P. 9–63.

*Derrida J.* D'un ton apocalyptic adopte naguere en philosophie. P.: Galilée, 1983. 98 p.

*Derrida J.* De l'esprit: Heidegger et la question. P.: Galilée, 1987. 289 p.

*Derrida J.* De la grammatologic. P.: Minuit, 1967. 445 p.

*Derrida J.* Feu la cendre. P., 1987. 64p.

*Derrida J.* Glas. P.: Galilée, 1974. 291p.

*Derrida J.* Interpretation at war (Kant, le Juft, L'Allemand) // Phenomenologie et politique. Bruxelles: Ousia, 1989. P. 209–292.

*Derrida J.* Ja ou le faux bond // Digraphe. P., 1977, № 11. P. 84–121.

*Derrida J.* L'écriture et la difference. P.: Galilée, 1979. 436 p.

*Derrida J.* L'oreille de l'autre. Montreal: VLB, 1982. 214 p.

*Derrida J.* La carte postale: de Socrate a Freud et au-dela. P.: Flammarion, 1980. 551 p.

*Derrida J.* La dissemination. P.: Ed. du Seuil, 1972. 406 p.

*Derrida J.* La voix et le phenomene: Introduction au probleme du signe dans le phenomenologie du Husserl. P.: P.U.F., 1967. 119 p.

- Derrida J.* Le parergon // Digraphe. P., 1974. № 3. P. 21–57.
- Derrida J.* Le probleme de la genese dans la philosophie de Husserl. P.: P.U.F., 1990. 292 p.
- Derrida J.* Les morts de Roland Barthes // Poetique. P., 1981. № 47. P. 269–292.
- Derrida J.* Limited, Inc. abs // Glyph. Baltimore, 1997. № 2. P. 162–254.
- Derrida J.* Marges-de la philosophie. P.: Minuit, 1972. 396 p.
- Derrida J.* Memoires for Paul de Man. N.Y.: Columbia Univ. Press, 1986. 153 p.
- Derrida J.* Parages. P.: Galilée, 1986. 286 p.
- Derrida J.* Psyche: Invention de l'autre. P.: Galilée, 1987. 651 p.
- Derrida J.* Schiboleth: Pour Paul Celan. P.: Galilée, 1986. 125 p.
- Derrida J.* Signature, Event, Context // Glyph. Baltimore. 1977. № 1. P. 172–197.
- Derrida J.* Signeponge = Signsponge. N.Y.: Columbia Univ. Press., 1984. 160 p.
- Derrida J.* Speech and phenomena and other essays on Husserl's theory of signs. Evanston, 1973. Vol. XIII. 166 p.
- Derrida J.* Spurs/Eperons. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1979. 165 p.
- Derrida J.* Structure, sign and play in the discours of human sciences // The structuralist controversy. Baltimore, 1972. P. 256–271.
- Derrida J.* The Gift of Death (Religion and Postmodernism). Chicago-London: Univ. of Chicago Press, 1995. 115 p.
- Derrida J.* The supplement of copula: Philosophy before linguistics // Textual strategies: Perspectives in post-structuralist criticism. L., 1980. P. 82–120.
- Derrida J.* Ulysse gramophone: 2 mots pour Joyce. P.: Galilée, 1987. 142 p.
- Derrida J.* Glas. P.: Galilée, 1974.
- Derrida J.* La carte postale de Socrate à Freud et au-delà. P.: Flammarion, 1980.
- Derrida J.* Signéponge / signsponge. N.Y.: Columb. Univ. Press, 1984.
- Dialogue and deconstruction: The Gadamer — Derrida encounter. Albany: State Univ. of New York Press, 1989. Vol. X. 352 p.

- Displacement: Derrida and after. Bloomington, 1983. 198 p.
- Dow K. Ex-posing identity: Derrida and Nancy on the (im)possibility // Philosophy and social criticism. Chestnut Hill (Ma), 1993. Vol.19, № 3/4. P. 261–271.
- Dreifus H.L., Rabinow P. Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics. Brighton, 1982. Vol. XXIII. 241 p.
- Easthope A. British post-structuralism since 1968. L.; N.Y., 1988. Vol. XIV. 255 p.
- Ellis J. Post-structuralism and Language: Non-sense // Communication monographs. 1991. № 58. P. 213–223.
- Felperin H. Beyond deconstruction: The uses and abuses of literary theory. Oxford, 1985. 226 p.
- Finas L. et al. Ecarts: Quatre essais a propos de Jacques Derrida. P., 1973. 324 p.
- Fokkema D.W. The semantic and syntactic organisation of postmodernist texts // Approaching postmodernism. Amsterdam; Philadelphia, 1986. P. 81–98.
- Fryer D.R. Of spirit: Heidegger and Derrida on metaphysics, ethics and national socialism // Inquire. Oslo, 1996. Vol. 39, № 1. P. 21–44.
- Gallop J. A tale of two Jacques // Discourse. Berkeley, 1992. № 14. P. 152–158.
- Gasche R. Invention of difference: On Jacques Derrida. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1994. Vol. VIII. 286 p.
- Gasche R. The tain of the mirror: Derrida and the philosophy of reflexion. Cambridge; L., 1985. Vol. X. 348 p.
- Hartman G. Saving the text: Literature, Derrida, Philosophy. Baltimore; L., 1981. Vol. XXVII. 184 p.
- Harvey I. Derrida and the economy of difference. Indianapolis, 1986. 285 p.
- Harvey I. Derrida, Kant and the performance parergonality // Derrida and deconstruction. N.Y.; L., 1989. P. 59–76.
- Jencks Ch. What is postmodernism? L., 1986. 123 p.
- Keller D. Jean Baudrillard: From marxism to postmodernism and beyond. Stanford, 1989. 246 p.
- Kofman S. Lecture de Derrida. P.: Galilée, 1984. 190 p.
- Lacan J. Ecrits. P., 1966. 924 p.
- Lacan J. Ecrits: A selection. L., 1977. 338 p.

- Lacan J.* The four fundamental concept of psycho-analysis. L., 1977. Vol. XI. 290 p.
- Laruelle F.* En tant qu'un. La «non-philosophy» expliquée aux philosophes. P.: Aubier, 1991. 256 p.
- Laruelle F.* Les philosophies de la différence. P.: Galilée, 1986. 259 p.
- Leitch V.* Deconstruction criticism: An advanced introduction. L., 1983. 290 p.
- Lemaire A.* Jacques Lacan. L., 1977. Vol. XXIX. 266 p.
- Les fins de l'homme: A partir du travail de Jacques Derrida. P., 1981. 698 p.
- Liotard J.-F.* L'inhumain. Causeries sur le temps. P.: Galilée, 1988. 219 p.
- Mayer A.* Avant-propos // Baudrillard J. La société de consommation. P.: DENOËL, 1991. 318 p.
- Norris Ch.* Deconstruction and the interest of theory. L., 1988. 244 p.
- Norris Ch.* Derrida. Cambridge (Mass.), 1987. 271 p.
- Rapaport H.* Heidegger and Derrida: Reflections on time and language. Lincoln; London: Univ. of Nebraska Press, 1989. 293 p.
- Roule N.* Expositioning // Afterwords. Tampere, 1992. P. 19–42.
- Ryan M.* Marxism and deconstruction: A critical articulation. Baltimore, 1982. Vol. XIX. 232 p.
- Sallis J.* Delimitation: Phenomenology and the end of metaphysics. Bloomington; Indianapolis, 1986. 210 p.
- Textual strategies: Perspectives in post-structuralist criticism. L., 1980. 475 p.
- Universal Abandon? The Politics of Postmodernism. Minneapolis, 1988. 300 p.
- Young R.* Write mythologies // Afterwords. Tampere, 1992. P. 160–195.

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

**КОСЫХИН Виталий Георгиевич**

**ОНТОЛОГИЯ И НИГИЛИЗМ:  
ОТ ХАЙДЕГГЕРА К ПОСТМОДЕРНУ**

Редактор *Л.А. Соколова*

Корректор *Н.С. Добротворская*

Компьютерная верстка, обложка *А.В. Коваля*

Тем. план 2007 г., № 22

Подписано к печати 25.01.2008 г. Формат 60×84 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная.  
Гарнитура «Century Schoolbook». Печать офсетная. Усл. печ. л. 12,25.  
Уч.-изд. л. 9,8. Тираж 300 (1-й завод – 100) экз. Заказ № 47.

Издательство

ГОУ ВПО «Саратовская государственная академия права».  
410056, Саратов, ул. Чернышевского, 135.

Отпечатано в типографии издательства  
ГОУ ВПО «Саратовская государственная академия права».  
410056, Саратов, ул. Вольская, 1.