

УДК 111.1+101.2+929

**ПРЕОДОЛЕНИЕ МЕТАФИЗИКИ И СУДЬБА БЫТИЯ  
В ФИЛОСОФИИ М. ХАЙДЕГГЕРА***С.М. Малкина***Аннотация**

Статья посвящена онтологическим аспектам дискурса Хайдеггера о преодолении метафизики. Рассматривается отношение Хайдеггера к метафизике, выявляются связи между необходимостью преодоления метафизики и судьбой человека у Хайдеггера, а также дается оценка позиции философа по данной проблеме. На основании осуществленного анализа сделано заключение, что поставленный Хайдеггером вопрос о судьбе, являясь необходимым для постановки вопроса о бытии, сам содержит в себе элементы метафизики.

**Ключевые слова:** метафизика, природа человека, animal rationale, бытие, судьба, Хайдеггер, Франкфуртская школа, Деррида.

В онтологической экспозиции истории западноевропейской метафизики, предложенной Мартином Хайдеггером, существенное место занимают размышления о природе философии, характере философствования и судьбе мышления. Эти две проблемы – бытия и философского мышления – не просто соседствуют, но образуют тесную взаимосвязь: «Истина о сущем в целом издавна носит название <метафизики>. Всякая эпоха, всякое человеческое множество опираются на ту или иную метафизику и через нее встают в определенное отношение к совокупности сущего и тем самым также и к самим себе» [1, с. 64]. Особенность хайдеггеровской постановки вопроса как раз и состоит в том, что проблему завершения философии он рассматривает исходя не только из внутренней логики ее самой, но также из исторического развертывания бытия. Трансформация бытия и кризис в философии – это две стороны одного историко-онтологического движения, которое Хайдеггер соотносит с понятием метафизики. Поэтому Хайдеггер и указывает, что вопрос «что такое метафизика» оказывается нужнейшим для мысли в ситуации бытийной забытости (см. [2, с. 30]), ведь осмысление оснований метафизики для него одновременно означает и осмысление вопроса о бытии.

Метафизичность, как постоянно напоминает в своих произведениях Хайдеггер, связана с отождествлением бытия и сущего, что закладывает основу для забвения бытия<sup>1</sup>. Таким образом, необходимость введения онтологического различия бытия и сущего приводит к необходимости преодоления метафизики,

<sup>1</sup> «Метафизика как метафизика и есть подлинный нигилизм», этапы которого и представляют собой этапы сокрытия бытия, забвения его в сущем [3, с. 301].

деструкции истории онтологии. Причем проблема состоит именно в удержании двойственности. Отсюда поздний Хайдеггер говорит о тождестве и различии, отдавая приоритет последнему. Ведь само тождество начинает рассматриваться Хайдеггером уже «не традиционно как статическое абстрактное равенство, но как *со-принадлежность*, которая имеет смысл только исходя из того, что *различается*. Для Хайдеггера «различаться» буквально означает раз-граничиваться, вы-держиваться, осуществлять, удерживать, поддерживать то, что находится в отношении со-принадлежности» [4, р. IX].

Хайдеггер отмечает, что само это различие бытия и сущего необходимо понимать неметафизически, и это принципиальный момент проекта преодоления метафизики. «“Различение” уместнее назвать именем “разница”, в котором отмечено, что сущее и бытие неким образом разнесены, разделены и вместе с тем соотнесены друг с другом, а именно сами по себе, а не на основании какого-то “различения”. Различение как “разница” означает, что между бытием и сущим существует *разнесенность*» [3, с. 152]<sup>1</sup>. Как видно, термин *разнесенность* (*Austrag*), употребляемый здесь Хайдеггером, выходит за пределы оппозиции *тождество – различие*, указывая на принципиальную двойственность данного отношения: *Austrag* в переводе с немецкого – это и разнесение, и сделка, и соревнование.

Хайдеггер исходит из того, что сам по себе вопрос о преодолении метафизики историчен, он возникает в конкретную эпоху. Поэтому вопрос о сущности и преодолении метафизики требует бытийно-исторического осмысления (см. [3, с. 177]), рассмотрения истории отношения бытия и философии. Вообще история нигилистического развертывания метафизики совпадает у Хайдеггера с историей бытия, где самым существенным из вопросов является вопрос об истине: «Сущность “истории” есть изменение сущности истины» [6, с. 125]. Результатом устранения сущности истины как несокрытости *ἀλήθεια* из метафизики и замены ее понятиями соответствия и определенности стала бессмысленность. Соответственно, выходом из бессмысленности является «пре-дание метафизики ее истине» [7, с. 181]. Если учесть, что истина для Хайдеггера – это пространство открытости, дающее возможность явиться сущему, то истина метафизики (как, впрочем, и всего остального сущего) – это ее отношение к бытию.

Для Хайдеггера, как и для Канта, метафизика связана с самой природой человека. «Пока человек остается разумным живым существом, *animal rationale*, он метафизическое живое существо, *animal metaphysicum*» [2, с. 28]. Можно ли из этого сделать вывод, что метафизика будет всегда, пока существует человек? Да, но с одной оговоркой: это не означает, что она, как и природа человека, останется неизменной по своей сути. Речь, естественно, не идет о возможной мутации человека в иной вид. Действительно, мы привыкли к незыблемости характеристики человека как *animal rationale*. Но Хайдеггер замечает, что сама эта характеристика носит метафизический характер. И, пока мы считаем человека *animal rationale*, метафизика не будет преодолена. Поэтому отношение

---

<sup>1</sup> «Die “Unterscheidung” wird gemäßiger durch den Namen “Differenz” benannt, worin sich anzeigt, daß Seiendes und Sein irgendwie auseinander – getragen, geschieden und gleichwohl aufeinander bezogen sind, und zwar von sich aus, nicht erst auf Grund eines “Aktes” der “Unterscheidung”. Unterscheidung als “Differenz” meint, daß ein Austrag zwischen Sein und Seiendem besteht» [5, S. 209].

метафизики к себе неразрывно связано с истолкованием природы человека, с его самопониманием или же самонепониманием. «Как и куда прикажете ускользнуть от нас метафизике как философствованию, как нашему собственному, как человеческому делу, когда мы сами же люди и есть? Однако знаем ли мы, собственно, что такое мы сами?.. Как прикажете философии не потонуть во мраке этого существа?» – пишет Хайдеггер, указывая на связь между непониманием человеком своей собственной природы и метафизикой [8, с. 330]. Прежде всего *себя* человек должен увидеть не метафизически, а фундаментально-онтологически, именно в этом, а не в критике философских систем состоит преодоление метафизики. Поэтому, хотя Хайдеггер и говорит о том, что современная философия свелась к антропологии, изначально метафизически ассоциирующей человека с тем или иным его образом, именно в антропологии как *постановке под вопрос* бытия человека он видит возможность выхода из создавшейся ситуации.

Двойственное различие, не отличие по признакам (что было бы метафизическим мышлением), а онтологическая со-отнесенность, лежит, по Хайдеггеру, в основании метафизики. В свете этого различия метафизика говорит о сущем, но в этом сущем заложена также и возможность преодоления метафизического мышления. Оно составляет и онтологическую природу человека: являясь сущим, будучи обращенным в своем бытии к сущему, человек одновременно уже находится в горизонте понятности, данности для него бытия в качестве вот (*Da*). Эта двойственность – не характеристика человека, пусть даже сущностная, но способ его бытия.

Таким образом, Хайдеггер говорит о том, что вопрос об основании метафизики является путеводным онтологическим вопросом, а судьба метафизики является одновременно судьбой человека и судьбой истины бытия, так как этот вопрос приводит нас к ключевому повороту: усмотрению онтологической разницы, которая переводит разговор с сущего на бытие и позволяет свершиться в своей открытости истине бытия. В этом смысле «“Метафизика” мыслится... как судьба истины сущего, т. е. его бытия *в качестве* пока еще потаенного, но исключительного события, а именно забывания Бытия» [7, с. 177].

У Хайдеггера метафизика перформативна, так как имеет характер *события* (*Ereignis*), бытийно-исторического свершения, ведь, с его точки зрения, тот факт, что метафизика говорит о сущем, не задавая вопрос о самом бытии, обуславливает всю новоевропейскую эпоху. Поэтому метафизика мыслится Хайдеггером как судьба истины сущего вообще: «Метафизика во всех своих видах и на всех исторических ступенях есть особенный, но, возможно, также и неизбежный рок Запада и предпосылка его планетарного господства... Метафизика есть рок в том строгом, здесь только и имеющемся в виду смысле, что она, будучи основной чертой западноевропейской истории, *обрекает* массы человечества на сущее *без того*, чтобы бытие сущего *в качестве двусложности* того и другого могло исходить из метафизики и ею когда-либо быть замечено, осмыслено и воспринято в своей истине» [7, с. 180].

Итак, судьба современного человека оказывается судьбой бытия, выражением чего становится метафизика и те изменения, которые в ней должны произойти. «Должно решиться, сможет ли само бытие из своей собственной истины сбываться в своем отношении к существу человека или же метафизика в ее отходе

от ее основания и впредь не допустит, чтобы отношение бытия к человеку из самого существа этого отношения явило свет, который приведет человека к принадлежности бытию» [2, с. 29]. И здесь возникает тема, обладающая исключительной важностью для оценки хайдеггеровской разработки проблемы преодоления метафизики, – тема судьбы.

Хайдеггер поднимает вопрос о судьбе исходя из еще одного различения, на этот раз в области истории: истории как историографии (*Historie*) и истории бытия, истории отношения человека к бытию, которую собственно он и отождествляет с судьбой (*Geschick*): «То сосредотачивающее послание, которое впервые ставит человека на тот или иной путь раскрытия потаенности, мы называем миссией и судьбой, – пишет Хайдеггер. – Исходя отсюда определяется существо всех исторических событий... Поступки только тогда и становятся событиями, когда отвечают миссии и судьбе» [9, с. 231–232]. Под Судьбой (*Geschick*) Хайдеггер также понимает «пред-назначение, исходящее от явления бытия сущего» [7, с. 181].

Почему вообще так необходимо преодоление метафизики? Свершение метафизического мышления, забвение бытия, с точки зрения Хайдеггера, приводят человека на грань его бытия. Эта грань бытия обозначается им словами «крушение», «опустошение», «постав» вкупе с «всеобщей мобилизацией». Завершение метафизики Хайдеггер определяет как «утверждение и упрочение законченной бессмысленности в конце ее существования» [3, с. 19]. Этот закат, с одной стороны, проявляется в общем умонастроении эпохи, когда «трудящееся животное оставлено дышать угаром своих достижений», с другой стороны, он проявляется, с позиции Хайдеггера, в исторических событиях XX века, которые подвели это животное к тому, чтобы оно «растерзало само себя и уничтожилось в ничтожное ничто» [7, с. 178]. Мировые войны, по Хайдеггеру, являются следствием того, что метафизика как способ мышления уже задала способ бытия человечеству. Таким образом, форма бытия философии – не безобидный абстрактный вопрос, именно метафизика, по мнению Хайдеггера, *ответственна* за такие явления, как, например, тоталитаризм, опирающийся на всеобщую «мобилизацию» как проявление воли к власти над сущим.

В этом смысле любопытно идейное противостояние Хайдеггера и франкфуртцев, называвших Хайдеггера позитивистом за установку на принятие бытия таким, какое оно есть. Тот вопрос, который Хайдеггер считает самым принципиальным и радикальным – вопрос о бытии – Адорно называет самым нерадикальным, так как в нем не содержится критической установки [10]. Тем не менее мы видим, что Хайдеггер вовсе не признает действительность, как она есть, за должное и приемлемое. Напротив, он ставит ей диагноз, схожий с выводами франкфуртцев: техническая рациональность, господствующая в современном мире, является для него кризисным состоянием точно так же, как и для представителей критической теории (неслучайно уже Г. Маркузе как ученик Хайдеггера не будет к нему так критично настроен, оставаясь вместе с тем на позициях Франкфуртской школы).

И все же этот общий диагноз, поставленный Хайдеггером и франкфуртцами эпохе, основывается на разных методологических позициях. В частности, если франкфуртцы, критически относясь к рациональному дискурсу Просвещения,

вовсе не призывают к иррациональности, которая их также не устраивает, и по сути занимают критическую позицию разума по отношению к расчетливости рассудка, то Хайдеггер расценивает рассудочно-разумную деятельность человека в целом как исчисляющее мышление, а потому альтернативой выступают не диалектические уловки разума, а поиски иных оснований, которые он находит в «иррациональном» и «позитивном», с точки зрения франкфуртцев, онтологическом подходе.

Абсолютизация воли к власти, реализуемая как стремление к техническому господству, является для Хайдеггера следствием забвения бытия, бытийной оставленности. Они приводят к тому, что мир превращается в «пустое блуждание, израсходование сущего для самообеспечения упорядочивающего устраивания от пустоты бытийной оставленности» [7, с. 188]. И уже не важно, происходит ли это самоистребление человечества в форме мировой войны или «мирного» общества потребления. Человек становится лишь сущим среди другого сущего, товаром, объектом потребления, сырьем.

Предчувствие судьбы бытия у Хайдеггера весьма эсхатологично: «Прежде чем сможет наступить событие Бытия в его изначальной истине, должно сперва надломиться бытие как воля, мир должен быть принужден к крушению, земля – к опустошению и человек – к пустому труду. Только после этого заката сбудется через долгое время внезапная тишина Начала» [7, с. 178]. Примерно так в эпоху холодной войны научные фантасты представляли себе будущее человечества. Причем в этой картине обращает на себя внимание прежде всего то, что такая драматичность для Хайдеггера обязательна, ведь без этого не «надломится воля к воле» и эпоха «конца метафизики» будет длиться вечно («конец может *длиться* дольше, чем вся предыдущая история метафизики» [7, с. 177]). На фоне этого тотального опустошения необходимо «Событие, которое, призывая, требует человека, озарит его существо, даст ему сбывться и в этом о-существлении выведет смертных на путь мыслящего, поэтического обитания на земле» [7, с. 192].

Тема судьбы имеет здесь для характеристики отношения Хайдеггера к философии особое значение. Именно в этом понятии высвечиваются все те стороны его философствования, которые вызовут критическое отношение и со стороны деконструктивизма, и со стороны франкфуртца Хабермаса. Прежде всего, как отмечает Хабермас, бросается в глаза то, что Хайдеггер возвращает философии ту позицию, которую она занимала у Гегеля. Все постгегелевские направления, будь то марксизм или позитивизм, лишали философию признаков закона судьбы, Хайдеггер же, напротив, считает ее индикатором и катализатором судьбоносных процессов: «С помощью метафизики философ овладевает источниками света, от которых каждая эпоха судьбоносно отражает свой собственный свет» [11, с. 144].

Хабермас, на наш взгляд, неточен в своем определении этого как оптики Хайдеггера. Оптика в европейской традиции, видимо, идет от Декарта, говорящего о естественном свете разума, к Гуссерлю и далее. Визуальный язык феноменологии Гуссерля (мы *усматриваем* сущность феномена) Хайдеггер заменяет на аудиальные метафоры (мы должны *услышать* голос бытия). Если усмотрение Гуссерля исходит из сознания-разума, то слышим мы вовсе не рационально-критической инстанцией. Хайдеггер говорит о том, что судьба человека в том

и состоит, чтобы быть по-слушным голосу бытия в его некритичном принятии: «Ему остается только мышление, которое настраивает человека на то, чтобы он *слушал* голос бытия, и позволяет ему стать *послушным* стражем истины бытия» [3, с. 26].

Впрочем, сам Хайдеггер здесь вносит уточнение: «Судьба – никогда не принудительный рок. Ибо человек впервые только и делается свободным, когда прислушивается к миссии, посылающей его в историческое бытие, приходя так к послушанию – но не к безвольной послушности» [9, с. 232]. Эта миссия состоит в соответствии своему предназначению, сущности, бытийному устройству. Поэтому судьба есть необходимость для человека в силу фундаментально-онтологических оснований: способ существования человека отличается понимающим отношением к бытию, поэтому естественно, что Хайдеггер делает вывод о том, что судьба человека с необходимостью состоит в раскрытии непотаенности. Причем эта необходимость дается человеку в виде необходимо существующей возможности, в рамках которой он может свободно выбирать путь. Собственно, судьба, по Хайдеггеру, не есть тот или иной путь, а стояние в открытой возможности выбора пути: «Выход из потаенности есть та судьба, которая всегда *уже*, всегда вдруг и необъяснимо ни для какой мысли наделяет собой человека, делясь на раскрытие потаенного путями производства и производства» [9, с. 235]. Правда, конечно, возможности только по видимости являются равноценными, на самом деле на пути производства новоевропейский человек в конце концов оказывается в отчужденном, опустошенном, «бездомном», «неукорененном» состоянии, чтобы вновь поставить вопрос о смысле своего бытия. За свободой скрывается *рок* человека. И поскольку более подлинным оказывается существо все-таки поэзии, а не производства, логическую рациональность прежней метафизики Хайдеггер обращает к поэтическому слову, предлагая увидеть и за тем, и за другим сказ бытия.

Эта увлеченность Хайдеггера темой судьбы не может не привлекать к себе внимания. Как замечает Деррида в работе «О почтовой открытке...», говоря о судьбе, мы не можем пройти мимо и *fortune-telling book* [12, с. 105], книги предсказаний. Тот, кто прислушивается к судьбе, оказывается тем самым в позиции пророка бытия.

В статье «Профетизм современной философии» [13] Е.В. Дворецкая на основании исследования аналитического направления современной философии делает вывод, что современная философия в целом носит профетический характер. Такое обобщение опирается как минимум на два наблюдения: 1) истинность в этом направлении трактуется как зависящая от языковой природы высказывания, поэтому она связана с повествовательностью, отсюда решающим фактором становятся правдоподобие, убедительность, основанные на психологическом переживании; 2) изменяется трактовка настоящего – оно признается не результатом прошлого, а «предчувствующим будущее настоящим». Примечательно, что вывод Е.В. Дворецкой о характере теорий аналитических философов справедлив и в отношении философии Хайдеггера. Таким образом, профетический стиль его философии можно считать исходящим из общей тенденции философии после лингвистического поворота.

Что же касается спора о судьбе между Хайдеггером и франкфуртцами, то его возникновение, на наш взгляд, во многом было обусловлено тем, что понятие *судьбы* трактуется ими по-разному. Хайдеггер понимает это слово исходя из досократической философии, когда философы пытались постичь, какой стезей следуют вещи, а герои могли только следовать своей судьбе, даже бросая ей вызов. «В бытии изначально уже исполнилась всякая судьба сущего», – так определяет это понятие Хайдеггер [14, с. 41]. Франкфуртцы же исходят из новоевропейского субъективизма, когда понятие судьбы релятивизировалось, превратившись в лозунг «Каждый сам творец своей собственной судьбы», что для Хайдеггера является манифестацией воли к воле, а потому высшим проявлением метафизичности.

Внимание Хабермаса к вопросу о судьбе у Хайдеггера выявляет «точку деконструкции» взглядов последнего: это и необходимый элемент фундаментальной онтологии, и рецидив метафизики. Тема судьбы проявляется у Хайдеггера как метафизика начала. Он рассматривает отличие «судьбоносно-исторического» мышления (*die Geschichte*, «истории как бытия, всецело исходящего из сущности самого бытия», то есть потаенной онтологически мыслимой истории как горизонта бытия человека) от новоевропейской историчности (*die Historie* как историографии, сведения истории к последовательности событий уже недействительного прошлого) [3, с. 339–341]. Главное отличие, судя по всему, заключается в том, из какого истока определяет себя историческая мысль. В случае произвольной историчности о таком истоке, как правило, вообще речи не идет. Хайдеггер же полагает, что суть внимающего судьбе мышления состоит во вслушивании в исток сущего – бытие. Для Хайдеггера игнорирование зова судьбы лишает практически все смысла, так как сущее становится асобытийным, а истина – релятивной. Воля к воле бесцельна, так как единственной реальной целью для нее может выступать она сама. Верность же судьбе возвращает этот смысл. Но что это за смысл? Кто может поручиться, что мы вслушиваемся в тот самый голос бытия, что наш приемник настроен на правильную частоту?.. Мессианизм у Хайдеггера тесно связан с метафизикой первоистока. Первоисток – это голос бытия, то подлинное, чему человек должен быть послушен. Хотя сам Хайдеггер и говорит о том, что подлинное всегда феноменологически соседствует с неподлинным, поскольку истина как непотаенность всегда подразумевает и возможность сокрытия, но уже само слово *подлинный* (*eigentlich*) претендует на преимущественный статус. Однако где критерий того, что данный голос, которому мы внимаем, действительно голос бытия? И кто решает, какой голос подлинный, а какой нет? Это все те мотивы, которые Деррида назовет логоцентризмом (собираением вокруг какого-либо центра) и фоноцентризмом. Именно в фоноцентризме, то есть в преобладании фонических, аудиальных метафор, некритической привилегии, отдаваемой Хайдеггером голосу, поэзии (*die Dichtung*) и подобному, Деррида видит метафизическую ограниченность философии Хайдеггера.

Впрочем, с точки зрения метафизики истока можно все же провести зыбкую грань между фундаментально-онтологическим и тоталитарным мышлением: оба они укореняют себя в некоем истоке, обладают сильной метафизикой начала, но в отличие от тоталитарной идеологии хайдеггеровская идеология претендует на статус идеологии бытия.

Как бы Хайдеггер ни аргументировал необходимость построения именно укорененной в начале фундаментальной онтологии, выстраивания судьбы исходя из истока, этот дискурс начал все же обладает вполне определенной метафизичностью, отличие которой от традиционного трансцендентализма состоит только в замене инстанции субъекта на бытие. Но действительно ли Хайдеггер отказывается от европейского субъективизма, как он это планировал? С точки зрения Хабермаса, именно необходимость любой ценой достигнуть размежевания с традицией субъективизма и приводит Хайдеггера к мессианизму. Сама постановка в «Бытии и времени» вопроса *Кто?*, хочет того Хайдеггер или нет, разворачивает его в сторону философии субъекта. Да, не мыслящего, а существующего и понимающего, но тем не менее субъекта. Хабермас показывает, что и анализ бытия в мире, и введение интерсубъективного измерения не избавляют Хайдеггера от тяготения к тому ракурсу проблемы, к которому предрасполагает его гуссерлевское трансцендентальное наследие. И здесь Хайдеггер также следует установкам классической философии истока, где, по Хабермасу, именно *Dasein* выступает в качестве самообоснования и основы мира. И Хабермас уверен, что именно для того, чтобы избавиться от такого возможного истолкования его мысли в русле субъективизма, Хайдеггер и осуществляет определенный *вираж мысли*, переворачивая философию истока. В отличие от классических схем самообоснования бытие у Хайдеггера постигается не дискурсивно, а через благоговение, раскрывается в поэзии, вместо манифестации свободы *Dasein* отдает себя в распоряжение авторитету бытия. Но, как отмечает и сам Хайдеггер, переворачивание никогда не означает преодоления, поэтому этот *поворот* мысли Хайдеггера – лишь воспроизведение метафизики истока. И это, с точки зрения Хабермаса, не случайно, так как вопрос о бытии вообще «может быть поставлен только в горизонте, как всегда, трансцендентально модифицированной философии истока» [11, с. 162].

С другой стороны, совсем не обязательно эту метафизическую укорененность в философии истока связывать, как это делает Хабермас, с вопросом о тоталитаризме и национал-социализме. Решая вопрос о тоталитарности мышления Хайдеггера, следует избегать упрощения его мысли. Сам Хайдеггер встречным образом изобличает в тотальности идеологию «воли к воле». Воля к власти подчиняет себе всех, поэтому главное, что в ней исчезает, это различие. При видимых различиях все оказываются мобилизованными волей к воле. В противовес этому Хайдеггер стремится утвердить власть бытия и его судьбы, для чего главное, что необходимо, это такое различие, без которого для Хайдеггера не может быть открытости истины [7, с. 187]. Хабермас, правда, отмечает, что этот постулат о власти судьбы, в свою очередь, нужен Хайдеггеру, чтобы избежать обвинений в коренной связи его аналитики *Dasein* с идеологией национал-социализма, но он при этом не учитывает, что существенным для Хайдеггера является именно различие, оно отнюдь не совпадает с псевдовыбором, перед которым оказывается человек при тоталитаризме.

С различных позиций трактуется Хайдеггером и франкфуртцами и существо мышления, из-за чего они по-разному оценивают связь мышления с послушностью судьбе. Хайдеггер не отождествляет мышление и рацию (поэтому Хоркхаймер и Адорно считают его апологетом иррациональности), но говорит

о мышлении «более строгим», чем рационально-логическое: «Призыв как судьба есть гораздо в меньшей степени нечто непонимаемое и чуждое мышлению, чем то, что собственно и остается данным для мысли и как таковое ожидает такого мышления, которое ему отвечает» [15, с. 159]. Хайдеггер считает мышление, сводящее себя к логике, недостаточным, всего лишь исчисляющим. Такое мышление философская классика называла рассудочным, и Хабермас справедливо замечает, что Хайдеггер неоправданно сводит всю новоевропейскую рациональность к рассудку. В этом критика Хайдеггера бьет отчасти мимо цели, так как сама новоевропейская традиция также зачастую критиковала узко-расчетливую рассудочность, отдавая приоритет разуму. Но только отчасти, поскольку, с точки зрения Хайдеггера, то, что метафизика имеет в виду под разумом, – это инстанция гносеологическая, в то время как он предлагает открыть в человеке онтологическое мышление. Привлекательность поэзии для Хайдеггера состоит не в ее иррациональности, а в том, что мышление здесь выходит за узкие рамки познания, обращаясь к экзистенциальному существу человека. Поэтому Хайдеггер подчеркивает, что призыву судьбы мыслители всегда внимали *мысля*. И нацеленность на внимание зову судьбы реализуется в вопрошании, а не в самоуверенной констатации той или иной данности.

Эту двойственность во взглядах на судьбу не разрешить в споре Хайдеггера и франкфуртцев (не случайно последние как негативисты противопоставляли себя Хайдеггеру как «позитивисту»), но это не значит, что решений нет вообще. Лучше всего, пожалуй, проблему судьбы у Хайдеггера во всей ее эвристичности и ограниченности представил Ж. Деррида. Понятие *Geschick*, вокруг которого завязывается концептуальное поле дара бытия (*es gibt Sein*), рока-предназначения, зова-послания и им подобного Деррида связывает с темой почтового отправления, позволяющего вскрыть узловые моменты дискурса о судьбе у Хайдеггера. Почта у него выступает даже не как работающая метафора, а как «место всех перемещений, всех корреспонденций, это как бы возможность существования “в чистом виде” любой приемлемой риторики» [12, с. 108], ведь любой разговор – это своего рода послание.

Таким образом, Деррида показывает, что вообще любой дискурс можно рассматривать как послание и дар: «*Schicken* – это посылать, отправлять, отсылать, достигать и т. д. Когда существо думает, что *начинается* с дара *es gibt...* сам дар воздается *начиная с* “чего-нибудь”, что не является ничем, ни чем-нибудь; это что-то вроде “отправления”, предназначения, извини, отправления, которое, конечно же, не отправляет то или другое, которое не отправляет ничего, что является “сущим”, “настоящим”, оно не отправляет этого кому бы то ни было, какому-либо адресату, личность которого можно было бы установить и существующему самому по себе» [12, с. 105–106]. Таким образом, вокруг «послания», как только мы обращаемся к этому понятию, возникает своеобразное семейство *Fraglichkeit*: 1) откуда послание?, 2) кому послание?, 3) что сообщается? Если мы упустим из вида эту вопросительность, то окажемся в поле заранее данных ответов, в то время как интенции самого Хайдеггера требуют именно вопрошающего прояснения. Учитывая, что Хайдеггер говорит не о послании вообще, а о послании-судьбе, здесь можно обратить внимание на несколько моментов.

Дискурс Хайдеггера о технике позволяет сделать вывод, что *тэхунэ* является судьбоносным для нашей эпохи, поэтому от его понимания зависит и наше бытие. Это как раз и позволяет Деррида использовать метафору почты как эпохального явления. Для Деррида это почта без конкретного отправителя и адресата, не несущая никакого конкретного сообщения, почта как чистая отсылка. Только так понимаемая идея почты приближается к передаче смысла выражения *Es gibt Sein* как исходного дара бытия, определяющего судьбу в *Geschick*.

В то же время, как и техника вообще у Хайдеггера, идея почты может быть понята буквально, с адресом, отправителем и сообщением. Именно об этом и идет речь в критике Хайдеггера со стороны франкфуртцев, когда они утверждают, что Хайдеггер пропагандирует готовность к послушанию и дискурс о зове бытия можно перевести в политическую плоскость.

Впрочем, нельзя сказать и того, что франкфуртское прочтение является непонятно откуда взявшимся лжетолкованием. Ведь сам Хайдеггер всегда указывал на возможность «неподлинного» прочтения, предполагающего свободу осмысления. Деррида же, продолжая свой «почтовый» анализ, усматривает в языке дополнительные возможности подобных «манипуляций»: во французском *adresse* означает, кроме всего прочего, еще и ловкость, хитроумный замысел.

В хайдеггеровских словах о даре бытия Деррида стремится выявить все оттенки, позволяющие охарактеризовать риторику о судьбе: «Как только это есть, как только это существует (*es gibt*), это назначает, это стремится (смотри, когда я говорю тебе “приди”, я стремлюсь к тебе, я ничего не добиваюсь, я только стремлюсь к тебе, тебе одной, я стремлюсь к тебе, я жду тебя, я говорю тебе “держи”, сохрани то, что я хотел бы тебе дать, я не знаю что, но, без сомнения, гораздо больше, чем я сам, сохрани, приди, передохни, воссоедини нас, не дай разбединиться, мы больше, чем ты или я, нам уготовано нечто, трудно сказать, кто или что, и тем лучше, это условие, составляющее наше предназначение, не будем об этом)...» [12, с. 107]. Деррида указывает здесь на неопределенность, оставляющую возможность для манипуляций: непреодолимое желание выяснить наконец, что же и кому передается, провоцирует возможные претензии на окончательную «расшифровку сообщения», тем более что идет речь о его великой значимости.

Однако Деррида показывает еще один уровень проблемы судьбы. Хайдеггер и сам признает, что нигилистическое забвение бытия – вовсе не случайное недоразумение, оно само является судьбоносным, является частью истории бытия. Видимо, эта «логика забвения» связана с онтологическим различием, которое должно существовать именно как различие, для чего следует сначала раскрыть перед собой альтернативы. Деррида показывает, что если мы начинаем, как это делает Хайдеггер, использовать риторику послания, мы тем самым невольно задействуем все «почтовые» импликации: «Отправлять почтой – это значит отправлять, “учитывая” задержки, эстафеты или отсрочки, место почтальона, возможность перехвата или забвения» [12, с. 109].

Таким образом, можно сделать вывод, что метафизичность философии самого Хайдеггера здесь оказывается заложенной в языке, его риторичности, а не в ошибках мысли или политических просчетах, как это полагали франкфуртцы. И эта метафизичность неустраима, ведь отказываясь от одной риторики, мы

вынуждены пользоваться другой. Единственный выход – прояснить для себя риторические тропы философии, чтобы не питать иллюзий относительно своей «неметафизичности». В связи с этим «техника... метафизика не появляются для того, чтобы *определить* и утаить “отправку” бытия... но как бы принадлежат к “первой” отправке, которая, естественно, никогда не бывает “первой” в каком бы то ни было порядке, например хронологическом или логическом» [12, с. 109]. В этом смысле, отмечает Деррида, нет метафизики как драмы бытия, есть лишь послание без назначения, и метафизической «почтовой иллюзией» будет как раз «сводить различные эпохи, задержки, определения, короче всю историю бытия» [12, с. 109] к какому-либо конечному пункту, «назначению» бытия. Пытаясь развеять эту иллюзию, в которую может впасть как читатель Хайдеггера, так и, пожалуй, сам Хайдеггер, нагнетающий эсхатологический драматизм, Деррида подчеркивает невозможность говорить здесь о каком-либо отправителе, сообщении или пункте назначения (с чем, видимо, согласился бы и Хайдеггер), предлагает признать, что не существует одной почты и отправки. Эта мысль, как отмечает сам Деррида, могла бы показаться Хайдеггеру одновременно близкой и далекой: близкой, поскольку сохраняет открытость свободы, и далекой, поскольку у Хайдеггера четко прослеживается монизм и монологизм бытия.

Еще одним источником метафизичности в дискурсе Хайдеггера является то, что предпринятая им деструкция метафизики сама невольно претендует на гегелевское абсолютное знание, а написанная им история бытия – на фундаментальную метаисторию. Эта претензия невольная, и Хайдеггер постоянно отрешивается от внеисторической позиции, подчеркивая историчность события (*Ereignis*), из которого только и можно вести речь, но она все-таки есть. Претензии этой противостоит зачеркивающий жест Деррида: «Подобная “история почт” будет всего лишь малюсеньким отправлением в той сети, на анализ которой она претендует (метапочтовым шагом), всего лишь открытка, затерявшаяся в сумке, которую забастовки или какая-нибудь неудачная сортировка всегда может задержать на неопределенный срок или даже потерять безвозвратно» [12, с. 111]. И этот метапочтовый шаг Деррида является «эсхатологическим, апокалиптическим» и зачеркивающим самого себя способом «оплакать будущий конец переписки» [12, с. 111].

Является ли вся эта метафизичность ошибкой Хайдеггера, которой он мог избежать, или это принципиальный изъян его мысли? Пожалуй, ни то и ни другое, так как и профетизм его мысли, и ее «метафизическая ограниченность» проистекают, как видим, в первую очередь из того, от чего не может избавиться ни один философ – из языка. Возможный путь здесь – это внимательное отношение к языку и способность услышать не только солирующий голос бытия, но также его полифонию.

### Summary

*S.M. Malkina. Overcoming of Metaphysics and the Destiny of Being in M. Heidegger's Philosophy.*

The article deals with the ontological aspects of M. Heidegger's discourse on the overcoming of metaphysics. Heidegger's attitude towards metaphysics is considered. The relation between the necessity of the overcoming of metaphysics and human destiny is revealed, and

the philosopher's position on this problem is estimated. As a result of the analysis, the conclusion is made that Heidegger's question of destiny, necessary for formulating the question of being, contains in itself the elements of metaphysics.

**Key words:** metaphysics, human nature, animal rationale, being, destiny, M. Heidegger, Frankfurt school, J. Derrida.

### Литература

1. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 63–176.
2. *Хайдеггер М.* Введение к: «Что такое метафизика?» // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 27–36.
3. *Хайдеггер М.* Ницше. Т. 2. – СПб.: «Владимир Даль», 2007. – 457 с.
4. *Stambaugh J.* Introduction // Heidegger M. The end of philosophy. – Chicago: The Univ. of Chicago Press, 2003. – P. VII–XIV.
5. *Heidegger M.* Nietzsche. B. 2 // Heidegger M. Gesamtausgabe [GA]. Bd. 6.2: Nietzsche. – Fr./M.: Vittorio Klostermann, 1997. – 454 S.
6. *Хайдеггер М.* Парменид. – СПб.: «Владимир Даль», 2009. – 383 с.
7. *Хайдеггер М.* Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 177–192.
8. *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 327–345.
9. *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 221–238.
10. *Адорно Т.* Актуальность философии // Путь в философию: Антология. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Унив. книга, 2001. – С. 335–349.
11. *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. – М.: Весь Мир, 2003. – 416 с.
12. *Деррида Ж.* О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только. – Минск: Современ. литератор, 1999. – 832 с.
13. *Дворецкая Е.В.* Пророчество современной философии // Рабочие тетради по компаративистике. Гуманитарные науки, философия и компаративистика. – СПб.: Сайт «Web-кафедра философской антропологии», 2003. – С. 140–144. – URL: [http://www.anthropology.ru/ru/texts/dvoretsk/kompar\\_34.html](http://www.anthropology.ru/ru/texts/dvoretsk/kompar_34.html), свободный.
14. *Хайдеггер М.* Послесловие к: «Что такое метафизика?» // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 36–41.
15. *Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? – М.: ИД «Территория будущего», 2006. – 320 с.

Поступила в редакцию  
16.09.10

---

**Малкина Светлана Михайловна** – кандидат философских наук, доцент кафедры теоретической и социальной философии Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского.

E-mail: [MalkinaSM@rambler.ru](mailto:MalkinaSM@rambler.ru)