




<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-406-420>
EDN: HVTPYI

Научная статья / Research Article

Свое и чужое в контексте философии позднего Хайдеггера

А.И. Пигалев  

Волгоградский государственный университет,
Российская Федерация, 400062, Волгоград, Университетский пр., д. 100
 pigalev@volsu.ru

Аннотация. Целью статьи является анализ взаимоотношений между понятиями своего и чужого в философии позднего Хайдеггера. Указывается, что поздний Хайдеггер связал понятие мира с контекстом понятия дома и его производных «бесприютность» и «возвращение домой», имеющих большое значение в его философии. Исследование исходит из рассмотрения особенностей подхода Хайдеггера к проблеме бытия, которая считается главной в его философии. Отмечается, что Хайдеггер, разорвав связи с традиционной онтологией уже в своих ранних работах, все же довольно долго продолжал использовать ее термины, включая «бытие», и тем самым затруднил понимание своеобразия своего подхода. Лишь поздний Хайдеггер попытался отказаться от традиционной концепции бытия в качестве бесконечно продолжающегося состояния в пользу концепции Ereignis, которое обычно переводится как «присваивающее событие» или «событие присвоения». Таким образом, согласно Хайдеггеру, бытие дает нам сущие как целостность, присваивая им смысл и тем самым превращая их в знакомое и доступное окружение, в границах которого можно осмысленно жить. Именно «данность» сущих как целостности делает их знакомыми, своими. Соответственно, «жительствование» для Хайдеггера означает не только безопасность, но и понятность окружения, тогда как неприютность означает его непонятность, вызывающую ужас. Подчеркивается, что хайдеггеровская интерпретация неприютности тесно связана со стандартной теоретической моделью, объясняющей возникновение областей частного и общественного. Согласно этой модели, именно расширение семьи в качестве изначального своего, приведя к превращению домохозяйства в полис, добавило элементы чужого к первоначальному состоянию общества.

Ключевые слова: дом, мир, бытие, присваивающее событие, неприютность, ужасное, возвращение домой

История статьи:

Статья поступила 18.01.2023

Статья принята к публикации 06.03.2023

© Пигалев А.И., 2023




This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Для цитирования: Пигалев А.И. Свое и чужое в контексте философии позднего Хайдеггера // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 2. С. 406—420. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-406-420>

One's Own and Foreign in Context of Later Heidegger's Philosophy

A.I. Pigalev  

Volgograd State University,
100, Universitetskiy Pr., 400062, Volgograd, Russian Federation
 pigalev@volsu.ru

Abstract. The purpose of the paper is to analyze the interrelations between the notions of one's own and the foreign in later Heidegger's philosophy. It is pointed out that later Heidegger contextualized the notion of the world by the notion of home and its derivatives "homelessness" and "homecoming" that are of great value in his philosophy. The scrutiny proceeds from the study of the peculiarities of Heidegger's approach to the problem of being that is considered to be the knot of his philosophy. It is noted that Heidegger, having deserted the traditional ontology already in his early works, continued, nevertheless, using its terms including "being" for a long time and thereby in a way obscured the peculiarities of his approach. Only later Heidegger tried to reject the traditional concept of being as infinitely continuing state in favor of the concept of *Ereignis* that is usually translated as "appropriating event" or "event of appropriation". Thus, according to Heidegger, being gives us beings as a whole by appropriating sense to them and thereby turning them into the familiar and accessible environment for dwelling. Just the "givenness" of beings as a whole makes them familiar, one's own. Accordingly, the "dwelling" means for Heidegger not only the security, but also the intelligibility of the environment, whereas the homelessness means the latter's uncanny incomprehensibility. It is emphasized that Heidegger's interpretation of homelessness is closely connected with a standard theoretical model explaining the emergence of the private and public realms. According to this model, just the extension of family as the initial one's own resulted in the turning of household into city-state that, having been specified by the image of one super-family, added the elements of the foreign to the initial state of society.

Keywords: home, world, being, appropriating event, homelessness, uncanny, homecoming

Article history:

The article was submitted on 18.01.2023

The article was accepted on 06.03.2023

For citation: Pigalev A.I. One's Own and Foreign in Context of Later Heidegger's Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(2):406—420. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-406-420>

Введение

В философии Мартина Хайдеггера взаимоотношения своего и чужого рассматриваются в связи с его концепцией мира, которая играет важную роль в его философии уже в первый период его творчества. Во второй период

творчества Хайдеггер дополняет концепцию мира концепцией дома, которая в европейской философской традиции долгое время не считалась важной и почти не рассматривалась в качестве предмета исследования, заслуживающего внимания. В итоге анализ взаимосвязи «дома» и «мира», причем в контексте того всемирно-исторического процесса, который поздний Хайдеггер называет «возвращением домой» или «возвращением к себе», впервые становится одной из основных тем в его философии.

При этом, однако, следует учитывать характерную многослойность мысли Хайдеггера, которая во второй период его творчества временами сознательно превращается в иносказательность, с трудом поддающуюся расшифровке и затрудняющую понимание того, о чем на самом деле идет речь. Более того, Хайдеггер исходит из того, что «не требующая усилий понятность — это для философии самоубийство» [1. С. 435]. Соответственно, при ближайшем рассмотрении выясняется, что в анализе дома и мира у Хайдеггера он не ограничивается феноменологической онтологией двух обжитых человеком пространств.

Контекст взаимоотношений своего и чужого у Хайдеггера рассматривается не только в терминах дома и мира, но и обнаруживает свою тесную связь со значительно более широкими контекстами. Их выявление затруднено, прежде всего, тем, что в сложившейся традиции интерпретации философского наследия Хайдеггера, стремящейся как можно более точно следовать за его собственными формулировками, преобладает точка зрения, согласно которой главным предметом его исследований считается бытие, хотя и по-новому понимаемое.

Между тем хайдеггеровское понимание бытия радикально отличается от его трактовки в рамках традиционной онтологии. Более того, феноменологическая онтология Хайдеггера разрывает связь с традиционной постановкой проблемы и поэтому, строго говоря, не может рассматриваться в качестве разновидности онтологии в ее прежнем смысле. Этот отход от традиции обнаруживается уже в «Бытии и времени», однако Хайдеггер начинает указывать на его наличие, хотя обычно эпизодически, косвенно и в побочных контекстах, лишь в поздних работах.

«Бытие само по себе» в философии Хайдеггера

Трудность понимания философии Хайдеггера во многом обусловлена смыслом используемых им основных понятий, главным среди которых считается бытие. Между тем отношение Хайдеггера к этому понятию не оставалось неизменным и, в конце концов, оно начинает использоваться в его работах все реже. Сначала Хайдеггер говорил о «бытии» (*Sein*, в архаическом написании *Seyn*), затем он начинает говорить о «бытии как таковом» или «бытии самом по себе» (*Sein selbst*), а рядом с ними существует также некая «бытийность» (*Seiendheit*). Она представляет собой указание на нечто общее, находящееся как бы позади той или иной вещи или какого-либо живого существа.

В этом отношении «бытийность» подобна «деревянности» чего-то деревянного, «бумажности» чего-то бумажного или, допустим, «щедрости» кого-то щедрого, но подразумевает уже не отдельные качества, а то, что вещь или живое существо *есть*. Таким образом, имеется в виду «есть-ность» вещи или живого существа в качестве их свойства, для обозначения которого уже Аристотель ввел специальный термин. С этой целью Аристотель позаимствовал слово повседневного языка οὐσία, которое является субстантивацией причастия женского рода единственного числа в настоящем времени οὔσα — «сущая», образованного от глагола εἶναι — «быть».

Первоначально слово οὐσία означало «имущество», «состояние», но у Аристотеля оно, согласно интерпретации Хайдеггера, стало означать «сущность» именно в качестве «бытийности», общего свойства, присущего всему существующему. Опираясь на этот термин, Аристотель заложил основы последующей метафизической традиции, которая определяется пониманием οὐσία в качестве того, что служит первоначалом и лежит в основании, не будучи само ничем обусловленным.

Таким образом, сущность как «бытийность» в аристотелевском понимании — это первоначало и основание, делающее сущее возможным и доступным для человека. При этом «бытие сущего» — это всего лишь другая форма выражения «бытийности сущего», выражающая обладание им таким свойством, как «бытийность». В то же время, характеризуя иерархическое строение метафизики, Хайдеггер указывает на то, что она представляет собой учение (λόγος) не только о сущем (род. пад. ὄντος), но и о высшем сущем или божестве (θεός) — онто-тео-логию [2. С. 51—79].

В рамках этой теоретической модели допускается изменение лишь смысла высшего сущего, источника и основания бытия, но нельзя изменять его место в структуре связи бытия с сущностью и менять онто-тео-логическую структуру этой связи. Заменяемой частью неизменной теоретической модели может быть только конкретное понимание сущности — то, что ею считается в ту или иную историческую эпоху. Хайдеггер отказывается от этих двух принципов традиционной онтологии, задавая два вопроса, которые прежде считавшиеся недопустимыми.

Во-первых, это вопрос о том, откуда происходит само бытие, и, во-вторых, это вопрос о том, как бытие соотносится с человеком, без которого оно не может открыть себя. В беседе с Ж. Бофрэ в 1946 г., им же записанной, Хайдеггер формулирует это следующим образом: «<...> Хотя в начале западной философии и, соответственно, всей последующей философии руководящим был вопрос: «Что есть сущее само по себе?», при этом никогда не спрашивалось «что есть бытие само по себе, на чем основывается и в чем заключается открытость (*Offenbarkeit*) бытия и его отношения к человеку» [3. С. 423].

Таким образом, ставится вопрос не только об открытости бытия, но и о связи этой открытости с человеком и, тем самым, о ее обусловленности этой

связью. Сущее обладает бытием, если открывается человеку в качестве понятного, предстает в качестве осмысленного. Такое понимание делает именно человека в качестве здесь-бытия (*Dasein*) и, таким образом, ближайшей к самому человеку области открытости, некоторым «просветом» — «здесь» (*Da*). Тем не менее, неясно, как следует понимать оптическую метафору «открытость сущего». Эту трудность Хайдеггер преодолевает, опираясь на концепцию, которую Э. Гуссерль назвал «категориальным созерцанием».

Категориальное созерцание как способ доступа к «бытийности»

В философской традиции познание чаще всего описывается с помощью оптической метафоры «созерцание», и в ее контексте проводится четкое различие между чувственным и интеллектуальным созерцанием, которое, однако, считается для человека невозможным в силу его конечности. Конечность человека проявляется в том, что у него познание начинается с чувственного созерцания, дающего бесформенное, неупорядоченное содержание («материю» знания). Форма этому содержанию придается развертывающимся во времени, дискурсивным мышлением, которое подводит его под категории, так что знание является синтезом непосредственного и опосредованного — чувственного содержания и дискурсивного мышления.

Напротив, познавательные способности бесконечного существа (бога) не разделяются на чувственность и мышление, и его акт созерцания, будучи не чувственным, как у человека, а интеллектуальным, не нуждается в дополнении дискурсивным мышлением. Поэтому согласно такому пониманию в акте интеллектуального созерцания его предмет познается непосредственно — мгновенно и исчерпывающим образом. Соответственно, в оптической метафоре «созерцание» главными являются не отношение к зрению и не пассивность («созерцательность»), а *непосредственность* отношения к познаваемому предмету.

Точно так же в рамках традиционной онтологии понятность сущего означает, что оно может быть выражено только логически, через посредство категорий, и поэтому традиционное учение о бытийности (бытии) — это учение о категориях. Это означает, что бытие открывает себя, становится понятным лишь опосредованно — в качестве категориального. Оно выражается в суждениях, но никоим образом не может быть дано в непосредственном чувственном опыте. Стирая различие между чувственным и интеллектуальным созерцанием, концепция категориального созерцания Гуссерля предполагает возможность непосредственного доступа к своему объекту и, прежде всего, к «бытию самому по себе».

Гуссерль проводит различие между пустой интенцией, которая лишь обозначает свой объект, и созерцаниями, которые исполняют эти интенции, придавая объектам то, что в этих интенциях подразумевалось (как замечает Хайдеггер, «*intentio* понимается в феноменологии также как подразумевание» [4. С. 60]). Например, если кто-то говорит: «Дом у реки», то это пустая

интенция, и «дом у реки» только подразумевается. Однако если этот некто воспринимает его в чувственном созерцании, то оно исполняет эту пустую интенцию. Согласно Гуссерлю, категориальное созерцание исполняет пустую интенцию, подразумевающую особые *категориальные объекты* [5. С. 187—191], отличительной особенностью которых является обязательное наличие у них формы или структуры.

В общем случае категориальные объекты представляют собой целостности, состоящие из четко выраженных частей, как, например, целостность, обозначаемая термином Гуссерля «положение вещей» (*Sachverhalt*). Поэтому в категориальном созерцании, в отличие от чувственного, воспринимаются не просто вещи и их свойства, а вещи в их отношениях, сочетаниях и объединениях. В связи с проблемой доступа к «бытийности» можно заметить, что в этом контексте, если имеется суждение типа «*A* есть *B*», то *A* и *B* как части «положения вещей» могут быть даны в чувственном созерцании, а «есть» как такую же часть «положения вещей» в нем обнаружить трудно.

В этой связи Гуссерль, прежде всего, замечает, что категории, вопреки Канту, не добавляются субъектом к тому содержанию, которое дается в чувственном созерцании. Напротив, Гуссерль констатирует, что объекты все же содержат нечто еще в качестве «дополнения» или «добавки» (*Überschuß*) к тому, что дается в чувственном созерцании со всей очевидностью. Это некоторая неотъемлемая часть («момент») формы, смысл (значение) того, что считается единственно воспринимаемым с помощью органов чувств [5. С. 131].

Опираясь на это наблюдение, Гуссерль пишет: «То имеет силу по отношению к бытию, очевидно, имеет силу и по отношению к прочим категориальным формам в высказывании, независимо от того, соединяют ли они друг с другом части терминов или связывают между собой сами термины в единстве суждения. „Одно“, „это“, „и“, „или“, „когда“, „так“, „все“, „ни одно“, „нечто“, „ничто“, „формы количества“, „числовые обозначения“ и т.д. — все это значимые элементы суждения, но их предметные корреляты (в случае, если мы вообще можем их приписать этим элементам) мы напрасно ищем в сфере *реальных* предметов, поскольку она есть не что иное, как сфера *предметов возможного чувственного восприятия*» [5. С. 138—139]. (Курсив Гуссерля).

Таким образом, содержание такого чувственного созерцания дается как уже категориально оформленное, что, по убеждению Гуссерля, и доказывает существование категориального созерцания. Следует также заметить, что при этом Гуссерль характерным образом ссылается именно на пример бытия: «*Понятия „положение вещей“ и „бытие“ (в смысле связи) происходят не из рефлексии над суждениями или, вернее, над исполнением суждений, а из самого исполнения суждений <...>*» [5. С. 141]. (Шрифтовые выделения Гуссерля).

Поэтому, согласно Гуссерлю, в чувственном восприятии присутствует не только то, что получено с помощью органов чувств, но сами данные

чувственного опыта даны как обладающие смыслом (или осмысленные). При этом категориальное содержание рассматривается как феномен, и, следовательно, его содержание считается данным непосредственно. Тем самым, концепция категориального созерцания обосновывает возможность *непосредственного* доступа к «бытию самому по себе».

Изменчивость первичных общезначимых смыслов

Для Хайдеггера важно, прежде всего, то, что «Гуссерль своим анализом категориального созерцания освободил бытие от его связи с суждением. Поскольку это произошло, возникла новая ориентация всей области исследования данного вопроса. Когда я ставлю вопрос о смысле бытия <...>, я уже должен прежде выйти за пределы понимания бытия как бытия сущего <...> Для того, чтобы быть в состоянии вообще раскрыть суть вопроса о смысле бытия, чтобы спрашивать у него о его смысле, бытие должно быть дано. Достижение Гуссерля заключалось именно в этом представлении бытия как феноменально присутствующего в категории <...> „Бытие“ не есть просто понятие, чистая абстракция, полученное путем логического вывода» [6. С. 377—378] (курсив Хайдеггера).

Между тем сам Гуссерль первоначально исходил из того, что истина не непосредственна и является «принадлежностью» суждений, а не чувственного созерцания. В этом отношении смысл суждения является для Гуссерля родом всех возможных форм своего выражения, которые в соответствии с принципами формальной логики рассматриваются в качестве видов. Однако для Хайдеггера одного только разрыва связи бытия с суждением и допущения возможности непосредственного доступа к смыслу суждения, открывающегося в категориальном суждении, недостаточно.

Обращаясь к рассмотрению смысла суждений — теме, тесно связанной с трактовкой категориального созерцания, Хайдеггер подчеркивает, что «<...> хотя содержание суждения действительно не является ничем реальным, и в этом отношении оно идеально, идеально оно не в смысле идеи, как если бы содержание суждения было бы всеобщим, $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$, родом актов вынесения суждений <...> „Всеобщее“ как содержание суждений — смысл — становится чем-то особенным в качестве того или иного смысла, но никогда в качестве различных актов. Всеобщее — идея реальности акта — есть, самое большее, всеобщая сущность акта вообще, но оно никогда не является его содержанием. Сказать, что содержание суждения — это $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ актов (возможных суждений), точно так же нелепо, как сказать, что стол вообще — это сущность и род „чайников для заварки“» [7. С. 61].

Феноменология в том виде, как ее понимает Хайдеггер, исходит из того, что вещи могут считаться реальными лишь при условии, что они присутствуют (находятся в открытой, близкой к человеку и поэтому обозримой пространственной области и доступны для его органов чувств) в качестве обладающих смыслом, осмысленных. При этом осмысленность означает тесную

связь с нашими задачами, целями, заботами и образом действий. Хайдеггер, анализируя живой опыт человека, указывает на то, что имеющее смысл является первичным, дается непосредственно, без какого-либо мысленного обходного пути. Поэтому в окружающем мире для человека все имеет смысл везде и всегда [8. С. 72—73].

«Смысл» в рассматриваемом контексте — это способность быть понятным, и поэтому *бытие в философии Хайдеггера должно быть истолковано как понятность сущих (вещей)* несмотря на то, что он продолжает пользоваться категориями традиционной онтологии. Соответственно, «иметь смысл», который предполагает его обязательную отнесенность к человеку, значит «быть понятным» (см. [9—11]). Это объясняет, почему для Хайдеггера «человеческое бытие может быть понято — схвачено, *только исходя из сущности бытия самого по себе*» [12. С. 337]. (Курсив Хайдеггера).

Отсюда следует, что «быть» в этом контексте значит не просто присутствовать, находиться в некоторой пространственной близости, а присутствовать в качестве понятного, находиться в пространственной близости «здесь» (*Da*) как области открытости, «просвета», быть отнесенным к здесь-бытию» (*Da-sein*). Поэтому понятность сущего означает, что бытие «есть», тогда как непонятность — что бытия парадоксальным образом «нет». Хайдеггер признает возможность такой ситуации, отвергая характерное для традиционной онтологии представление об устойчивости и непрерывности бытия.

Хайдеггер пишет: «Бытие даже не „есть“, как сущность оно бывает (*west*)» [1. С. 255]. Более того, он подчеркивает, что «<...> бытия, а не только сущего, временами нет <...>» [13. С. 15]. Из такого толкования следует необходимость признания возможности неких разрывов бытия, которые суть не что иное, как разрывы понятности и понимания. Хайдеггер пытается найти некий исходный уровень единства сущего, предшествующий сведению единичного и особенного к такому неизменному всеобщему, которое существует, как платоновские идеи, вне пространства и времени.

Согласно Хайдеггеру, общезначимые смыслы сущего не тождественны платоновским внепространственным и вневременным идеям, а именно *даны*, и поэтому в качестве бытия являются ситуативными, контекстуальными и, таким образом, изменчивыми. Иначе говоря, смыслы для Хайдеггера, в отличие от Гуссерля, локальны и темпоральны (что, собственно, и было представлено как обусловленность бытия временем), но, тем не менее, их совокупность не хаотична. Это объясняет, почему для Хайдеггера актуальным становится вопрос, необходимости постановки которого традиционная онтология не видела. Он попытался объяснить, откуда само бытие — как первичный общезначимый смысл сущего — происходит.

Ответом именно на этот вопрос является концепция бытия как «присваивающего события» (*Ereignis*) — чрезвычайного, катастрофического, бедственного для всего общества положения, в которое, в отличие от обычного события в качестве всего лишь внешнего для человека объекта, он всегда

вовлечен. Травматическое воздействие присваивающего события выводит бытие из состояния забвения, делает непривычным и тем самым разрушает предшествующее бытие — прежние первичные общезначимые смыслы сущего (см. [14—16]). Затем, придавая сущему новые первичные общезначимые смыслы, «присваивающее событие» дарует ему иное бытие (смысл) и в результате снова делает его понятным — но лишь на некоторое время.

Дом, мир и ужас бесприютности

Понимание бытия как общезначимого смысла сущего, благодаря которому сущее становится понятным человеку, переводит проблему взаимоотношений своего и чужого в плоскость взаимоотношений знакомого (привычного, понятного) и странного (непривычного, непонятного), которые отождествляются, соответственно, с домом и миром. Можно заметить, что если в «Бытии и времени» именно мир рассматривался как преимущественная область понятного, у позднего Хайдеггера понятие мира становится более широким, а область безусловно понятного суживается до области дома.

В самом общем смысле мир для Хайдеггера — это совокупность осмысленных и поэтому своих, знакомых и подручных сущих, включающая в свой состав и человека в качестве здесь-бытия. В окружении этих сущих человек живет, и они образуют контекст его существования, исходя из которого в качестве здесь-бытия он понимает не только окружающие его сущие, но и самого себя как бытие-в-мире. В то же время мир представляет собой систему отсылок внутри бытия-в-мире, которые образуют, по Хайдеггеру, априорные структуры.

Между тем во второй период творчества Хайдеггера особенно интересно то, что миру как области понятного могут противостоять чужие миры в качестве странных или, иначе, не совсем понятных либо совершенно непонятных. Кроме того, считается возможным наличие смыслов, которые воспринимаются как странные и, следовательно, непонятные, и в своем мире. Свидетельством этих изменений является признание Хайдеггером того, что человек, живя в мире, который он считает своим, может чувствовать себя лишенным дома как области осмысленности и безопасности и воспринимать свое существование как бездомное, бесприютное (*heimlos*).

В этом отношении нельзя не заметить, что немецкий язык, в отличие, скажем, от английского, французского или русского, особенно выразителен в связывании бесприютности с областью ужаса, который возникает из-за соприкосновения с чуждостью за пределами дома. Слова, производные от слова дом (*Heim*), такое, скажем, как *heimisch*, могут означать что-то «родное», «уютное», точно так же как *Heimat* — «родина». Но слова с этим корнем могут обозначать и нечто прямо противоположное. В этой связи можно указать на слово *unheimisch* (буквально «не-домашний»), означающее «чужой».

Другое слово с той же основой, *unheimlich*, означает «зловещий», «жуткий», «ужасный». При этом «жуть» и «ужас» связываются именно с выходом

за пределы дома, то есть из-под защиты осмысленной, знакомой и безопасной домашней обстановки и соприкосновение с непонятными смыслами или даже полным отсутствием какого-либо смысла. Такая трактовка тесно связана у Хайдеггера с пониманием бытия в качестве некоторой власти или даже насилия. Он указывает, что в начале истории бытия оно понималось в качестве φύσις, причем сейчас это слово обычно переводится как «природа».

Между тем, как пишет Хайдеггер, изначально это слово означало нечто растущее, распускающееся, как роза, и замедляющее свое движение после того, как начало показывать себя и, таким образом, становиться понятным. Но оно в трактовке Хайдеггера связывается также с силой и властью. В итоге Хайдеггер характеризует φύσις как «раскрывающееся-и-замедляющееся властвование» (*aufgehendes-verweilendes Walten*) [17. С. 16]. Однако с φύσις у Хайдеггера связывается не только сила или напор, но и превосходство во властвовании в сравнении с тем, кто ей противодействует — с человеком.

Хайдеггер применяет и к φύσις, и к человеку как ее порождению эпитет «ужасное» (δεινόν), но к человеку в превосходной степени — «самое ужасное» (δεινότατον). Это означает, что φύσις понимается как πόλεμος, «объединяющее размежевание» между космическим порядком и человеком, как об этом впервые сказал Гераклит. Соответственно, человек вынужден в своем бытии применять насилие для отмежевания от других форм ужасного (земли, моря, диких зверей и много другого), используя для этой цели не только действие, но и язык.

Тем самым человек, постоянно находясь в конфликтных отношениях со множеством других сущих, с огромным риском для себя прокладывает свои пути сквозь их бытие. Такие рискованные действия неизбежно вызывают изменение порядка других сущих, их положения в целостности сущих. Хотя это и позволяет человеку подчинить некоторые из них себе, затем сам он разбивается о сверхвластительность бытия. Следовательно, разрушение человека, его гибель в качестве здесь-бытия считается Хайдеггером неизбежным событием.

Хайдеггер пишет, что «эта необходимость разбиться может, однако, существовать лишь тогда, когда то, что должно разбиться, понуждается к такому здесь-бытию. Но человек понужден к такому здесь-бытию, брошен в необходимость такого бытия, потому что сверхвластительность как таковая, чтобы явить себя в качестве властвующей, *нуждается* для себя в месте открытости. Сущность человеческого бытия впервые открывается нам, лишь будучи понята из этой вынужденной самим бытием необходимости. Здесь-бытие исторического человека — это его положение в качестве бреши, в которую, являя себя, прорывается сверхвластительность бытия с тем, чтобы сама эта брешь о бытие разбилась» [17. С. 171—172]. (Курсив Хайдеггера).

Возникновение нового бытия, по Хайдеггеру, представляет собой спасительную реакцию на такое чрезвычайное положение. Именно катастрофическое и одновременно избавительное событие посылает новое бытие или иначе

новый смысл. При этом «бытие само по себе» в качестве смысла должно быть признано и усвоено некоторым человеческим сообществом, после чего каждое сущее занимает определенное место в мире, и их совокупность упорядочивается. Такое бытие, в отличие от его традиционного понимания, оказывается не вечным и всеобщим, а историчным и локальным.

Заключение

Отношения между своим и чужим рассматриваются Хайдеггером как изменчивая взаимосвязь дома и мира, которая предполагает в качестве цели превращение чужого в свое. Это означает возможность для человека сделать мир таким же понятным, как и дом, или, иначе, быть в мире как дома. Однако характеристика современного человека как бездомного или бесприютного не является у Хайдеггера исключительно метафорической и поэтому теоретически нестрогой. За ней пониманием стоят сложные ассоциативные связи и контексты, относящиеся как к прошлому философской мысли, так и к ее современному состоянию.

Во-первых, понимание человеческого существования в мире в качестве бесприютного не может не быть связано с древними традициями, восходящими к орфизму, пифагорейству, платонизму и гностицизму. Для них земная жизнь человека представляет собой нечто вроде лишения свободы или, в более мягком варианте, ссылки. Соответственно, пребывание в материальном мире и обладание телом связываются с иллюзией, обманом, страданиями и, таким образом, с господством чужого над своим. Способом освобождения от этих страданий и гнетущей чуждости является «возвращение домой», в то исходное состояние, в котором человек находился до его пленения или ссылки.

Во-вторых, за пониманием человеческого существования в мире в качестве бесприютного обнаруживаются процессы, связанные с выходом человека за пределы общности, основанной на кровнородственных связях, воплощением которых является именно дом или домохозяйство. Поскольку областью, куда человек переходит из своего домохозяйства, считается полис, то дому в качестве своего противостоит в качестве чужого сфера социального и политического. Эта же теоретическая модель используется и для описания формирования социальных и политических образований в эпоху модерна, приводя в итоге к концепции номадизма у Ж. Делеза и Ф. Гваттари, в которой само различие между своим и чужим стирается. Однако это не означает, что понятие дома больше не имеет значения, и от него можно отказаться.

Как замечала Х. Арендт, «<...> от истоков Нового времени всякий национальный организм и всякое политическое общественное образование мы понимаем в образе семьи, представляя ведение и упорядочение всех их дел и каждодневных занятий по типу гигантски разросшегося аппарата домашнего хозяйства. Научная мысль, отвечающая этому ходу событий, называется уже не наукой политики, а „национальной экономией“, народным хозяйством или

„социальной экономией“, и все эти выражения указывают на то, что мы по сути имеем дело с некоего рода „коллективным домохозяйством“» [18. С. 39].

В этом отношении свое ассоциируется с отношениями внутри семьи и домохозяйства, которые считаются непротиворечивыми и бесконфликтными. Напротив, чужое связывается с областями, относимыми к полису и находящимися за пределами семьи, однако это такое чужое, которое может быть преодолено и сделано своим. Полис, как известно, был основан не на кровном родстве, а на принципе участия на фоне столкновения законов родства, неписаного обычного права с писаными законами полиса. Именно это столкновение составляет суть конфликта, изображенного Софоклом в «Антигоне» и ставшего предметом философской рефлексии — фрагментарно у Ф. Гельдерлина, более детально и в несколько иной интерпретации в «Феноменологии духа» Г.В.Ф. Гегеля и в неожиданном, но отнюдь не в другом контексте — у Хайдеггера.

Таким образом, в интерпретации концепции своего и чужого Хайдеггер, несмотря на новизну своего подхода, оказывается в средоточии европейской философской традиции, в рамках которой сведение взаимоотношений своего и чужого к взаимоотношениям дома и мира не является ни необязательной новой метафорой, ни вспомогательной абстракцией, созданной лишь ради простоты анализа. Понимание Хайдеггером бытия в качестве смысла сущего выводит проблему за пределы традиционной онтологии, тяготеющей к натуралистическому пониманию «свойства» и «чуждости» в качестве некоторых внутренне присущих объектам неизменных качеств, и переводит ее в плоскость герменевтического анализа.

Как обобщенно охарактеризовал такой подход один из представителей феноменологического движения А. Гурвич, после того как осуществлена феноменологическая редукция, «вопреки всем натуралистическим уклонам и предрассудкам необходимо понять, что *нет других философских проблем, кроме проблем смысла, значения и означивания*. Иными словами, все философские проблемы для того, чтобы они были бы сформулированы как подлинно философские, должны быть выражены в терминах значения и смысла. Концепции существования и несуществования не являются исключениями. Дело не в том, что «иметь смысл» значит некоторым образом «существовать». Как раз наоборот, само существование, а также несуществование — это определенные виды означивания» [19. С. 444]. (Курсив Гурвича).

Поскольку речь идет о смысле, значении и означивании, то для Хайдеггера существенным оказывается вопрос о том, откуда происходит означивание. Если предположить, что его источником является человек, то очевидно, что результатом будет релятивизм. Поэтому для Хайдеггера важно, чтобы бытие как нечто надындивидуальное было «дано», причем оно само должно «давать» себя, а бытие как «присваивающее событие» уже «дает», делает присутствующим сущее, (при)давая ему смысл. Это позволяет Хайдеггеру обнаружить у бытия некоторую изначальную активность, и, как он пишет, с

людьми «бытие затевает игру» [12. С. 90]. Однако, по Хайдеггеру, «(присваивающее событие) в характере своего движения — это выигрыш в игре, в которой мы являемся ставкой, либо только зрителями, либо только комментаторами и лжетолкователями» [12. С. 164].

Таким образом, Хайдеггер исходит из того, что состояние, которое он называет бесприютностью человека, не может быть преодолено сознательными усилиями, такими же, какие предлагалось использовать в крайних формах романтизма. Хайдеггер не предлагает возвращение из множащей различия и отчуждающей среды мира в хорошо знакомую и слабо дифференцированную архаику дома [20, 21]. Тем не менее, именно в этом контексте он формулирует концепцию «другого начала», предполагающую выход за пределы дома, «странствия на чужбине» и, наконец, «возвращение домой», которое, однако, отнюдь не восстанавливает исходное состояние, но является условием того, чтобы можно было «увидеть истоки».

Список литературы

- [1] *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)* // Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1989.
- [2] *Heidegger M. Identität und Differenz* // Gesamtausgabe, Bd. 11. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2006.
- [3] *Heidegger M. Was ist das Sein selbst?* // Gesamtausgabe. Bd. 16. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2000. S. 423—424.
- [4] *Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs* // Gesamtausgabe, Bd. 20. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1979.
- [5] *Husserl E. Logische Untersuchungen. 2. Band, II Teil. 4. Aufl.* Tübingen : Max Niemeyer, 1968.
- [6] *Heidegger M. Vier Seminare* // Gesamtausgabe, Bd. 15. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1986. S. 271—421.
- [7] *Heidegger M. Logik. Die Frage nach der Wahrheit* // Gesamtausgabe. Bd. 21. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1976.
- [8] *Heidegger M. Zur Bestimmung der Philosophie* // Gesamtausgabe. Bd. 56/57. 2. Aufl. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1999.
- [9] *Sheehan T. The Turn* // Davis B.W., editor. *Martin Heidegger: Key Concepts*. Durham (UK) : Acumen, 2010. P. 82—101.
- [10] *Sheehan T. The Turn: All Three of Them* // Raffoul F., Nelson E.S., editors. *The Bloomsbury Companion to Heidegger*. London, et. al. : Bloomsbury, 2013. P. 31—38.
- [11] *Sheehan T. Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift*. London, New York : Rowman and Littlefield International Ltd, 2015.
- [12] *Heidegger M. Zum Ereignis-Denken* // Gesamtausgabe, Bd. 73.1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2013.
- [13] *Heidegger M. Über den Anfang* // Gesamtausgabe, Bd. 70, Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2005.
- [14] *Polt R. Ereignis* // Dreyfus H.L., Wrathall M.A., editors. *A Companion to Heidegger*. Malden (MA) : Blackwell, 2005. P. 375—391.
- [15] *Polt R. The Emergency of Being: On Heidegger's Contributions to Philosophy*. Ithaca (NY), London : Cornell University Press, 2013.

- [16] Polt R. *Time and Trauma: Thinking Through Heidegger in the Thirties*. London, New York : Rowman and Littlefield International Ltd, 2019.
- [17] Heidegger M. *Einführung in die Metaphysik // Gesamtausgabe*. Bd 40. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1983.
- [18] *Арендт Х. Vita Activa, или О деятельной жизни / пер. с нем. и англ. В.В. Бибикина, под ред. Д.М. Носова. СПб. : Алетея, 2000.*
- [19] Gurwitsch A. *Gaston Berger, Le cogito dans la philosophie de Husserl // The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901—1973). Vol. 1 / J. García-Gómez, transl. and editor. Dordrecht, et al. : Springer, 2009. P. 441—447.*
- [20] Mugerauer R. *Heidegger and Homecoming: The Leitmotif in the Later Writings*. Toronto, Buffalo, London : University of Toronto Press, 2008.
- [21] O'Donoghue B.A. *Poetics of Homecoming: Heidegger, Homelessness and the Homecoming Venture*. Newcastle upon Tyne : Cambridge Scholars Publishing, 2011.

References

- [1] Heidegger M. *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 1989.
- [2] Heidegger M. *Identität und Differenz*. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 2006.
- [3] Heidegger M. *Was ist das Sein selbst?* In: *Gesamtausgabe*. Bd. 16. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 2000. S. 423—424.
- [4] Heidegger M. *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 1979.
- [5] Husserl E. *Logische Untersuchungen*. 4. Aufl. 2. Band, II Teil. Tübingen: Max Niemeyer; 1968.
- [6] Heidegger M. *Vier Seminare*. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 15. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 1986. S. 271—421.
- [7] Heidegger M. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 21. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 1976.
- [8] Heidegger M. *Zur Bestimmung der Philosophie*. In: *Gesamtausgabe*. 2. Aufl. Bd. 56/57. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 1999.
- [9] Sheehan T. *The Turn*. In: *Martin Heidegger: Key Concepts*. Davis BW, editor. Durham (UK): Acumen; 2010. P. 82—101.
- [10] Sheehan T. *The Turn: All Three of Them*. In: *The Bloomsbury Companion to Heidegger*. Raffoul F, Nelson ES, editors. London, et. al.: Bloomsbury; 2013. P. 31—38.
- [11] Sheehan T. *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift*. London, New York: Rowman and Littlefield International Ltd; 2015.
- [12] Heidegger M. *Zum Ereignis-Denken*. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 73.1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 2013.
- [13] Heidegger M. *Über den Anfang*. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 70. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 2005.
- [14] Polt R. *Ereignis*. In: *A Companion to Heidegger*. Dreyfus HL, Wrathall MA, editors. Malden (MA): Blackwell; 2005. P. 375—391.
- [15] Polt R. *The Emergency of Being: On Heidegger's Contributions to Philosophy*. Ithaca (NY), London: Cornell University Press; 2013.
- [16] Polt R. *Time and Trauma: Thinking Through Heidegger in the Thirties*. London, New York: Rowman and Littlefield International Ltd; 2019.
- [17] Heidegger M. *Einführung in die Metaphysik*. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 1983.

- [18] Arendt H. *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. Bibikhin VV, transl. Nosov DM, editor. Saint Petersburg: Aletheia; 2000. (In Russian).
- [19] Gurwitsch A. *Gaston Berger, Le cogito dans la philosophie de Husserl*. In: *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901—1973)*. Vol. 1. García-Gómez J, transl., editor. Dordrecht, et al.: Springer; 2009. P. 441—447.
- [20] Mugerauer R. *Heidegger and Homecoming: The Leitmotif in the Later Writings*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press; 2008.
- [21] O'Donoghue B. *A Poetics of Homecoming: Heidegger, Homelessness and the Homecoming Venture*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing; 2011.

Сведения об авторе:

Пигалев Александр Иванович — доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник, кафедра философии и теории права, Волгоградский государственный университет, Волгоград, Россия (e-mail: pigalev@volsu.ru). ORCID: 0000-0003-4858-8862

About the author:

Pigalev Alexander I. — Doctor of Philosophy, Professor, Leading Researcher, Department of Philosophy and Theory of Law, Volgograd State University, Volgograd, Russia (e-mail: pigalev@volsu.ru). ORCID: 0000-0003-4858-8862