

А.В. Вавилов

Dasein – (не)человеческое в человеке?

Вавилов Антон Валерьевич – кандидат философских наук, старший преподаватель. Кубанский государственный университет. Российская Федерация, 350040, г. Краснодар, ул. Ставропольская, д. 149; e-mail: anton_v_v@list.ru

В статье анализируется соотношение понятий “Dasein” и «человек» в философии Мартина Хайдеггера в контексте критики его учения со стороны современного британского мыслителя Дилана Тригга. Философия Хайдеггера с концептуализацией бытия человека как бытия-в-мире расценивается Триггом в качестве наиболее наглядного примера тотальной неудачи классической феноменологии мыслить по ту сторону человеческого, освещая неассимилированную глубину нечеловеческого начала. Учитывая актуальные вызовы спекулятивного реализма и его претензию на выход из корреляционизма как неразрывной связи субъекта и мира, Тригг стремится обновить зашедшее в тупик феноменологическое направление посредством прочтения малоизвестных и забытых текстов, в которых содержится след того, что предшествует человеку и служит ему основанием, оказываясь, таким образом, нечеловеческим в самом человеке. Критикуя мысль Хайдеггера за антропоцентризм, Тригг противопоставляет его варианту феноменологии свой проект иной, «нечеловеческой», феноменологии. Разрабатывая новую феноменологию, британский мыслитель, однако, обходит полным молчанием как проблему соотношения понятий «человек» и “Dasein” в творчестве Хайдеггера, так и вопрос легитимности сведения Dasein непосредственно к человеческому существу. Действительно ли мысль Хайдеггера обусловлена центральным положением человеческого субъекта и поэтому представляет собой «антропоцентричную феноменологию» или же, напротив, изначально преодолевает любой вид гуманизма и антропоцентризма? Посредством прочтения хайдеггеровских текстов – от докладов и работ философа периода «Бытия и времени» до поздних семинаров и лекций после так называемого поворота – в настоящей статье предпринимается попытка прояснения отношений между Dasein и человеком с учетом поднятой Триггом проблемы нечеловеческого.

Ключевые слова: М. Хайдеггер, Д. Тригг, человек, Dasein, нечеловеческое, феноменология, антропология, онтология, бытие

...Сформулированное Сартром положение гласит: «мы пребываем, строго говоря, в таком измерении, где имеют место исключительно человеческие существа». В свете «Бытия и времени» на это необходимо ответить: «мы пребываем, строго говоря, в таком измерении, где имеет место, прежде всего, Бытие».

М. Хайдеггер («Письмо о гуманизме», 1947)

...*Dasein* в человеке – это нечеловеческое.

М. Хайдеггер («К вопросу о бытии», 1955)

Проект «нечеловеческой феноменологии» Дилана Тригга и «антропоцентризм» Хайдеггера

Примечательно, что в своей вышедшей в 2014 г. (и в 2017-м переведенной на русский язык) работе с интригующим подзаголовком «Феноменология ужаса» современный британский философ Дилан Тригг упоминает имя Мартина Хайдеггера всего несколько раз [Тригг, 2017, с. 13, 53, 54, 124, 131]. Помня о том, что Хайдеггер не только посвящает *Angst* свои скрупулезные анализы и дескрипции, но и укореняет даже само философствование в опыте ужаса, читатель может оказаться разочарованным скупостью отсылок к Хайдеггеру. Однако разочарование может настичь не столько из-за того, что в «Феноменологии ужаса» Хайдеггер, этот философ ужаса *par excellence*, упоминается крайне редко, сколько по причине того, что немецкий мыслитель привлекается исключительно в связи с характеризующей всю феноменологическую традицию тотальной «неудачей», заключающейся в «невозможности помыслить нечто за пределами антропоморфизированного космоса» [там же, с. 13, 53]. Философия Хайдеггера с его концептуализацией субъекта как *бытия-в-мире* задействуется лишь в качестве наглядного – и даже «лучшего», по выражению Тригга – примера полной неудачи классической феноменологии, не выдерживающей критики со стороны спекулятивного реализма с его антикорреляционистскими претензиями и вызовами. Поэтому Тригг пытается ответить на данные вызовы этого нового и набирающего популярность направления именно посредством «раскопок» феноменологической традиции через прочтение маргинальных сюжетов и малоизвестных текстов, опираясь на некоторые неявные и забытые мотивы в творчестве Э. Левинаса, Э. Гуссерля и М. Мерло-Понти. Тексты Хайдеггера в этом процессе возрождения «иной феноменологии», феноменологии «по ту сторону человеческого» [там же, с. 15, 19], оказываются, как говорится, *ab extra*, т. е. по ту сторону какой-либо актуальности в современных условиях философствования.

Но так ли все просто с Хайдеггером? Действительно ли его философия не выдерживает «наиболее четкую и требовательную» на сегодняшний день критику со стороны спекулятивного реализма, неся на себе «бремя реляционности» и оказываясь, в конечном счете, в «очевидном тупике» [там же, с. 16, 55, 66, 119, 123], о котором Тригг напоминает нам довольно часто? Сформулируем вопрос более определенно. На самом ли деле в хайдеггеровском варианте феноменологии все оказывается обусловленным: «центральным положением человеческого субъекта», «тенденцией рассматривать человека как самоочевидное единство», нацеленностью на «удовлетворение человеческой потребности чувствовать себя на этой планете “как дома”» [там же, с. 15, 19, 54, 57]? Именно эти три черты, характеризующая классическую феноменологическую традицию, которая не может покинуть человеческую сферу, и выделяет Тригг, критикуя принадлежащую этой традиции «антропоцентричную феноме-

нологию» Хайдеггера и противопоставляя ей свой проект «иной», «нечеловеческой» (unhuman), феноменологии.

В проекте Тригга *будущая* феноменология призвана как раз «дестабилизировать опыт бытия субъектом» посредством вскрытия в самой сердцевине привычного существования человека «неассимилированной глубины» «нечеловеческого» (unhuman), посредством «позволения в самом человеке нечеловеческому говорить за себя» через обращение к «дочеловеческой сфере», которая открывает «подлинную инаковость, просвечивающую в человеческом» и «сбивающую с ног антропоморфизм классической феноменологии» [Тригг, 2017, с. 16–18, 40–41, 60]. Цель определена, и достаточно серьезна, ведь на кону будущее феноменологии как крупнейшего направления в истории философской мысли. Справится ли феноменология с «нечеловеческим»? Только *после обновления*.

Можно было бы уже на этапе формулирования довольно масштабной цели проекта задать Триггу следующий принципиальный вопрос, который он не считает необходимым предпосылать своему проекту или хоть как-то артикулировать. Речь идет об одном важном концептуальном (пред)решении¹, которое позволяет безо всяких прояснений отождествить основные концептуализации субъективности в феноменологии (например, трансцендентальное *ego* Гуссерля или *Dasein* Хайдеггера) с *человеком* или *человеческим* субъектом, *человеческой* субъективностью. Отождествить, дабы затем – уже *post factum* – после подобной *тайной* (и крайне наивной, с одной стороны, и насильственной по отношению ко всем оговоркам и предосторожностям, оставленным в текстах Гуссерля и Хайдеггера, – с другой) редукции субъективности к *человеческой* субъективности (human subjectivity) уже *открыто* и *явно* – и как бы *àbsque injùria* – критиковать всю феноменологическую традицию за (якобы) определяющие ее «антропоцентризм» и замкнутость в пределах человеческого опыта, критиковать, пытаться вдохнуть в феноменологию новую жизнь, придать «жизнеспособность и динамизм» ее методу, чтобы сделать, наконец, «шаг по ту сторону человеческой субъективности, понимаемой как *Dasein*» [там же, с. 16, 68].

Однако на каком основании мы имеем право определять хайдеггеровское *Dasein* в качестве *человека* или *человеческой* субъективности? Что подразумевается под выражением *human subjectivity*? Что такое человек? Что такое субъект? Что значит *Dasein*? Как соотносятся эти понятия в критикуемой Триггом феноменологии Хайдеггера? Действительно ли философия Хайдеггера представляет собой *антропоцентризм* и поэтому может с полным правом привлекаться в качестве «лучшего примера» очевидного тупика и «человеческого нарциссизма» всей феноменологической мысли [там же, с. 56, 65]?

Dasein – (не)человеческое в человеке

Соблазн прочитать «Бытие и время» в качестве антропологических размышлений оказался настолько великим, что от него не смогли освободиться даже самые «близкие» коллеги Хайдеггера по феноменологическому цеху. Уже Гуссерль, как отмечает Деррида, поспешно принял трактат Хайдеггера за «антропологистское искривление феноменологии», несправедливо обвинив автора в уклонении от трансцендентальной позиции нового направления [Derrida, 1972, p. 140]. В некотором

¹ Это предрешение Тригга на деле фундирует весь проект разработки «иной» феноменологии, поскольку позволяет осуществлять дифференцию между классической феноменологией и «иным», «нечеловеческим», ее вариантом, который еще только должен возникнуть, если феноменология, конечно, вообще хочет остаться в живых и не быть отброшенной в музей истории мысли как очередное «устаревшее» направление.

смысле в этом «повинен» сам *текст* “*Sein und Zeit*” с его двусмысленными выражениями, имеющими, по замечанию все того же Деррида, «довольно странный статус» [Derrida, 1972, p. 151].

С одной стороны, *Dasein* обозначает в этом тексте *сущее*, которое *суть мы сами*, т. е. *человека*, каковой терминологически и схватывается понятием *Dasein*: «...dieses Seiende fassen wir terminologisch als *Dasein*», – читаем в «Бытии и времени» [Heidegger, 2001, S. 7, 11]. Следующие пояснения и пассажи из лекционных курсов того периода лишь подтверждают подобный вывод, склоняя поставить полный знак равенства – или даже тождества – между *Dasein* и человеком (*Mensch*): «...само *Dasein*, то есть в итоге сущее, которое мы зовем человеком...»; «ввиду этого мы обозначаем сущее, именуемое нами также человеком, *таким*, которое есть само свое “вот”, тем самым приходя к строгой формулировке значения термина *Dasein*»; «слово “*Dasein*”... вообще обозначает... определенное сущее, которое мы сами *суть*, человеческое *Dasein*»; «титул “*Dasein*” мы оставляем для человеческого сущего» [Heidegger, 1979, S. 276, 349; Heidegger, 1989b, S. 36, 78].

С другой стороны, уже в самом “*Sein und Zeit*” *Dasein* все-таки иногда обозначает не сущее, но *бытие* (или «смысл»), о котором, по замечанию Хайдеггера, все «забывают спросить») некоего сущего, а точнее – человека: «...das *Dasein*, d.h. das *Sein des Menschen*» [Heidegger, 2001, S. 25, 46]. Соблюдая принципиальный постулат Хайдеггера, открывающий доступ в фундаментальную онтологию как таковую, т. е. учитывая *онтологическую дифференцию*, нетрудно заметить, что бытие (сущего) не есть само сущее; бытие человека – это не человек, а, скорее, «то самое», что делает человека человеком. При таком понимании *Dasein* оказывается близким скорее *Menschheit* (человечности в значении *сущности* человека), чем *Mensch*.

Выводя промежуточный итог, Деррида отмечает явную двусмысленность хайдеггеровского термина: «...если *Dasein* и не является человеком, не является *Dasein* и чем-то отличным от него» [Derrida, 1972, p. 151]. Эта двусмысленность может склонить к поспешному выводу о «смутности» данного понятия. Но Деррида предлагает следующее решение: *Dasein* выступает результатом некоторой «переоценки», итогом своеобразного «пересчета сущности и достоинства человека», в корне отличных от всех метафизических (и антропологических, социальных, этических, религиозных, биологических и даже зоологических) определений данного сущего [ibid., p. 154; Derrida, 1983, p. 419–430]. Уже в своем первом курсе в Высшей нормальной школе Деррида пронизательно указывает на то, что *Dasein* нельзя однозначно понимать в качестве человека: «*Da-sein* – не человек (le *Da-sein* n'est pas l'homme). Но что же мы, – тут же вопрошает Деррида, понимая всю проблематичность своего заявления, – все-таки имеем в виду? Во все не то, что *Dasein* есть нечто иное по сравнению с человеком, а, скорее, то, что мы не сможем постигнуть *Dasein* и приблизиться к тому, что именуется этим словом, на основании того, что здравый смысл и метафизика уже определили в качестве человека через *animal rationale*, *zoon politikon* или как-нибудь еще. Следовательно, – продолжает Деррида, – когда мы ведем речь о *Dasein*, вопрос о том, кто мы такие и что же значит “человек”, остается отложенным, припасенным. И даже когда сам Хайдеггер несколько раз дает понять, что *Dasein* собственно и есть человек, это свидетельствует, прежде всего, о том, что мысль философа движется здесь именно от *Dasein* к человеку, но не наоборот» [Derrida, 2013, p. 139]. Таким образом, речь идет, действительно, о своеобразном переопределении существа человека через *Dasein*. Не *Dasein* необходимо определять через человека (уже подспудно и тайно определенного метафизикой как *разумное животное* или *самосознание*, как *душа* или *дух*, как *порыв* или *жизнь*), а как раз человек должен быть постигнут именно в свете *Dasein*. Таким образом, уже на уровне понятий и дефиниций происходит некое (концептуальное) «смещение»

человека с его «центра». Но если, как советует Деррида, мы должны постигать человека через *Dasein*, то как же приблизиться к самому *Dasein*? Что «такое» *Dasein*? Какой смысл в данном термине?

После выхода в 1927 г. первой части “*Sein und Zeit*”, осознавая (ввиду неадекватных толкований, начавших довольно плотно нависать над основным замыслом работы) всю проблематичность и двусмысленность своего обращения с понятиями *Dasein* и человек, Хайдеггер в последующих докладах и лекционных курсах станет специально уделять время как разъяснению некоторых положений трактата, так и более четкому определению своего подхода к проблеме человека в отличие от любой антропологии, в том числе и философской. Уже в лекционном курсе летнего семестра 1928 г. Хайдеггер по пунктам прояснит свою позицию, дав четкое определение *Dasein* в контексте проблемы его соотношения со всем человеческим. *Dasein* предстанет как обладающее «мощью первоисточка, заключающего в себе внутреннюю возможность всего конкретно фактического человеческого», как никогда не существующее в действительности, однако выступающее по отношению к конкретной человеческой фактичности в качестве «праисточника (праосновы) ее внутренней возможности» [Heidegger, 1978, S. 172]. Сблaзн принять *Dasein* за человека, как и за некое сущее вообще², начинает слабеть.

При этом примечательно, что с того же 1928 г. *Dasein* и человек станут последовательно и довольно четко различаться самим Хайдеггером не только на концептуальном уровне, но и на уровне непосредственного выражения, лишь подкрепляющем объяснительную силу первого. Философ проводит эту дифференцию посредством употребления идиоматического выражения *Dasein im Menschen* (*Dasein* в человеке). В статье «О существе основания», над которой Хайдеггер работает в 1928 г., и во второй после «Бытия и времени» книге о Канте, вышедшей в 1929-м, а также в лекционных курсах, докладах и выступлениях того времени мы не раз встречаемся с этой – пока для нас загадочной – формулировкой [Heidegger, 1976; 1991b; 1997; 1983a; 2016]. Так, в состоявшейся в 1929 г. дискуссии с Кассирером Хайдеггер даже определяет единственную и сокровенную цель философии как «освобождение *Dasein* в человеке» [Heidegger, 1991b, S. 283–285]. А в прочитанном в этом же году курсе лекций с характерным названием «Основные понятия метафизики» продолжает настаивать на том, что философствование призвано «вызывать» и «освобождать» *Dasein* в человеке посредством «преобразования» самого человеческого индивида и его бытия в исходнейшее *Dasein*, преобразования, которое всем своим ходом как раз призвано подготавливать философствование [Heidegger, 1983a, S. 248, 255, 258, 430, 508–510]. Но все-таки «что» же такое *Dasein* и как понимать само это «в» (*im*) (описывающее отношения) между *Dasein* и человеком? Ситуация осложняется еще и тем, что Хайдеггер говорит не только о том, что *Dasein* «в» человеке, но также и о том, что *Dasein* «раньше» человека и «исходнее» (*ursprünglicher als der Mensch*) [Heidegger, 1982, S. 134; 1991b, S. 229–230; 1997, S. 41, 235; 2016, S. 237]. Но что значит здесь само «раньше»?

В 1949 г. во «Введении» к знаменитому докладу «Что такое метафизика?» Хайдеггер так расшифровывает введенный им термин: «Для того чтобы одновременно и в одном слове схватить и выразить как отношение бытия к сущности человека, так и сущностное отношение самого человека к открытости (“*Da*”) бытия как такового, для сущностной области (*Wesensbereich*), в которой пребывает человек как человек, был избран термин *Dasein*» [Heidegger, 1976, S. 372]. В 1973 г. в ходе семинара в Церингене Хайдеггер возвращается к этому слову, объясняя, что *Dasein*

² Не зря в свой рабочий экземпляр книги «Кант и проблемы метафизики» Хайдеггер специально добавит такую маргиналию: «*Da-sein* – ничто из сущего в онтическом смысле» [Heidegger, 1991b, S. 230].

именует «бытие-в-открытом-просторе» (*in-einer-offenen-Weite-sein*) и что данное слово необходимо понимать как *die-Lichtung-sein*, как «бытие-просветом» (бытие просвета) [Heidegger, 1986, S. 380]. Из этих на первый взгляд сухих замечаний можно сделать довольно содержательные выводы.

Во-первых, *Dasein* именует не столько наличного человека, давая ему просто *другое имя*, сколько саму его *сущность*, т. е. *то, что* делает человека человеком.

Во-вторых, слово *Dasein* удивительно точно и ясно – *буквально* – раскрывает эту сущность как «Вот» (*Da*) (в значении *открытости* или в более поздних терминах: просвета, простора, истины, несокрытости, местности) *бытия* (*Sein*), т. е. как совершающееся в человеке (а это и есть искомый нами смысл «в» (*im*) во фразе “*Daseins im Menschen*”) *понимание (смысла) бытия*. Следовательно, *Dasein* необходимо прочитывать как *открытость бытия*. Но *просвет бытия* есть именно *просвет бытия* (не только в значении *gen. ob.*, но и как *gen. sub.*), но *не человека*. Просвет бытия как понимание (человеком, «в» человеке) смысла бытия является, если можно так выразиться, *полной «собственностью» бытия, но не человека*. Просвет «создается» и «творится» *не человеком*, и даже *не* по решению своей воли человек вступает в эту сущностную, наполненную онтологическим светом, область истины бытия, чтобы существовать в качестве человека. *Не человек* решает, быть ему или нет *местом* (раскрытости) бытия, т. е. быть ему или нет (в качестве) *Dasein*, или еще проще: быть ему или не быть вообще.

Уже в “*Sein und Zeit*”, вводя экзистенциал (*за*)брошенности и (*но*)киннутости (*Geworfenheit*), Хайдеггер замечает, что сущее в качестве *Dasein* оказывается брошенным и не от себя самого вступающим в *Da* (вот, просвет) бытия, почему мы и должны предполагать себя, обусловленных разомкнутостью, т. е. истиной (в курсе лекций 1927 г. Хайдеггер замечает, что «сама истина, в смысле глубинной сущности *Dasein*, пред-полагает нас, истина – это предпосылка нашего существования») [Heidegger, 1989b, S. 315; 2001, S. 227–228, 284]. В курсе лекций по немецкой классической философии, который пришелся на 1929 г., указывая на тот факт, что *понимание бытия* не является обычным свойством человека, Хайдеггер прямо заявляет, что как раз это понимание и образует нашу самость, «и, – продолжает Хайдеггер, – именно в той мере, в какой мы существуем как сущее, которое не мы создавали, в такой же мере мы суть сущее, которое не возникает по нашему свободному намерению» [Heidegger, 1997, S. 276]. «Мы, – акцентирует внимание Хайдеггер в курсе 1935 г., – не можем принадлежать никакой вещи, даже самим же себе; однако же *Dasein* всегда мое... Но то, что *Dasein* “всегда мое”, вовсе не означает ни: через меня положено и введено в бытие, ни: единичным я обособлено» [Heidegger, 1983b, S. 31].

Выраженное в слове *Dasein* понимание бытия объявляется философом более *исходным*, чем человек, так как, во-первых, человек может существовать как человек только на основании этого понимания, которое и «образует» саму человечность человека, выполняя, как *Menschheit*, трансцендентально-конститутивную «функцию» по отношению к *Menschsein*; во-вторых, свершение события этого понимания свершается хотя и «в» человеке, но все-таки одновременно как бы *по ту сторону* индивида, *без и вне* какого-либо его решения, вводя, а точнее, *бросая* последнего в область *самообразующегося простора*. Это событие самообразования простора, или просвета, бытия после выхода своего *opus magnum* Хайдеггер именует *трансценденцией*, а то, куда она совершается, – *миром*, подчеркивая, что набросок мира (или мирообразование) и делает возможным само понимание бытия [Heidegger, 1976, S. 168–170]. При этом, разрабатывая проблему мира в курсе лекций зимнего семестра 1929/30 и характеризуя человека как *учреждающего мир*, Хайдеггер специально уточняет, что *не мы* – по нашему желанию и прихоти – *учреждаем мир*, но

именно *Dasein* в нас: «...свершается учреждение мира, и только на его основе человек может существовать. “Человек как человек мироучреждающ, мирообразующ” – сказали мы; но только слово “человек” здесь взято не в смысле того человека, который праздно шатается по улицам: *Da-sein* в человеке – вот что учреждает мир» [Heidegger, 1983a, S. 414]. В этом отношении пассаж из доклада, прочитанного Хайдеггером в Кантовском обществе в январе 1929 г., под названием «Философская антропология и метафизика *Dasein*» как нельзя лучше передает отношение между *Dasein* и «заброшенным» в него человеком; «изначальнее человеческого бытия оказывается именно прасобытие понимания бытия, принадлежащее *Dasein*, в которое фактично существующий человек всегда уже (за)брошен» [Heidegger, 2016, S. 237].

Спустя 20 лет в «Письме о гуманизме» Хайдеггер скажет: «...человек самим же бытием “(за)брошен” в истину бытия, дабы таким образом эк-зистирова, оберегать эту истину»; а чуть ниже заметит, что забрасывающее – это «*не человек, но само бытие*», которое и отправляет человека в эк-зистенцию вот-бытия, как в его судьбу и само существо [Heidegger, 1976, S. 330, 337]. Человек при этом оказывается абсолютной «собственностью» – своеобразным «заложником» – «своей» сущности, «собственностью» самого бытия, посылающего человека на хранение истины как открытости просвета. В курсе лекций 1935 г. Хайдеггер возвращается к свершению понимания бытия, отмечая, что понимание бытия вовсе не образ поведения человека, как свойство, которым тот обладает; напротив, как раз раскрытость бытия, свершаясь, *владеет* человеком [Heidegger, 1983b, S. 150]. Созидающее сущность и поддерживающее все бытие человека *Da-sein*, как свершение раскрытости самого бытия (в обоих смыслах родительного падежа), выступает как «нечто» (не- и до-)человеческое «в» самом человеке, не имея в себе абсолютно *ничего человеческого*, хотя и свершаясь «в» человеке и «через» последнего. Так, в курсе лекций зимнего семестра 1942/43 г. Хайдеггер прямо указывает на то, что раскрывающее бытие и отличающее человека от любого другого сущего *узрение бытия*, в действительности, принадлежит сущности *самого бытия* (*Wesen des Seins selbst*) и не имеет в себе «ничего человеческого» (*nichts Menschliches ist*) [Heidegger, 1992, S. 153–154]. Спустя двенадцать лет в работе «К вопросу о бытии» философ прямо выразит свою мысль о нечеловеческом в человеке: «...сущность человека, то есть *Dasein* в человеке – нечеловеческое» [Heidegger, 1976, S. 397]. Однако еще раньше, правда, в личных записях, известных теперь как «Черные тетради», можно найти определение *Dasein* как *unmenschlich* – бесчеловечного, нечеловеческого (начала) [Heidegger, 2014, S. 213]. А в ходе одного из поздних семинаров, разъясняя отношение просвета бытия к человеку, мыслитель уточнит, что просвет, который сотворяет вовсе не человек, оказывается «абсолютно отличным» от последнего [Heidegger, 1986, S. 386–387]. Поэтому в 1941 г. в лекционном курсе «Метафизика немецкого идеализма» Хайдеггер справедливо замечает, что *Da-sein* называет нечто такое, что «никогда не совпадает с человеческим бытием, поскольку обозначает более высокую (*höheren*), нежели человек, сущность» [Heidegger, 1991a, S. 62]. В свете этого неудивительно, например, и такие пассажи немецкого мыслителя, приводящие любую гуманистическую и антропоцентрическую мысль в тревогу: «истина существеннее человека»; «бытие и истина бытия значительно превосходят любого человека; «не человеческое бытие главное и весомое, но *Da-sein*, а оно – поскольку бытие» [Heidegger, 1988, S. 75; 1992, S. 249; 2014, S. 230]. И они не удивительны именно постольку, поскольку Хайдеггер, как мы постарались показать и как он сам укажет, мыслит «исключительно “*ради Бытия*”, но не бытия человека, а Бытия сущего в целом» [Heidegger, 1989a, S. 16].

Поэтому с присущим ему терпеливым спокойствием Хайдеггер до конца жизни не устал повторять для всех, кто поспешно и наивно классифицировал его мысль

как антропологию, этику или экзистенциализм, что *не человек* является заветной темой его мысли, но исключительно *то*, что *вынужденно позволяет* человеку *быть* (человеком), оказываясь поэтому *ursprünglicher* и *größer* человека, который – не только не в «центре» бытия или «середине» сущего, но даже и не в «начале» своего «собственного» существования, будучи, как лаконично отметит впоследствии Мишель Фуко, «не одновременен со своим началом»³, которое «понуждает его существовать»⁴ [Foucault, 1966, p. 339–346].

Можем ли мы, вникая в мысль Хайдеггера, вести речь о каком-либо антропоцентризме и антропоцентричной феноменологии? Не должны ли мы, напротив, вслед за Жаком Деррида⁵ обнаружить здесь, на этой глубине хайдеггеровского мышления, открытие некоего фундаментального «насилия», «онтологического насилия» (*la violence ontologique*), неотменимого акта навязывания бытия (и в смысле существования и в смысле понимания бытия) человеку [Derrida, 1976, p. 196]? Будучи «непричастным» к собственному началу и «отстраненным» от собственной сущности, человек всегда уже претерпевает это изначальное «насилие» со стороны (истины) бытия, которое *вы-нуждено*⁶ и *необратимо при-нуждает* человека вступить в область просвета и *быть* в качестве *хранителя* («пастуха») этого просвета без какого-либо шанса укрыться от своего существа как *места* открытости, укрыться, не перестав при этом быть человеком. Словно загнанный бытием зверь⁷, человек как таковой «непрестанно взирает в открытое», не находя для себя, как говорит Хайдеггер, никакого «прибежища» (*Zuflucht*), позволяющего освободиться от тягости *Да*, «уклонившись» от несокрытости бытия и «избавившись (*entledigen*) от собственной сущности» [Heidegger, 1992, S. 224–225].

Не заявляет ли поэтому *нечеловеческое* в человеке, которое так ищет Тригг, с полной силой именно в самой открытости, вобравшей в себя все существо человека? Отвечая на первую часть нашего вопроса по поводу прочтения Триггом Хайдеггера (на самом ли деле феноменология обусловлена центральным положением человеческого субъекта?), можно сказать, что человек вовсе не располагает ни в каком центре, а постигается как послушный (со)бытию, изначально *присвоенный* и *используемый* им. В поздний период своего философствования Хайдеггер будет определять конечность человека именно в свете этого «использования» («употребления» – *utilisé*, как выражается философ) (со)бытием [Heidegger, 1986, S. 370]⁸, специально подчеркивая, что его мысль *von Anfang* («с самого начала») отказалась от *Vorrang des Menschen* («главенства человека») [*ibid.*, S. 387], будучи

³ Как лаконично замечает в своей последней, посвященной философскому пути Хайдеггера, статье В.В. Библихин, «мы брошены в то, что сложилось без нас и до нас» [Библихин, 2005, с. 123].

⁴ ...понуждает его существовать, «растрчивая» и «принося в жертву» ради сохранения истины бытия. – В начале 40-х гг. Хайдеггер ведет речь о жертве, которая, «не следуя никакой цели и не ища никакой пользы», предстает чистым растрчиванием человека на истину бытия: «Однако высший вид подобной боли предстает как умирание смертью, приносящей человеческое бытие в жертву ради сохранения истины бытия», эта жертва (*Opfer*) есть «растрчивание человеческого существа в сохранении истины бытия (*Verschwendung des Menschenwesens in die Wahrung der Wahrheit des Seins*). <...> Жертва укрыта в сущности События, когда призывающее человека бытие берет [«присваивает, употребляет» (*er-eignet, braucht*) – добавляет в маргиналии философ] – его для собственной истины [Heidegger, 1976, S. 310–311; 1992, S. 249–250].

⁵ ...вслед за Деррида и *самим Хайдеггером*, который в одной из лекций ведет речь о «на-силлии все-силлия бытия (*die Allgewalt des Seins...ver-gewaltigt*)», подчеркивая, что «насилие» здесь надо понимать в «прямом смысле слова» [Heidegger, 1983b, S. 186–187].

⁶ Хайдеггер не раз указывает на то, что бытие не только «требует» человека, но и «нуждается» в нем, обнаруживая тем самым свою «конечность» [Heidegger, 1983b, S. 214; 1986, S. 370].

⁷ В данном случае это не только «оборот речи». Джорджо Агамбен [Agamben, 2002] показывает, что, рассматривая человека через *Dasein*, Хайдеггер все равно не избегает «метафизического первенства *animalitas*», которым определены все традиционные подходы к человеку.

захваченной продумыванием не-привычного в своей простоте простора бытия, определяющего всю человечность человека. И как бы мы ни характеризовали эту мысль – в качестве постгуманизма или прагуманизма, трансгуманизма или метагуманизма, гуманизма «странного толка» [Heidegger, 1976, S. 345] или даже антигуманизма, одно ясно точно: эта мысль мыслит *по ту сторону человеческого*, решительно и *изначально* преодолевая любой вид антропоцентризма.

Список литературы

- Бибихин, 2005 – Бибихин В.В. Хайдеггер: от «Бытия и времени» к «Beiträge» // Вопр. философии. 2005. № 4. С. 114–129.
- Тригг, 2017 – Тригг Д. Нечто. Феноменология ужаса / Пер. с англ. Я. Цырлина, Д. Чулаков. Пермь: Гиле Пресс, 2017. 174 с.
- Agamben, 2002 – Agamben G. L'aperto. L'uomo e l'animale. Torino: Bollati Boringhieri, 2002. 99 p.
- Derrida, 1967 – Derrida J. L'écriture et la différence. Paris: Éditions du Seuil, 1967. 436 p.
- Derrida, 1972 – Derrida J. Marges de la philosophie. Paris: Minuit, 1972. 396 p.
- Derrida, 1983 – Derrida J. Geschlecht: différence sexuelle, différence ontologique // Cahiers de l'Herne: Martin Heidegger / Ed. par M. Haar. Paris: Éditions de l'Herne, 1983. P. 419–430.
- Derrida, 2013 – Derrida J. Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Paris: Galilée. 344 p.
- Foucault, 1966 – Foucault M. Les mots et les choses. Paris: Gallimard, 1966. 404 p.
- Heidegger, 1976 – Heidegger M. Wegmarken // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 9 / Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 1976. 488 S.
- Heidegger, 1978 – Heidegger M. Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 26 / Hrsg. von K. Held. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 1978. 292 S.
- Heidegger, 1979 – Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 20 / Hrsg. von P. Jaeger. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 1978. 448 S.
- Heidegger, 1982 – Heidegger M. Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 31 / Hrsg. von H. Tietjen. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 1982. 308 S.
- Heidegger, 1983a – Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 29/30 / Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 1983. 544 S.
- Heidegger, 1983b – Heidegger M. Einführung in die Metaphysik // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 40 / Hrsg. von P. Jaeger. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 1983. 234 S.
- Heidegger, 1986 – Heidegger M. Seminare // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 15 / Hrsg. von C. Ochwadt. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 1986. 448 S.
- Heidegger, 1988 – Heidegger M. Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 34 / Hrsg. von H. Mörchen. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 1988. 338 S.
- Heidegger, 1989a – Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 65 / Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 1989. 522 S.
- Heidegger, 1989b – Heidegger M. Grundprobleme der Phänomenologie // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 24 / Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 1989. 474 S.
- Heidegger, 1991a – Heidegger M. Die Metaphysik des deutschen Idealismus // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 49 / Hrsg. von G. Seubold. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 1991. 210 S.
- Heidegger, 1991b – Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 3 / Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 1991. 318 S.
- Heidegger, 1992 – Heidegger M. Parmenides // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 54 / Hrsg. von M.S. Frings. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 1992. 252 S.
- Heidegger, 1994 – Heidegger M. Zollikoner Seminare // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 89 / Hrsg. von P. Trawny. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 1994. 880 S.

⁸ «Человек конечен, поскольку имеет отношение к бытию, поскольку он не есть само бытие, а пользуется им (gebraucht wird vom Sein)», «используется в событии» (Gebrauchtwerden des Menschen in das Ereignis) [Heidegger, 1994, S. 223, 225, 230].

Heidegger, 1997 – *Heidegger M. Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 28 / Hrsg. von C. Strube. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 1997. 368 S.*

Heidegger, 2001 – *Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001. 445 S.*

Heidegger, 2014 – *Heidegger M. Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938) // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 94 / Hrsg. von P. Trawny. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 2014. 536 S.*

Heidegger, 2016 – *Heidegger M. Vorträge (1915–1932) // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 80.1 / Hrsg. von G. Neumann. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 2016. 526 S.*

Dasein – (un)human in Human?

Anton V. Vavilov

Kuban State University. 149 Stavropolskaya Str., Krasnodar, 350040, Russian Federation; e-mail: anton_v_v@list.ru

The author analyzes the problem of the “Dasein” – “human” (“Mensch”) relation in Heidegger’s philosophy in the context of his criticism by the contemporary British philosopher Dylan Trigg. Trigg characterizes Heidegger’s thought and its conceptualization of the human being as being-in-the-world as the best example of the total failure of classic phenomenology to think outside of humanity and to bring to light the unassimilated depth of the unhuman basis of humans. Trigg takes into account the urgent claims of speculative realism to get out of correlationism as an inseparable correlation between the subject and the world and he intends to renew the stalled phenomenological tradition through the reading of lesser known works, which contain a trace of the unhuman. Criticizing the philosophy of Heidegger for anthropocentrism, Trigg contrasts it with his project of “another”, “unhuman phenomenology”. However, the British philosopher, opening a new type of phenomenology, keeps silent about the problem of the “Dasein” – “human” relation in Heidegger’s thought and about the question of reasonableness of the immediate reduction of Dasein to the human entity. Is Heidegger’s philosophy really grounded in the centrality of the human subject and therefore represents “anthropocentric phenomenology” or, on the contrary, does it originally overcome any kind of humanism and anthropocentrism? The author of this article analyzes Heidegger’s text – from the early lectures and works of the period of “Being and Time” to the late seminars and lectures after the “Turn” – and tries to solve the Dasein – human problem in the context of Trigg’s concept of the unhuman.

Keywords: M. Heidegger, D. Trigg, human, Dasein, unhuman, phenomenology, anthropology, ontology, Being

References

Agamben G. *L’aperto. L’uomo e l’animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002. 99 p.

Bibikhin V. Heidegger: ot “Bytiya i vremeni” k “Beiträge” [Heidegger: from “Being and Time” to “Beiträge”], *Questions of philosophy*, 2005, no. 4, pp. 114–129. (In Russian)

Derrida J. Geschlecht: différence sexuelle, différence ontologique. In: *Cahiers de l’Herne: Martin Heidegger*, éd. par M. Haar. Paris: Éditions de l’Herne, 1983, pp. 419–430.

Derrida J. *Heidegger: la question de l’Être et l’Histoire*. Paris: Galilée. 344 p.

Derrida J. *L’écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967. 436 p.

Derrida J. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972. 396 p.

Foucault M. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966. 404 p.

Heidegger M. Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. In: Heidegger M. *Gesamtausgabe*, Bd. 26, hrsg. von K. Held. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 1978. 292 S.

Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis. In: Heidegger M. *Gesamtausgabe*, Bd. 65, hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 1989. 522 S.

Heidegger M. Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart. In: Heidegger M. *Gesamtausgabe*, Bd. 28, hrsg. von C. Strube. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 1997. 368 S.

Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. In: Heidegger M. *Gesamtausgabe*, Bd. 29/30, hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 1983. 544 S.

Heidegger M. Die Metaphysik des deutschen Idealismus. In: Heidegger M. *Gesamtausgabe*, Bd. 49, hrsg. von G. Seubold. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 1991. 210 S.

Heidegger M. Einführung in die Metaphysik. In: Heidegger M. *Gesamtausgabe*, Bd. 40, hrsg. von P. Jaeger. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 1983. 234 S.

Heidegger M. Grundprobleme der Phänomenologie. In: Heidegger M. *Gesamtausgabe*, Bd. 24, hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 1989. 474 S.

Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. In: Heidegger M. *Gesamtausgabe*, Bd. 3, hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 1991. 318 S.

Heidegger M. Parmenides. In: Heidegger M. *Gesamtausgabe*, Bd. 54, hrsg. von M. S. Frings. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 1992. 252 S.

Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. In: Heidegger M. *Gesamtausgabe*, Bd. 20, hrsg. von P. Jaeger. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 1978. 448 S.

Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001. 445 S.

Heidegger M. Seminare. In: Heidegger M. *Gesamtausgabe*, Bd. 15, hrsg. von C. Ochwad. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 1986. 448 S.

Heidegger M. Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938). In: Heidegger M. *Gesamtausgabe*, Bd. 94, hrsg. von P. Trawny. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 2014. 536 S.

Heidegger M. Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie. In: Heidegger M. *Gesamtausgabe*, Bd. 31, hrsg. von H. Tietjen. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 1982. 308 S.

Heidegger M. Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. In: Heidegger M. *Gesamtausgabe*, Bd. 34, hrsg. von H. Mörchen. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 1988. 338 S.

Heidegger M. Vorträge (1915–1932). In: Heidegger M. *Gesamtausgabe*, Bd. 80.1, hrsg. von G. Neumann. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 2016. 526 S.

Heidegger M. Wegmarken. In: Heidegger M. *Gesamtausgabe*, Bd. 9, hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 1976. 488 S.

Heidegger M. Zollikoner Seminare. In: Heidegger M. *Gesamtausgabe*, Bd. 89, hrsg. von P. Trawny. Frankfurt-a/M.: Vittorio Klostermann, 1994. 880 S.

Trigg D. *Nechto. Fenomenologiya ujava* [The Thing. A Phenomenology of Horror], trans. by Ya. Tsyrlina, D. Chylakov. Perm: Hile Press Publ., 2017. 174 p. (In Russian)