

УДК 165.6

Володимир Єрмоленко

EREIGNIS ПІЗНЬОГО ГАЙДЕГГЕРА ТА ГЕГЕЛІВСЬКА ЛОГІКА ЗНЯТТЯ

Стаття присвячена порівнянню цих концептів та аналізу їх місця у філософських позиціях обох мислителів. Досліджуючи гайдеггерівські теми Ereignis, Geben та Gabe, Das Selbe, Zusammengehören, автор прагне показати вихід Гайдеггера за межі логіки зняття. Розглядається також доля розробки Гайдеггером питання про буття, яка у підсумку спричинила вихід за меісі цього питання у напрямку до мислення, яке знаходить себе у неможливості будь-якої логіки Aufhebung

Те, про що ми поведемо мову, певним чином стосується самої мови філософії та її меж. Тематизація цієї проблеми завжди може мати лише умовний характер; запитувати про умови та межі свого дискурсу під час його здійснення схоже на спробу *говорити* про неможливість самого процесу бесіди, тобто про спробу зайняти точку поза мовою чи мовленням водночас перебуваючи всередині них і існуючи лише завдяки ним. Попри це, саме пізній Гайдеггер спробував так вийти до мови, щоб у ній опинитися на її межі, принаймні на межі традиційної для філософії мови суб'єктно-предикативної, ніби ведучи при цьому *розмову* про *мовчання*, про відсутність самої розмови, тематизуючи мовчання в самій мові і зіштовхуючи розрізнені раннім Вітгенштейном "сфери" того, про що можна говорити, та того, про що слід мовчати. Мова у такий спосіб призупиняє саму себе в процесі свого ж здійснення.

Ця ситуація, безперечно, для історії культури не є чимось надто вже незнайомим. С. Аверінцев писав про Ареопагіта, що "надзавдання" його мови полягало "аж ніяк не у висловлюванні, але у виразному замовкнанні, у навіюванні читачеві відчуття виходу за слово" [1]. І далі: "Перед нами парадокс словесної "безсловесності" і напрочуд багатослів-

ного "мовчання"... Слова ніби знищуються в акті здійснення ними своєї функції" [2].

Однак пізній Гайдеггер принаймні не був "багатослівним". Проте чи справді ми можемо подібні ж слова застосувати і до нього? І якщо так, якого статусу набуває це мовчання? Чи має воно "референта", тобто чи стосується воно якого-небудь буття, сутності, реальності, яке виходить за межі мови? Можливо, мовчання є лише певною структурою самої мови, фактом самої мови, що не відсилає ні до чого іншого, вказує не на позамовну *у-тонію*, а скоріше, на її власну *гетеротонію!* [3]. Ці питання здатні зробити виклик будь-якому дослідженню пізнього Гайдеггера. І ми торкнемося цих тем лише побіжно.

Проте, повернімося до нашої теми. У ній винесені два мотиви.

Перший торкається, мабуть, "головного" слова пізнього Гайдеггера: *Er-eignis* [4] (до його семантики ми ще повернемося; поки залишемо його без перекладу). Гайдеггерівська спроба мислення буття, в якому вкорінене саме мислення, і яке не стає вперше можливим як його предмет людської здатності представлення та завдяки йому, дало результатом проробку тем, так чи інакше прив'язаних до цього слова. Парадигма мислення, яка тлумачить буття в орієнтації на суще, як граничну структуру

В. Єрмоленко

та умову можливості сушого як такого, тобто як його основу (Grimd) та обґрунтування, Гайдеггер зіштовхує зі своїм мотивом *Ab-grund*: безмірністю та бездонністю того, чим стурбоване мислення. *Ab-grund* і є одним із способів мислення того, що Гайдеггер називає *das Ereignis* [5].

Другий мотив - це знаменитий мотив гегелівської логіки *зняття* (*Aufhebung*). І нас цікавитиме не тільки суто логічна структура цієї логіки. Ми спробуємо звернути увагу і на коннотації, які підіймаються цим словом: вони виявляться для нас дуже важливими [6]. Ці коннотації містяться вже у визначенні самого Гегеля: *Aufheben* - "означає зберегти, але разом з тим припинити, покласти край" [7]. Відтак тут присутні відразу три семантичні поля, яких ми торкнемося. Перше: відповідно до безпосереднього смислу, *Aufhebung* означає процес піднімання, переведення на вищий рівень, піднесення; цю своєрідну логіку піднесення ми співставимо з гайдеггерівським мотивом *zuruckgehen* та *zuruckfallen*, мотивом "зворотної" ходи, блокування поступальності процесу визначення, яке фіксується у герменевтичному колі, та необхідності постійно повертатися до вихідних тем. Друге: ми торкнемося семантики *збереження*, резерву-архіву (що тягне за собою також і семантику власності). У ній також захований мотив зберігання як приховування, уникнення поміченості. Важливість цієї теми, я сподіваюсь стане згодом очевидною. Третє: семантика *кінця*, смерті (саме це слово часто у цьому відношенні вживав сам Гегель), припинення, покладання краю, що містить у собі коннотації *де-лімітації*, *де-фініції* та *мезісі*, а відтак - весь тягар метафізики сутності, сталого та ставшого, обмеженого-упорядкованого.

Відштовхнувшись від цих смислів, прихованих чи заново здобутих інтерпретацією, ми побачимо, як пізній Гайдеггер будує мислення, що блокує логіку *Aufhebung* і з нею розгляд буття через

суше як об-ґрунтування цього сушого.

Спочатку хоча б трохи спробуємо зачепити логічну структуру стратегії зняття. Для цього нам варто було б торкнутися теми предикації. Ось що говорить Гегель у "Феноменології духу":

"Потреба уявляти абсолютне як суб'єкт користувалася положеннями: Бог є "вічне" або "моральний світопорядок", або "любов" і т.д... Положення такого типу починається зі слова Бог. Це слово саме по собі є звуком, позбавленим сенсу, є одним лише іменем. Тільки предикат каже, чим є він, тобто наповнює його та надає йому сенсу. Порожній початок тільки в цьому кінці стає дійсним знанням. Оскільки це так, то неможливо зрозуміти, чому не говорять просто про "вічне", про "моральний світопорядок" і т.д., або, як чинили древні, про чисті поняття, буття, єдине і т.д., - про те, що має сенс без додання звуку, позбавленого нього. Але цим словом позначають якраз те, що встановленим є не взагалі яке-небудь буття, сутність або всезагальне, а дещо, рефлексоване в себе, певний суб'єкт... Суб'єкт тлумачиться як стійкий пункт, до якого, як до своєї опори, прикріплюються предикати - внаслідок руху, який належить тому, хто знає про цей пункт, а не самому пунктові; тоді як лише через такий рух можна було б уявити зміст як суб'єкт" [8].

Для того, щоб прокоментувати цей фрагмент, почнемо здалеку. Для "древніх", згідно з Гегелем, істиною була лише проста суттєвість, загальне поняття, від якого суб'єкт судження (менш визначене, менш "щойне", те, що належить скоріше феноменальному світові) набуває суттєвості, а відтак і буття: міра буття сушого оцінюється мірою його "щойності", дефінітності, само-стійності та упорядкованості в собі. Ці положення дуже схожі на положення середньовічного реалізму та платонізму як його джерела. Номіналістичне мислення не задовольняється саме тим, що щойність емпіричні речі набувають завдяки причетності реальним

універсаліям: вже для Гоббса будь-який предикат, а відтак те, що Арістотель називав "другими сутностями" [9], лише породжується самою структурою судження, інстанцією *копули*. Абстрактні імена (у термінології Гоббса) взагалі не могли б існувати, якби не існувало копули [10]. Тільки тепер другі сутності, які до цього були як джерелом буття феноменальних речей, так і джерелом смислу, стають лише інстанцією смислу, інстанцією прояснення змісту суб'єкта судження та надання йому сенсу (що ми і бачимо в процитованому фрагменті Гегеля). Але не тільки абстрактні імена, а й *сама істина* існує тільки завдяки копулі. Структура судження, дисиметрія між суб'єктом та предикатом стають *суттєвими* для неї; істина проявляється в знятті цієї дисиметрії, тобто у тотожності суб'єкта та предиката. Як це не дивно, попри те, що для Гоббса (який при цьому слідує ще Арістотелю, проте в абсолютно іншій манері та з абсолютно іншими наслідками) істина можлива лише в судженні, тобто в цій *дисиметрії, різниці* та *роз-несеності* суб'єкта та предикату, сама різниця для істини стає несуттєвою, "випадає" з неї. Це є загальним наслідком такого мислення: сама сутність вже є вторинною по відношенню до копули та до судження, проте *питання* про сутність, про "*щойність*", *quidditas* речі зберігається.

Вже Кант розумів проблеми цього підходу - проблеми новочасного емпіризму. Для нього суттєвим було питання про *походження* самої структури предикації (отже і умовиводу), тобто про те, завдяки чому відбувається як роз-несення обох компонентів судження, так і їх повернення одне до одного. Звичайно, скінченне пізнання знаходить себе у постійній *нетотоїсності* суб'єкта та предиката, проте джерело цієї нетотожності - в самих апріорних структурах свідомості, в яких вкорінені категорії розсудку. Ситуація змінилася: суттєвість, сутність осмислюються не стільки в напрямку тотожності суб'єкта та

предиката, але в першу чергу виходячи з їх *нетотоїсності*. У феноменальних речах, відносно яких постійно необхідно скласти судження, завжди міститься залишок, який ніколи не дасть змоги зняти цю різницю. Кантівське відчуття присутності такого залишку зафіксоване в простій та грандіозній за своїм значенням події в історії європейської метафізики, а саме, в положенні, що "буття не є реальним предикатом, іншими словами, воно не є поняттям про дещо таке, що може бути додане до поняття речі" [11].

Що все це значить? Буття є лише *покладанням* (Position), а не реальним предикатом, тобто тим, що належить до сутності (realitas, essentia, quidditas), до поняття речі. Цей надлишок буття як покладання по відношенню до розсудку, що здійснює акт судження та запитує про щойність речей, є, говорячи гегелівською мовою, істиною ситуації скінченного мислення у феноменальному світі. Саме різниця, невідповідність, дисиметрія між компонентами судження (а значить і компонентами дихотомії "те, що визначає" - "те, що визначається", зміст - форма, неупорядкованість - упорядкування) стає суттєвою для філософії і стає джерелом самого питання про сутність. Проблематика єдності залишається у теоретичній філософії лише на рівні синтезу *даних змістів*, і апперцепція здатна лиш утворити поняття з певних data; вона ніколи не здатна стати джерелом *предметного* змісту цього поняття. Цим переведенням суттєвості на рівень різниці Кант переводить метафізику у сферу *форми*, тобто чистої здатності предикації та умовиводу (відповідно розсудку та розуму) - здатності опосередкування.

Саме з Гегелем можна пов'язувати надання цій формі статусу інстанції істини. Істина відбувається у русі дисиметрії суб'єкта та предиката, феномену та сутності; форма є інстанцією породження цієї різниці, і тому інстанцією, в якій ця різниця знову скасовується.

Цей рух форми здійснюється, як відомо, триступенево: від покладання (абстрактно-розсудкового моменту) до абстрактної негачії (негативно-розумового) і далі до *негачії цієї негачії*. уособлення руху опосередкування, яка і здійснює зняття, утворення нового, вищого покладання. Інстанцією такого руху є умовивід, а точніше - його середня посилка, яка і є моментом, що опосередковує, тобто здійснює судження завдяки руху самої форми, а не завдяки змісту, що міститься у суб'єкті.

Проте насправді ця форма ще містить у собі залишки минулого: рух гегелівського мислення починається з простого покладання (буття в "Науці логіки", "це" в "Феноменології") і у такий спосіб надає поняттю становлення певної парадоксальності: воно ніби і передує цьому першому покладанню (*das Erste*), проте одночасно є похідним від нього. Подивімося на це пильніше.

Однією з найважливіших парадигм логіки *Aufhebung* є те, що вона описує рух від невизначеного, нерозрізненого в собі та абстрактного до визначеного та самоопосередкованого (конкретного). У гегелівській "Логіці" це, як відомо, фіксується в тому, що початок - буття - є найпершим та найабстрактнішим визначенням; вся стратегія "Логіки" полягає в показі того, як діалектичний рух породжує все більш наповнені змістом категорії. Зміст породжується самою формою, самим рухом опосередкування, зміст (субстанція) і форма (суб'єкт) тотожні, і вони не є чимось взаємно позапокладеним. Гегеля не дарма цінував Гадамер: герменевтика у тому вигляді, якою він її бачив, протиставляла шлейермахерівському проекту відтворення всіх деталей контексту гегелівську тезу, що жодні смисли, вироблені в історії, не можуть розумітися як певні самодостатні сутності, незалежні від "як" своєї інтерпретації, тобто що самі ці смисли стали можливими лише всередині руху становлення як руху опосередкування, руху відчуження, заперечення,

інобуття та визнання себе в цьому інобутті. Проте так чи інакше, навіть якщо Гегелем визнається, що акт перечитування, рух форми, акт пригадування як акт історичного опису не є принаймні залежним від первинного покладання і вбудований у спільну їм обом логіку субстанції-суб'єкта, спокою-і-руху - навіть за цієї умови відношення диссиметрії між ними підпорядковане логіці зняття, тобто логіці того, що один зі складових цього відношення менш конкретний, менш опосередкований, меншою мірою є результатом заміщення та означування, тобто є меншою мірою результат інтерпретації - результат історичності. Для пізнього Гайдеггера саме в *історичності* буття проявляється змістовна повнота цього слова, повнота зміни (*Wandlungsfülle*). "Розгортання (*Entfaltung*) повноти зміни буття (*Wandlungsfülle des Seins*) постає найближчим чином як історія (*Geschichte*) буття" [12].

Перш ніж йти далі, зафіксуємо ті моменти, які ми вже трохи прояснили. Ясно, що Гегель ще знаходиться в парадигмі суб'єктно-предикатного мислення, в парадигмі питання про шойність. Проте, згідно з його логікою, відповідь на це питання може бути досягнута лише внаслідок становлення, руху опосередкування, постійного руху заперечення та зняття цього заперечення. Шойність не присутня до будь-якого становлення; вона вперше стає собою у ньому. І одним з моментів, на яких його мислення ще тримається під рубрикою питання про шойність, полягає в тому, що у "Логіці" буття тлумачиться як найабстрактніше поняття. Натомість Гайдеггер саме це ставить під сумнів; ми не здивуємося, коли побачимо, що він ставить під сумнів і сам суб'єктно-предикативний характер філософського мислення.

Однак повернімося до історичності буття. Треба сказати, що семантика "Geschichte" є грандіозною. Це слово пов'язане з *Schicken* ("посиланням"), а від

нього з *Geben* ("даруванням"); окрім цього в *Geschichte* Гайдеггер чує *Geschick* та *Schicksal*: "долю". Проте найголовнішим є розрізнення між *Geschichte*, *Gabe* (посланого та дарованого) та *Geben* (самим даруванням): між ефектами, результатами, залишками, слідами, та самою подією, що позначається іменником, який пишуть та вимовляють так само, як і дієслово: *geben* і *das Geben*. "Ein Geben, das nur seine Gabe gibt, sich selbst jedoch dabei zeriickhalt und entzieht, ein solches Geben nennen wir das Schicken. Nach dem so zu denkenden Sinn von Geben ist Sein, das es gibt, ein Geschickte" [13]. ("Дарування, що дарує тільки свій дарунок, самого ж себе при цьому приховує та утримує - таке дарування ми називаємо посиленням. Згідно зі смислом дарування, що мусить тут промислюватися, буття, дароване даруванням, є посланим"). Запам'ятаємо ці мотиви дарунку та дарування, а поки повернімося трохи назад - до стратегії розгортання доповіді 1962 року "Zeit und Sein", з якої ми взяли цей фрагмент. Ось один з ключових моментів: "Sein ist kein Ding, demnach nichts Zeitliches, wird indes gleichwohl als Anwesenheit durch Zeit bestimmt. Zeit ist kein Ding, demnach nichts Seiendes, bleibt aber in ihrem Vergehen standig, ohne selber etwas Zeitliches zu sein wie das in der Zeit Seiende" [14].

Буття і час не є речами, проте при цьому вони визначаються одне через одне. Буття, згідно з історією західної метафізики, витлумачується як *Anwesenheit* (присутність) - і тому визначається через Теперішнє (*Gegenwart*), отже через час. Натомість час, у якому усі речі протікають, у своєму протіканні постійно *триває*, тобто постійно залишається присутнім. З цієї причини час визначається через буття-як-присутність (*Anwesenheit*). Ще раз: буття як присутність визначається через час. Воно передає свій смисл іншому. Проте сам *час* цей смисл не здатен утримати. Він сам не стає вищою інстанцією визначення, оскільки віддає цей смисл назад, визначається через

буття-як-присутність. Логіка *Aufhebung* нейтралізується; буття, яке у визначенні через час ніби поклато собі край і тим самим зберегло себе в опосередкуванні, з'являється знову вже у якості інстанції, що визначає; вона "знімає" те, що "зняло" його. Відтак ми є свідками переображення самої гегелівської логіки початку-кінця, яка так чи інакше ґрунтується на знятті певного визначення саме внаслідок його де-фініції, де-лімітації; ми ще побачимо деталі цього переображення.

Оскільки ані час, ані буття не є сущими, відносно них блокується суб'єктно-предикативний спосіб висловлювання. Тому Гайдеггер і вдається до таких фраз: "Wir sagen nicht: Sein ist, Zeit ist, sondern: Es gibt Sein und es gibt Zeit... Die Zeit ist nicht. Es gibt die Zeit" [15]. Ми скажемо не: буття є, час є, а: дається буття та дається час... Час не існує. Час дається [16].

Geben, яке звучить в "Es gibt", дарує тільки свій дарунок, себе ж самого при цьому утримує та сховує. Дарунками дарування і є буття та час. *Дарування* та *Es*, які промислюються в структурах "es gibt Sein" та "es gibt Zeit", і є тим, що Гайдеггер називає *Ereignis*.

Ereignis варто залишити без перекладу. Його безпосереднім значенням є "подія", проте для Гайдеггера в *Ereignis* буття та час вступають до властивого собі (*er-eigen*), повертаються до своєї стихії [17], де вони вперше доречні (*sich eignen*). *Ereignis* є тим співвідношенням буття та часу, з якого вони вперше стають можливими. Співвідношення (*der Sachverhalt*) не додається заднім числом (*kommt nicht nachtraglich... hinzu*) до буття та часу як надбудоване відношення. Співвідношення вперше впускає (*ereignet*) буття та час з їхнього відношення до властивого їм (*in ihr Eigenes*)... Тому *Es*, яке дарує в "Es gibt Sein", "Es gibt Zeit" позначається як *Ereignis* [18].

Проте повернімося до трьох семантичних полів слова *Aufhebung*, які ми зачепили на початку. Ми вже говорили про присутність у Гайдеггера мотиву *Zuriick*, шляху назад, та його значення у

блокуванні логіки зняття як логіки прояснення смислу першого (початку, покладання) у результаті, повторі, новому опосередкованому ствердженні. Коли гайдеггерівський текст виходить до тематики Ereignis, виникає питання "Що є Ereignis?" [19]. Цим питанням запитується про його буття (*über das Sein des Erreignisses*) [20]. Проте саме буття вкорінене в Ereignis та отримує в ньому своє визначення як присутності; цим питанням ми падаємо назад (*fallen zuruck*) до того, що вже було обговорено в тексті: тобто що буття витлумачується як присутність завдяки часу і від нього отримує це визначення. Цей єдиний семантичний нюанс надто важливий для нас. Ми вже говорили про проблематику герменевтичного кола між буттям та часом; але воно могло бути осмислене як *діалектично зняте*, якби у нас була можливість утворити загальне поняття, що охоплювало б їх обох. Проте Гайдеггер наполягає: "Ereignis не є вищим поняттям (Oberbegriff), яке б вмещувало буття та час та підпорядковувало б їх собі" [21]. Адже тільки завдяки певному витлумаченню смислу буття, яке є одним з "обох", що належать Ereignis, породжується саме питання про сутність (пригадаємо гайдеггерівську атаку гегелівської тези, що буття є найзагальнішим поняттям, *першим покладанням*, тобто не є історичним). Саме тому унеможливується зняття цього герменевтичного кола у вищому понятті, тобто у вищій щойності, *ессенції*.

Торкнімося ще раз гайдеггерівської семантики повернення (і пов'язаної з нею темою спуску [22], "анти-підіймання" і у цей спосіб "анти-зняття"). Вона зв'язана з семантикою близькості, *die Nahe* [23], до якого повинне рухатися мислення. *Nahe* зближує, але водночас і віддаляє компоненти співвідношення (час і буття, буття і людину), вкорінюючи їх у їхній *ствприналежності* (*Zusammengehoren*). Саме у такому русі назад мислення вперше може належати турботі про *одне й те саме* (*das Selbe*). "Мислення ходить на одному

місці, осмислюючи завжди одне й те саме. Кроки вперед, тобто геть від цього місця, є оманюю..." [24].

Мислення, яке відходить від *das Selbe*, стає мисленням оцінки, у якому буття предмету цього мислення залежить від того, наскільки він здатен стати предметом мислення, що пред-ставляє. Маніпуляція речами, праця, виготовлення, наука, теорія, техне завжди вже свідчать про певний зсув в бутті: буття являє себе людині у *такий спосіб*, що це явлення провокує людську маніпуляцію; віддаленість буття спричиняє необхідність ним оволодіти, де-маркувати та делімітувати, зробити предметом умозору або людського техне.

Якщо придивитися пильніше, то стане ясно, що *das Selbe* Гайдеггера має мало спільного з традиційною метафізичною тематикою Єдиного. *Das Selbe* завжди *поза межами* опозиції тотожності та різниці. Для метафізики тотожність так чи інакше була рисою певного найвищого сущого або буття як такого. Натомість для Гайдеггера зв'язок буде геть протилежним. Буття, згідно з давнім висловлюванням Парменіда, *вже* належить тому *das Selbe*, у якому воно вперше стає собою - *er-eignet* - і якому належить людське мислення та існування [25], а для Гайдеггера 60-х років - час, у напрямку до якого мислиться буття, і який мислиться у напрямку до буття. *Das Selbe* є тим, що повинно постійно тягнути мислення своїм коливанням та віянням (*Schwingen*). До нього йде будь-яке повернення, ним для автентичного мислення блокується *Aufhebung* і змушує його вертати назад (*zuriickfallen* чи *zuruckgehen*).

Орієнтацією на *das Selbe* дихає вся текстура пізніх гайдеггерівських праць - текстура, яка завжди ходить навколо певних тем, постійно повертається до того, що було вже обговорено та ніби зняте-забуте. Якщо хтось візьме, скажімо, текст "Положення підстави" (*Der Satz vom Grand*), то ледве не у кожному розділі наштовхуватиметься на один й той самий

початок: "Положення підстави звучить: Nihil est sine ratione, ніщо не існує без підстави". Властивість таких початків кожного розділу - в тому, що вони ніби несуть на собі момент розкриття простору іншого світу, момент заміщення перспективи та анулювання попереднього принципу. Кожен початок матиме властиве тільки йому продовження, хоча водночас завжди буде текстурою натяків одне на одного. Пізні тексти Гайдеггера скеровуються скоріше стратегією *нашарування тем*, які походять з єдиного джерела - саме нашарування, а не зняття; цим самим текст досягає ефекту чутності з безлічі пунктів, поліфонії - часто просто *інтонаційної*. Зазвичай ці нашарування - різні ключові "вислови", які так чи інакше будують філософську історію. Тим самим *текстуально* das Selbe існує у присутності безлічі перспектив і безлічі напрямів, за яким йде чи повинно йти мислення. *Das Selbe* існує у суперечці.

Як мислити це das Selbe? Ми вже згадували тему розрізнення між даруванням та дарунком. Звичайно, воно не є чимось суворо концептуальним, Гайдеггер лише торкається його у "Zeit und Sein" 1962-го року. Проте це розрізнення видається нам надто важливим.

Лінія іншого розрізнення - так званого *онтологічного* - йде ще від 20-х років: вона концептуалізується і в лекційному курсі "Основні проблеми феноменології" і в "Бутті та часі" - двох головних текстах 27-го року. Це розрізнення між *буттям та суцям*, яке покликане тематизувати проблематику буття та здійснити вступ до завдання мислити буття без орієнтації на суще і відтак без орієнтації на предметність, завдяки якій суще ставить себе у залежність від людської здатності представлення. Буття мусить бути посланим, а не утворювати конструкт цієї здатності, завдяки якій людина могла б отримати ключ для об-грунтування і відтак для оволодіння цим суцям.

Тематика посланості присутня вже у "Бутті і часі", принаймні саме тут

вперше з'являється емблематичне "nur solange Dasein ist, 'gibt es' Sein" [26]. Саме це місце згадується у "Листі про гуманізм" [27], і саме тут, здається, вперше акцентується увага на мотиві посланості. Проте тут посилає, від-дає та дарує себе саме буття. Більше того: саме воно одночасно дарує себе та відмовляє у собі [28]. Проте чому ж в мисленні "Часу та буття" буття залишається лише дарунком, лише дарованим, але у жодному разі не самим даруванням? "Як час, так і буття є дарунками Ereignis і повинні мислитися лише виходячи з нього" [29]. Натомість Ereignis дарує *лише* свої дарунки, себе ж при цьому приховує. Буття з'являється лиш як цей дарунок, саму ж структуру Ereignis воно не складає. "Das Eigen-tümliche des Seins ist nichts Seinsartiges" [30]. ["Автентичність буття не є чимось буттєподібним"]. "Sein verschwindet im Ereignis" [31] [Буття зникає в Ereignis].

Якщо, згідно з логікою "Листа про гуманізм", саме буття дарує себе, то чи не відбувається так, що мислення йде від відкритого йому до схованого, від дарованого до дарування, тим самим підпорядковуючи дарування людській здатності сприймати та пред-ставляти? Чи не опиняється така спроба ще в парадигмі, коли, згідно з Гайдеггером, онтологічна різниця не промислюється? Завданням Гайдеггера було мислити буття без орієнтації на суще, тобто мислити щось принципово гетерогенне суцюму. Проте мислити буття неможливо без того, щоб тлумачити його як основу суцього, Grund des Seiendes, те, у чому фіксується саме ядро того, завдяки чому суще може бути суцям. Радикалізм першої гайдеггерів-ської спроби *повинен* був вийти до того das Selbe, яке водночас є надто гетерогенним по відношенню до суцього і пов'язаного з ним буття - до того, що не є Seinsartiges. Те, завдяки чому справа мислення (Sache des Denkens) може вперше позбутися ситуації, коли воно існує та має смисл завдяки мисленню, яке представляє, повинно вивести, якщо хочете, до сфери "інакшого, ніж буття" (говорючи словами

В. Єрмоленко

Е. Левінаса). Дарування, можливо, дарує тільки те, чого у нього немає.

Отже: "Буття зникає в Ereignis". Ми зараз торкнемося двох інших пластів семантики *Aufhebung*: припинення, зникнення того, що знімається, та його збереження - так, як вони постають в семантиці гайдеггерівського Ereignis. Зрештою, "обидва" - час та буття - зникають та зберігаються в ньому. Відбувається ніби абсолютно те саме, що і у Гегеля. Однак Ereignis, на відміну від гегелівського вишого поняття, яке знімає протилежності, не є чимось більш визначеним, більш де-фінітним, більш, як це точно бачив сам Гегель, опосередкованим: *das Selbe* Гайдеггера є не-дефінітністю, *Unbestimmte*, єдністю присутності та відсутності, яке містить у собі лінію, що відмежовує дарування та дарунок, відкритість та самоутримання. Звичайно, Гегель перебував в мисленні, для якого очевидним є завдання віддати перевагу Логосу як (відповідно до грецького змісту цього слова) силі, що збирає, зібраності, охопленості (*Um-fassenheit*) та де-лімітованості змісту. Це гегелівське загострене бажання зібраності у Гайдеггера стає рівнозначним та співприналежним до семантики розсіяння: до суті Ereignis завжди належить як близькість, так і далекість.

Відтак і самі схованість та відкритість перестають набувати рис речової визначеності. Блокується прагнення побачити у події відкритості факт того, що це відкрите існує як дещо

де-фінітне: це прагнення вже близьке до того, щоб розглядати *тільки це* відкрите та упорядковане у своїй відмежованості від прихованого як існуюче, а звідси виникає саме поняття сушого, яке існує лише тією мірою, якою воно відкрите для мислення та здатне утриматися у статусі предмету *для* нього. Коли Гайдеггер говорить про співіснування *Er-eignis* та *Ent-eignis*, *Anwesen* та *Abwesen* (присутності та відсутності), *Verborgenheit* та *Unverborgenheit* (прихованості та неприхованості як "складових" істини), він робить спробу опинитися в ситуації, де лінія демаркації між схованістю та відкритістю проведена *всередині* вихідної справи мислення. Тільки ця ситуація дає можливість кинути погляд на те, що вперше уможлиблює будь-яку де-лімітацію, будь-яке питання про буття, час, сутність, існування, теорію, практику, техне, владу, діяльність і т.д. Логіка *Aufhebung* блокується саме через те, що вона, поставши як один з радикальних кроків подолання традиційної проблематики щойності як предмету людського пред-ставлення, у своїх головних рисах залишилася всередині цієї проблематики. Коли постає необхідність йти далі, тоді *темою* філософської мови стає її замовкання, точніше - її призупинення та нейтралізація, оскільки, повертаючись до свого властивого статусу оселі буття, до свого найближчого, мова тим самим мислить те, що є для неї найбільш далеким.

1. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы.-М. 1997.-С. 146.

2. Там само.

3. Утопія та гетеротопія - терміни Мішеля Фуко: див.Гоисаик М. *Of other spaces /Diacritics.* Spring 1986.

4. Праця "*Beitrag zur Philosophie*" (1936), яку знаменитий "видавець" та коментатор Гайдеггера Фрідріх-Вільгельм фон Геррман назвав "*першою розгорнутою спробою* другої [після "Буття та часу"], буттєвоісторичної *{seynsgeschichtlichen}* постановки та розробки цього самого питання [тобто питання про буття]", має т. зв. "відповідну назву": "Про Ereignis" (*Vom Ereignis*).

5. Див. *Heidegger M. Der Satz der Identitat//Heidegger M. Identitat und Differenz-Pfullmgen,* 1957.-S.32.

6. Пов'язаними з нашою розмовою стосовно коннотацій *Aufhebung* є деякі текст:

Ж.Дерріда: див., напр,*Derrida J. Differance//Derrida /.*Margins of Philosophy.- Chicago, 1986.-P.1-29; та *Дерріда Ж. Невоздержанное гегельянство/ЛГанатография Зрота.-* СПб.Д994.-С.133-175.

7. *Гегель Г.Ф. Сочинения - Т.5.-М.Д937.-С.99.*

8. *Гегель Г.Ф. Феноменология духа//Гегель Г.Ф. Соч.-Т.4. - М.Д959.-С.11-12.*

9. *Аристотель. Категории//Аристотель. Соч. в 4 Т.-Т.2.- М.,1978.-С.55.*

10. Див. *Heidegger M.Grundprobleme der Phanomenologie//Heidegger M.Gesamtausgabe. - Bd. 24.-Frankfurt am Mein 1989.-S.266/Сnajii:GdP)*

П.КантИ. Сочинения: В 6 т. - Т.3.- М.Д964.-С.521.

12.*Heidegger M. Zeit und Sein//Heidegger M.Zur Sache des Denkens.-Tubingen 1969. - S.7-80*ani:ZSD)*

13.Ibid.-S.8.

14.Ibid.-S.3.

15.ZSD.-S.5,16

16.Звичайний безособовий зворот "es gibt", який просто стверджує існування чогось - так само як англійське "there is" та французьке "il y a", лише у Гайдаггера набуває відтінку дарування. Наш переклад, на жаль, не дає можливості побачити, як цей зворот замінює спосіб мовлення за допомогою слова "є". Пор. інші варіанти перекладу: у А.С.Солодовнікової: "дано бытие и дано время"(Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге.- М.,1991.-С.83), у В.В.Бібіхіна "бытие имеет место и время имеет место"(Хайдеггер М.Время и бытие.-М.1993.-С.393). Переклади на англійську мову, наскільки я знаю, вдаються як до "There is being and there is time", так і до "It gives being and It gives time". Спроба В.В.Бібіхіна побудувати на варіанті "бытие имеет место и время имеет место" значну кількість гайдеггерівських ходів, пов'язаних із семантикою Es ("це"), das Geben ("дарування"), die Gabe ("дарунок") видаються хоча і зрозумілими, проте навряд чи виправданими. Надзвичайна спресованість гайдеггерівської мови, наявність лише небагатьох фонетичних одиниць, які "протягують" на собі все семантичне багатство тексту, створює дилему між прагненням побудувати переклад як певну текстуру перетинання невеликої кількості елементів, які б утворювали одночасно фонетико-ритмічну зв'язаність тексту та відкритість новим силам, що породжуються "зустріччю" різноманітних варіацій, та прагненням зберегти ту автентичну семантику, навколо якої будується ця текстура. У нашому випадку, звичайно, мотив *дарування* і *дарунку* є основним моментом, який може наблизити до завдань мислення пізнього Гайдеггера. Семантика *місця* не може бути доречною хоча б тому, що для Гайдеггера будь-яка просторовість завжди включена в цілісність Zeit-Raum, "часу-простору" (або Zeit-Spiel-Raum, часово-просторової гри), яка в свою чергу є автентичною часовістю і тому одним з "двох", що належать Ereignis, тобто Es, яке дарує. Відносно теми дарунку див. тексти Ж.Дерріда: *Derrida./.* The gift of death [Donner la mort].- Chicago, 1995; *Derrida J. Given time.,Counterfeit money [Donner le temps. I,Fausse monnaie].-Chicago, 1992, а також книгу Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida,hrsg. Michael Wetzell und Jean-Michel Rabate, 1993.*

П.Хайдеггер М. Время и бытие.-М.Д993.-С194.

18.ZSD.-S.20

19.Ibid.

20.Про вкоріненість питання про сутність у певному способі витлумачення буття фНВ.:GdP.-S.109.

21.ZSD.-S.22

22. *Хайдеггер М. Время и бытие.-М.Д993.-С214.*

23. *Kettering E. Nahe. Das Denken Martin Heideggers-1987.*

24. *Хайдеггер М. Время и бытие.-М.Д993.-С204.*

25.*Heidegger M. Der Satz der Identitat//Heidegger M. Identitat und Differenz.- Phullingen.1957.-S.18-22.*

К. Мальцева

26. Heidegger M Sein und Zeit.-Tubingen,1993.-S.212.

27. Хайдеггер М. Время и бытие.-М.,1993.-С204.

28. Там само.

29. ZSD.-S.24.

30. Ibid.-S. 10.

31.Ibid.-S.22.

RESUME

Article is dedicated to comparison of these concepts and their place in philosophical positions of both thinkers. Investigating Heidegger's themes of Ereignis, Geben and Gabe, Das Selbe, Zusammengehören the researcher tries to substantiate Heidegger's movement beyond the logic of lifting up. Author also considers the destiny of Heidegger's working out the question of being, which in the end has moved Heidegger beyond this question and led him to thinking which finds itself in the impossibility of the logic of Aufhebung.