

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2020-9-1-256-274>

## НЕГАТИВНОСТЬ И ВОПРОС: ОСНОВАНИЯ «ПОЧЕМУ-ВОПРОШАНИЯ» В ФИЛОСОФИИ ХАЙДЕГГЕРА

АНТОН ВАВИЛОВ

Кандидат философских наук, старший преподаватель.  
Кубанский государственный университет.  
350040 Краснодар, Россия.

E-mail: anton\_v\_v@list.ru

В статье представлен анализ вопроса «Почему?» в его трансцендентальных и экзистенциальных основаниях в опоре на философию Мартина Хайдеггера. В своих выступлениях и трактатах после «Бытия и времени» Хайдеггер уделяет вопрошанию «Почему?» и особенно такой его форме, как «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — Ничто?», все больше и больше внимания, связывая с ним саму возможность метафизики, как основного свершения *Dasein*. Считая данный «вопрос всех вопросов» заветным вопросом любого философствования, Хайдеггер полагает, что существо человека таится именно в «Почему-вопрошании», а вовсе не в «Нет-сказывании», как предлагал в своей последней работе Макс Шелер. Противопоставляя подход фундаментальной онтологии к человеку философской антропологии Шелера, Хайдеггер претендует на изначальное раскрытие сущности человека через «Почему-вопрошание», которое оказывается, по его мысли, более исходным по сравнению с возможностью «сказать Нет». Определяя в лекционном курсе 1928 года человека как «Почему-вопрошающего», Хайдеггер, однако, не переходит к какому-либо дальнейшему прояснению отношений между «Почему?» и «Нет!». В настоящей статье мы стремимся восполнить этот пробел, иницируя диалог между Шелером и Хайдеггером в контексте проблем негативности, вопрошания, метафизики и сущности человека. Прочитывая как размышления об истоке метафизики, с одной стороны, последнюю работу Шелера «Положение человека в космосе», а с другой — доклад Хайдеггера «Что такое метафизика?», мы приходим к следующим выводам. (1) «Выдвинутость в Ничто» выполняет у Хайдеггера ту же фундаментальную для субъективности функцию, что и «Нет-сказывание» Шелера; ничтожение Ничто, как и сила «Нет-сказывания», прорывает любой круг сущего и открывает доступ к сущему как сущему, учреждая мир как Открытое. (2) Вывода за пределы действительности, сила негативности размыкает абсолютную удивительность и случайность факта существования всего сущего; именно на основании удивления от «опыта Ничто» и становится возможным заветное вопрошание «Почему (вообще есть сущее, а не наоборот — Ни-

© ANTON VAVILOV, 2020

что)?». (3) Таким образом, «Почему-вопросание» у Хайдеггера *ipso facto* предстает вторичным по сравнению с обосновывающим его «Нет-сказыванием». Однако в заключении статьи на основе характеристики *Dasein* как разомкнутого конечного основания, представляющего неснимаемой безосновностью, предлагается обратная перспектива интерпретации «Почему?» и «Нет!», при которой «Нет!» оказывается возможным исключительно на основании вечного «Почему?» как сущностной невозможности *Dasein* знать собственное основание.

*Ключевые слова:* вопрошание, негативность, метафизика, основание, Ничто, *Dasein*, Хайдеггер, Шелер.

## NEGATIVITY AND QUESTION: ORIGINS OF “WHY-QUESTIONING” IN PHILOSOPHY OF HEIDEGGER

ANTON VAVILOV

PhD in Philosophy, Senior Lecturer.  
Kuban State University.  
350040 Krasnodar, Russia.  
E-mail: anton\_v\_v@list.ru

The article constitutes an analysis of the question “why” in its transcendental and existential foundations. Based on Martin Heidegger’s philosophy, this question is shown to be the fundamental question of metaphysics. In his works written after “Being and Time” Heidegger increasingly focused on the “why” question, particularly as regards the inquiry as to “Why there is something rather than Nothing.” The latter constitutes the question of all questions and the key question of philosophizing. According to Heidegger, it is precisely though the capacity of “asking why” that human essence can be explicated. On this issue Heidegger’s fundamental ontology is at variance with Max Scheler’s philosophical anthropology, since “asking why” is more primordial than “saying no” favored by Scheler. However, Heidegger never seems to clarify the relationship between “why?” and “no!”. Therefore, in this article I will try to fill this gap by confronting Scheler with Heidegger as far as the problems of negativity, questioning, metaphysics and human essence are concerned. By reading Scheler’s *The Human’s Place in the Cosmos* and Heidegger’s *What is Metaphysics?* as reflections on the origin of metaphysics, one can draw the following conclusions: 1) Orientation to nothing is as fundamental for subjectivity as Scheler’s “saying no”; indeed, the Nothing which nothings gives access to that-what-is and establishes the World as openness. (2) The power of negativity in both cases reveals the strangeness and contingency of being. The fundamental question is made possible by the wonder at the experience of nothingness. (3) Therefore, Heidegger’s “asking why” appears to be derivative from “saying no”. However, in the conclusion I suggest an opposite interpretation based on the foundationless character of *Dasein*. Thereby “No” becomes possible only based on the permanent “Why” motivated by *Dasein*’s impossibility to know its own foundation.

*Key words:* questioning, negativity, metaphysics, basis, nothing, *Dasein*, Heidegger, Scheler.

## 1. ВВЕДЕНИЕ. «ПОЧЕМУ?» КАК ВОПРОС ВСЕХ ВОПРОСОВ

В знаменитой Давосской дискуссии с неокантианцем Эрнстом Кассирером, состоявшейся в марте 1929 года, Мартин Хайдеггер (Heidegger, 1991a, 284) прямо указывает на то, что вся — подвергающаяся крайне неадекватным толкованиям — аналитика *Dasein*, представленная в первом томе «Бытия и времени», в действительности, ориентирована на «изначальнейшие и конкретнейшие» проблемы бытия, Ничто и «Почему?». Это указание (кажущееся довольно странным, поскольку в самом тексте *Sein und Zeit* Ничто «открывается» всего на нескольких страницах, а проблема вопроса «Почему?» вообще не артикулируется) предваряется принципиальным вопрошанием о том, почему человек *может* задавать вопрос «Почему?» и почему вообще он *должен* его задавать. Через несколько месяцев на общем собрании естественнонаучных и гуманитарных факультетов Фрайбургского университета по случаю вступления в должность профессора Хайдеггер прочтет свою лекцию «Что такое метафизика?», посвященную как раз вышеуказанным «конкретнейшим» проблемам бытия, Ничто и «Почему?». Готовя в 1928 году текст о сущности метафизики, который и ляжет в основу знаменитого впоследствии доклада, Хайдеггер параллельно работает над трактатом «О существе основания», представляющим развитие проблематики последнего лекционного курса в Марбурге того же года под названием «Метафизические основы логики исходя из Лейбница». В этом курсе Хайдеггер, главным образом, уделяет внимание известному положению об основании, выходя на лежащую в его основе *метафизику*, как главную проблему логики (Heidegger, 1978, 135–145). Что касается работы «О существе основания», то уже само название недвусмысленно намекает на доминирующий для мышления Хайдеггера того времени приоритет как собственно проблемы основания, так и вопроса *трансцендентальной* возможности — и необходимости — самого, открывающего основание, вопроса «Почему?» (Heidegger, 1976c, 168), который в это время начинает все больше и больше увлекать и захватывать философа. Так, в 1935 году, начиная лекционный курс с характерным названием «Введение в метафизику» с — уже известного по лекции «Что такое метафизика?» — вопроса «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — Ничто?», Хайдеггер (Heidegger, 1983b, 8, 10) не только характеризует данный вопрос как «самый широкий», «самый глубокий» и «самый изначальный», как «вопрос всех вопросов», который *volens nolens* спрашивается и подразумевается в любом вопросе, но и — что особо примечательно — определяет и саму философию как

волнующее, будоражащее свершение (*erregendes Geschehnis*) этого вопрошания. «Философствовать, — подчеркивает Хайдеггер (Heidegger, 1983b, 10), — значит вопрошать “Почему вообще есть сущее, а не наоборот — Ничто?”» („Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“). [...] Где свершается подобное вопрошание — там происходит философия».

В этом отношении вопрос, сформулированный Хайдеггером и в дискуссии с Кассирером, и во «Введении в метафизику» и звучащий „*Warum das Warum?*“ (Почему же почему?) вовсе не случаен и, тем более, не представляет собой рекурсивную софистическую игру с «Почему?» *ad infinitum*. Если философствовать значит спрашивать «Почему?», то вопрос «Почему же почему?», «вскапывающий» основание вопрошания, стремится к самим условиям философии. «Почему же почему?», таким образом, продолжает линию *фундаментальной онтологии*, как бы «закругляя» ее и окольцовывая ей не только общую и региональные онтологии — по отношению к которым фундаментальная онтология, как аналитика экзистенции, выступает первой и предваряющей, — но и втягивая в круг вопрошания *метафизику* в целом, как «определяющее средоточие и ядро всей философии» (Heidegger, 1983b, 20)<sup>1</sup>. Неудивительно поэтому, что вопрос «Почему?» появляется в центре размышлений Хайдеггера именно тогда, когда его мысль пытается обдумать судьбу и возможность метафизики, как *основного свершения Dasein* (в двух смыслах родительного падежа — Heidegger, 1991b, 231). Ближе к финалу доклада «Что такое метафизика?» последняя характеризуется следующим образом:

Человеческое *Dasein* имеет возможность относиться к сущему исключительно потому, что удерживается, стоит внутри — выдвинуто в — Ничто. Выход за пределы сущего свершается в самом существе *Dasein*. Но подобный выход и есть собственно метафизика. Но это значит: метафизика принадлежит «природе человека». Она вовсе не представляет собой ни предмет школьной философии, ни область произвольных фантазий. Метафизика — это основосвершение в *Dasein*, это, собственно, само же *Dasein*. (Heidegger, 1976d, 121)

Выступление завершается указанием на то, что метафизика, пронизывая *Dasein*, уже-всегда (*je schon*) каким-то образом свершается в нас, но чаще всего

<sup>1</sup> В докладе «Что такое метафизика?» Хайдеггер (Heidegger, 1976c, 122) определяет философию как «приведение в движение метафизики, в которой философия возвращается к себе и своим настоящим задачам». Заметим, что здесь «метафизика» (как и в курсе лекций с характерным названием «Основные понятия метафизики: мир — конечность — одиночество») понимается не как определенная эпоха в истории бытия, характеризующаяся забвением (забвения) бытия, но как собственное имя самой философии.

потаенно и скрыто. Явно же она дает о себе знать только благодаря перемещению из привычного в *не-привычное*, перемещению, которое Хайдеггер (Heidegger, 1976d, 122) именуется *прыжком* (*Einsprung*) и которое, открывая тревожную широту неопределенности и непривычности всего сущего, настоятельно призывает к основному и «самим Ничто открытому» вопросу метафизики «*Почему вообще есть сущее, а не наоборот — Ничто?*».

Но если открытая *беспредметной тревогой* или подлинным ужасом выставленность в Ничто, перемещающая нас в не-привычное, создает пространство вопроса «*Почему?*», который, в свою очередь, является *основным* вопросом метафизики, глубочайшим, изначальнейшим и широчайшим вопросом всех вопросов, а метафизика не просто принадлежит «природе человека» наряду с другими «склонностями» и «способностями», но выступает основным свершением (в) *Dasein* — и даже самим *Dasein*, — нельзя ли сказать, что *Dasein* в своей интимной сущности и есть существо, *вопрошающее* «*Почему?*», и что философствование находит свою основу именно в этом *Почему-вопрошании*? Примечательно, но сам Хайдеггер именно так и определяет существо человека в тех самых лекциях летнего семестра о положении об основании у Лейбница; Хайдеггер (Heidegger, 1978, 280) отмечает, что «в своем метафизическом существе *Dasein* есть вопрошающее “*Почему?*”. Изначально (*primär*), — акцентирует внимание Хайдеггер, — человек есть вовсе не Нет-говорящий — как определил его Шелер в одной из последних работ, — равно как и не Да-говорящий; изначально он есть именно Почему-вопрошающий (*Warum-Frager*)».

Показательное во всех отношениях определение человека.

Во-первых, Хайдеггер продолжает открыто полемизировать с подходом к бытию человека у Макса Шелера, одного из крупнейших феноменологов того времени наряду с Гуссерлем (и самим Хайдеггером). Полемика с шелеровской концепцией человека и его «положением в космосе» выдает притязание Хайдеггера на *более изначальное* постижение сущности человеческого существа в отличие от концепции, представленной в философской антропологии Шелера, каковая, как считает Хайдеггер, *упускает* бытие человека, ориентируясь на традиционную дефиницию последнего как *animal rationale* (Heidegger, 1979, § 13; 2001, 47, 208). И хотя — как указывает Хайдеггер — Шелер *преодолеывает* примат теоретического, определяющий гуссерлевский вариант феноменологии, и даже в некоторых пунктах сближается с позициями самого Хайдеггера, ему все же недостает *генинного* взгляда на проблематичное существо под названием человек, так как последний трактуется в контексте *иерархии живого*

с «биологической ориентацией», которую Хайдеггер категорически не приемлет (Heidegger, 1979, § 24; Heidegger, 1983b, 283)<sup>2</sup>.

Внезапная кончина Шелера в мае 1928 года, пришедшая на самое начало лекционного курса о Лейбнице и глубоко потрясшая Хайдеггера, прервавшего изложение материала для *Nachruf* и почтения памяти Шелера, «призывает» самого Хайдеггера в «преклонении перед судьбой» ушедшего коллеги с еще большей устремленностью, честностью и настойчивостью продолжать дело осмысления человека (Heidegger, 2016, 219), предпринятое Шелером, этим «сильнейшим умом не только современной Германии, но и нынешней Европы и даже всей современной философии» (Heidegger, 1978, 62).

Во-вторых, в данном пассаже Хайдеггер *volen nolens* затрагивает — выраженную в шелеровском концепте *Нет-сказывания* — труднейшую проблему *негативности* и *нетости* (*Nichtheit*), к которой будет постоянно возвращаться в дальнейшем (Heidegger, 1976a, 359 ff.; Heidegger, 1976d, 107 ff.; Heidegger, 1989, 442 ff.; Heidegger, 1993, 3–61; Heidegger, 2001, 285 ff.), и которая вовсе не сводится к проблематике отрицательных суждений как определенной способности человека. При этом примечательно именно то, что в 1928 году Хайдеггер *укореняет* данную проблему в проблеме *Почему-вопрошания* или, по крайней мере, полагает, что *Нет-сказывание* определяет человеческое существо *неисходным* образом. «Изначально, — не зря подчеркивает Хайдеггер, — человек есть вовсе не Нет-говорящий... изначально он есть именно Почему-вопрошающий» (Heidegger, 1978, 280). Таким образом, *Почему-вопрошание* как будто бы ближе к существу человека, чем *Нет-сказывание*, которое в последней работе Шелера (Scheler, 2016, 52) под названием «Положение человека в космосе» как раз и призвано раскрыть суть человеческого.

Но почему Хайдеггер говорит нет *Нет-сказыванию*, отказывая в исходности проникновения в сущность антропоса? Почему само «Почему?» наделяется большей ценностью по сравнению с «Нет», словно обладает более ясным светом для прояснения остающегося в темноте существа человека? Только ли это — пусть и далеко не формальные — дань уважения и жест почтения ушедшему коллеге, которому Хайдеггер посвятит свою — вторую после «Бытия и времени» — книгу о Канте? Случайно ли упоминание шелеровского *Нет-сказывания* как средоточия человеческого, или *Нет-сказывание* действительно

---

<sup>2</sup> См. прочитанный в январе 1929 г. доклад Хайдеггера под названием «Философская антропология и метафизика *Dasein*», в котором на основе анализа подхода Шелера к человеку вскрывается «неопределенность» самой идеи философской антропологии и противопоставляется более изначальное — «радикальнейшее» — вопрошание о человеке (Heidegger, 2016; Heidegger, 1997, § 2; Heidegger, 1991b, § 37; Heidegger, 2001, § 10).

(для Хайдеггера) не может претендовать на изначальное раскрытие сущности человека? Как, наконец, вообще связаны между собой *Нет-сказывание* и *Почему-вопрошание*? Что на чем основывается (в трансцендентальном смысле *возможности*)? *Нет-сказывание* находит свою основу в *Почему-вопрошании*, или же, напротив, *Почему-вопрошание* становится возможным только в *Нет-сказывании* и через него? Что *изначальнее* — «Нет» или «Почему?»?

Данные вопросы мы намерены поставить самому Хайдеггеру, оставаясь *внутри* его мысли, внутри того (герменевтического) *круга*, каковой был очерчен его текстами, которыми мы и будем руководствоваться в попытке осветить отношения между *Почему-вопрошанием* и *Нет-сказыванием*. При этом *Почему-вопрошание* заранее берется нами в — его *предельной* — форме «вопроса всех вопросов» «*Почему вообще есть сущее, а не наоборот — Ничто?*», знаменующему начало *метафизики*. Наше (пред)решение обосновано не только эксплицитованным нами повышенным вниманием самого Хайдеггера к данной форме «Почему?» в контексте размышлений о возможности — и необходимости — *метафизики* (и философии вообще) как *основосвершении* человеческого существа, но также и указанием Шелера на фундаментальное событие такого вопрошания. В завершении работы «Положение человека в космосе», указывая на *происхождение метафизики* из становления человека, Шелер вводит — в словах, удивительно схожих с пассажами из будущего выступления Хайдеггера «Что такое метафизика?» — фундаментальный вопрос «Почему?», задаваемый в состоянии *трепета* вышедшим из природы и ищущим свое место человеческим существом, становление которого оказывается возможным лишь в некоем движении негативности.

Как только человек — а именно это и послушно его сущности, и есть, собственно, акт антропогенеза — однажды выходит за пределы всей природы, делая ее своим «предметом», он с необходимостью вопрошает, словно озираясь в содрогании трепета: «Где же я сам пребываю?», «Каково мое место?». И, так как актуальное бытие его духа и его личности *трансцендирует* даже формы существования этого мира в пространстве и времени, он уже не может просто сказать: «Я, окруженный миром, есмь его часть». В подобном движении обращения (*dieser Umwendung*) он, таким образом, словно всматривается в Ничто, обнаруживая в этом взгляде как бы *возможность «абсолютного Ничто»*, и это вынуждает его к дальнейшему вопросу: «Почему вообще есть мир, почему и с какой стати вообще есмь я?» (Warum ist überhaupt eine Welt, warum und wieso bin „ich“ überhaupt?). (Scheler, 2016, 84)

Наше разбирательство с Хайдеггером в контексте проблемы негативности «Нет» и вопросительности «Почему?» мы и начнем с события «становления» человека, который, покидая любые пределы действительности, с необходимостью открывает возможность заветного «Почему?».

## 2. НЕГАТИВНОСТЬ СТАНОВЛЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА

В попытке выснить сущность отношения между *Нет-сказыванием* Шелера и *Почему-вопросанием* Хайдеггера, прежде всего, необходимо предварительно указать на то, что *Нет-сказывание* нельзя — слишком буквально — понимать как способность человека формулировать простые (или сложные) *отрицательные* суждения. При подобном понимании *Нет-сказывание* указывает лишь на очевидный и по сути «пустой» онтический факт, не затрагивая самого сущностного в человеке, каковое и стремится — пусть и метафорически, однако, с предельной точностью — передать Шелер, определяя человека как существо, *способное сказать «Нет»*.

По сравнению с животным, каковое всегда — даже в том случае, когда опасается и убегает — говорит действительному «Да», человек — это сущее, «*способное сказать Нет*», «*аскет жизни*», вечный протестующий против всей всего-лишь-действительности. [...] Это вечный «Фауст», алчущий всегда нового зверь, никак не успокаивающийся на окружающей действительности, от века страстно стремящийся прорвать границы собственного здесь-и-теперь-так-бытия и *трансцендировать*, превзойти как окружающую его действительность, так и свою же собственную. (Scheler, 2016, 52)

В этом центральном для всей работы Шелера пассаже эксплицируется сущностная связь природы человеческого существа с *негативностью*, с выходом вовне, с трансцендированием, обеспечивающим условия как для *прорыва* сферы природы и замкнутого окружающего мира (*Umwelt*), так и для *превышения* всей тотальности сущего. Человек здесь понимается как такое — примечательнейшее — сущее, которое имеет возможность «отвязать» свою самость от любого (круга) сущего, «выделив» себя из всех привычных отношений и связей, *превратить* эти — даже жизненно необходимые — связи, превратив их в свои «предметы», занять *дистанцию* по отношению к ним и даже, как выражается Шелер (Scheler, 2016, 39, 44), «свободно отвергнуть жизнь» и «возвыситься над собой как живым существом». «Быть человеком означает поэтому, — заключает Шелер (Scheler, 2016, 46), — бросать мощнейшее “*Нет*” этой действительности».

На самом деле, схватывая самый нерв *Menschlichkeit* и исток *Menschwerdung*, Шелер строго следует традиции<sup>3</sup>, в которой утверждение субъекта как становление духа всегда трактовалось в качестве основанного на некоем фун-

<sup>3</sup> Однако Шелер (Scheler, 2016, 49) и не скрывает «традиционность» *Нет-сказывания*: обозначая его как *Grundakt der Menschwerdung*, он открыто признает, что «уже Будда и Платон знали это»; даже в движении редукции у Гуссерля, подчеркивает Шелер, мы угадываем этот центральный, фундаментальный акт, определяющий человеческий дух.



даментальном «движении» негативности. Например, в системе Гегеля (Hegel, 1986b, 23, 25, 36) субъект открыто признается *негативностью* и даже *абсолютной* — «чистой и простой» — *негативностью*. В третьей части своей «Энциклопедии», в «Философии духа» Гегель (Hegel, 1986a, 21, 25) уже во введении отмечает, что дух, к самой природе которого принадлежит *отрицание*, может абстрагироваться от всего, даже собственной жизни. Возвращающийся к Гегелю и анализирующий избыточность субъективности известный современный философ Славой Жижек (Žižek, 2000, 34, 120) также придает фундаментальное для антропогенеза значение этому «движению» абстрагирования, которое, как «разрыв отношений с *Umwelt*, прекращение погружения субъекта в его непосредственную природную среду», объявляется «основополагающим жестом “гуманизации” (*the founding gesture of “humanization”*)». Замыкание субъекта, его уход в себя, разрывающий все связи с *Umwelt*, является *не просто этапом становления субъекта*, вырывающим самость из привычного мира и утверждающим ее в качестве сингулярной точки свободы и негативности, но *открывает* само это *становление*. Поэтому Жижек (Žižek, 2000, 34, 105) не раз отмечает, что «без этого движения ухода (изъятия) (*gesture of withdrawal*) нет никакой субъективности», так как «только благодаря отказу от — и выходу из — субстанциального я выступаю как чистый субъект, не связанный более с каким-либо позитивным порядком, укоренившимся в частном партикулярном жизненном мире».

Другой крупнейший философ Жак Деррида (Derrida, 1967, 87), деконструируя систему *Декарта*, также выявляет укорененность процесса (само)конституирования субъекта в акте некоего — «уникального», «гиперболического», «неслыханного и невиданного» — «превосхождения тотальности мира», посредством «редукции природного человека» и «выхода к неопределенному, к Ничто».

Наконец, и Джорджо Агамбен, посвятивший не одну работу взаимоотношениям пары человек–животное и «становлению» человека, укореняет последнее в «приостановке и пассивизации» отношений живого с его растормаживателями. В своей небольшой, но предельно насыщенной работе под названием «*Открытое. Человек и животное*», Агамбен пишет:

То, на что не способно животное — это именно приостановить и дезактивировать свою связь с кругом собственных специфических дезингибиторов. [...] Глубокая скука в таком случае будет выступать своеобразным метафизическим оператором, посредством которого происходит переход от обделенности и бедности миром к собственно миру, от окружающей среды животного к миру человека:

здесь, — специально подчеркивает Агамбен, — происходит не что иное, как антропогенез, становление *Da-sein* живого человека. [...] Мир открывается человеку только через остановку и отрицание отношений живого с его растормаживателями. Само собой, животное не знает ни бытия, ни Ничто, но бытие являет себя «в светлой ночи Ничто» исключительно потому, что человек... берет на себя риск остановить в качестве живого существа свои отношения с окружающей средой. [...] Человечность, — заключает Агамбен, — достигается исключительно посредством приостановки — подвешивания — животности (*sospensione dell'animalità*)... (Agamben, 2002, 71)<sup>4</sup>

Таким образом, *Нет-сказывание* — как движение самой негативности — является стержневым событием в становлении субъективности (для всей традиции истории философии). Одновременно это событие оказывается и — в качестве перехода от замкнутого и от века закрытого (мира) к бесконечной открытости — фундаментальным свершением в *самом бытии* (свершением самого бытия), разверзая в его недрах пространство всеместительного простора, то есть открывая просвет (*Lichtung*), который, по меткому замечанию все того же Агамбена (Agamben, 2002, 82), необходимо — и всегда уже — выступает как ничтожение (*Nichtung*): «*la Lichtung è già sempre Nichtung*».

Но теперь (мимоходом заметим, что приведенный только что пассаж Агамбена о становлении человека является результатом его прочтения лекционного курса Хайдеггера об основных понятиях метафизики 1929/30 года) настало время спросить: как обстоят дела (с негативностью в ее связи с *Dasein*) у самого Хайдеггера?

Задавая вопрос о проблеме негативности становления человека Хайдеггеру, необходимо, во-первых, ориентироваться на наш — первоначальный и для нас основной — вопрос об отношении *Нет-сказывания* и *Почему-вопрошания*; во-вторых, — что еще важнее — помнить о той перспективе вопрошания о человеке, при которой, по мысли Хайдеггера, только и возможно подлинное осмысление существа человеческого. Для Хайдеггера, вопрошание о человеке, если оно притягивает на изначальность и философскую глубину, должно разрабатываться исключительно в контексте проблемы метафизики, в контексте *метафизики как проблемы*; об этом Хайдеггер (Heidegger, 1991a, 1997, 2016) неод-

---

<sup>4</sup> В работе «Что такое диспозитив?» Агамбен возвращается к процессу «гуманизации» и пишет: «Событие, созидующее человеческое, по отношению к живому выступает, на деле, неким расщеплением, расколом... Этот раскол отделяет живое от него самого, прерывая непосредственные отношения с окружающей средой... Разлом и прерывание этих отношений... производят Открытое (l'Aperto) как возможность понять нечто как нечто, учредив тем самым мир» (Agamben, 2006, 25).

нократно напоминает в своих лекциях и выступлениях (а также в своей книге о Канте) 1929 года, специально подчеркивая — и тем самым снова акцентируя отличие фундаментальной онтологии от философской антропологии — тот факт, что никакая антропология не может даже притязать на разработку проблемы обоснования метафизики. Стало быть, наше разбирательство с Хайдеггером в ракурсе вопроса о негативности должно затрагивать не только частную проблему (становления) человека, но и проблему самой метафизики. Встречается ли среди хайдеггеровского наследия такой текст, который бы собирал, стягивал в одну точку интересующие нас принципиальные проблемы *негативности, вопрошания, метафизики и человека*? Да, это уже не раз упомянутый нами доклад «Что такое метафизика?»; именно в нем примечательным образом сходятся вышеобозначенные вопросы и открываются перспективы проникновения в тайну негативности (и) вопроса всех вопросов, как тайну метафизики.

### 3. НЕГАТИВНОСТЬ ВОПРОШАНИЯ

В докладе «Что такое метафизика?» Хайдеггер (Heidegger, 1976d, 115) отмечает, что условием возможности раскрытия сущего для *Dasein* является априорное — всегда уже совершившееся — *выступление за пределы сущего в целом, выставленность в Ничто (Hineingehaltenheit in das Nichts)*. «Без изначальной открытости Ничто нет ни свободы, ни самости», — замечает Хайдеггер, определяя далее само *Dasein* как выставленность и удерживаемость в Ничто, как *трансценденцию*. «...Лишь из-за удерживаемости в Ничто, *Dasein* способно относиться к сущему», — заключает Хайдеггер. Примечательно, что в посвященной Шелеру книге о Канте и проблеме метафизики мы также обнаруживаем это трансцендентальное укоренение раскрытости сущего в «отданности» *Dasein* Ничто (или отданности Ничто *Dasein*). Анализируя пространство раскрытия сущего и условия его воспринимающего — конечного — созерцания, присущего *Dasein*, Хайдеггер пишет:

Только если допущение предстояния (*Gegenstehenlassen von...*) есть выдвинутость в Ничто (*Sichhineinhalten in das Nichts*), представление способно вместо Ничто и внутри него позволить не-Ничто, т. е. чему-то наподобие сущему, встретиться, когда таковое эмпирически заявляет о себе. [...] Бытие сущего, — продолжает Хайдеггер, — вообще открывается пониманию только в том случае — и здесь покоится глубочайшая конечность трансценденции, — если в основании своего существа *Dasein* удерживается в Ничто. Эта выдвинутость в Ничто вовсе не произвольное «думание», время от времени осмеливающееся мыслить Ничто, но свер-

шение (*Geschehen*), лежащее в основе всякого саморасположения посреди всегда уже существующего сущего... (Heidegger, 1991b, 72, 238)

Но не узнаем ли мы здесь именно *Нет-сказывание* Шелера (и традиции) в его подлинном — онтологическом и конститутивном для существа человека — значении? Не оказывается ли открывающее доступ к сущему *Sichhineinhalten in das Nichts* другим именем *Нет-сказывания*, выводящего особое животное за пределы любого (круга) сущего и открывающего ему это сущее исключительно в дистанцировании от него, в отдаленности живого от привычного окружающего мира<sup>5</sup>. Кажется, Хайдеггер здесь *volens nolens* «солидаризируется» с Шелером (и традицией). И кажется, что в контексте события становления человека, как события открытия светлого пространства в самом бытии — то есть в контексте события самообразования просвета — мы имеем право, помня обо всех различиях в задачах и путях двух мыслителей, все-таки поставить знак равенства между *ничтожением Нет-сказывания* (Шелера) и *ничтожением Ничто* (Хайдеггера).

Однако наш изначальный вопрос был направлен не столько на тождество (или различие) двух концептов, сколько на положение фундаментального «Почему?» по отношению к «Нет» или — теперь уже — *Ничто*.

Со своей стороны, размышляя об *Ursprung der Metaphysik*, Шелер (Scheler, 2016, 84) явно укореняет *Почему-вопросание* в *Нет-сказывании*: только после свершения *negative Tätigkeit*, то есть после того («после» в данном случае надо понимать не в эмпирическом, или хронологическом, а трансцендентальном, логическом смысле), как живое существо бросит *kräftige Nein* действительности, *выйдя за ее пределы* и «укоренив» свой центр *вне и по ту сторону* мира, открыв в *удивлении* полнейшую *контингентность* собственного существования и существования мира, абсолютную случайность «того факта, что мир вообще есть, а не не есть, и что я сам есмь, а не не есмь», — только после этого удивительно-поражающего открытия открывается и возможность вопроса об основании, главного и центрального вопроса, выступающего самим истоком метафизики, вопроса «Почему вообще есть мир, почему и с какой стати вообще есмь я сам?». *Нет-сказывание*, которое *происходит* — вернее, *всегда уже произошло* — с жи-

<sup>5</sup> Хайдеггер также улавливает конститутивную для человека *удаленность*. В позднем семинаре (в Ле Торе 1969 г.), возвращаясь к условию раскрытости сущего, Хайдеггер (Heidegger, 1986, 361) напоминает о том, что *Dasein* способно понимать сущее только в изначальной *отдаленности* (*Entferntheit*) от него. Однако, уже в трактате «О существе основания» Хайдеггер определяет человека как «*существо дали* (*держатся на удаленности*)» (*ein Wesen der Ferne*, курсив Хайдеггера (Heidegger, 1976с, 175)).

вым существом, впервые *выводит* это существо за пределы сущего, открывая *бесосновность* и *случайность* его бытия, образуя тем самым «ситуацию вопрошания» об истоке, то есть образуя — ни много ни мало — саму возможность вопроса «Почему?», открывающего метафизику. Поэтому заключительная глава последнего труда Шелера может быть прочитана как *метафизика метафизики* в кантовском значении этого выражения. В таком случае, приводящая к метафизике трансцендентальная последовательность «событий» оказывается следующей: событие *Нет-сказывания* — раскрытие бесосновности и неимения собственного места в мире, опыт контингентности собственного бытия в удивлении — *Почему-вопросание* — метафизика. *Und wie geht es Heidegger?*

В дискуссии с Кассирером — перед тем как указать на то, что аналитика *Dasein* ориентирована исключительно на проблемы бытия, Ничто и «Почему?» — Хайдеггер (Heidegger, 1991a, 284) подчеркивает, что лишь в единстве понимания бытия и открытого ужасом Ничто перед нами раскрывается вопрос истока, вопрос «Почему?». Означает ли этот намек тот трансцендентальный факт, что Ничто *фундирует* «Почему?», выступая первичнее последнего? Вернемся к тексту лекции «Что такое метафизика?». Хотя выдвинутость в Ничто и необходимо схватывать как трансцендентальное событие, всегда уже (тайно) свершившееся с *Dasein*, Хайдеггер кроме этого стремится также показать, что данный трансцендентальный «факт», не представляя собой чисто спекулятивную — «безобидную» — конструкцию, может — правда, в «крайне редкие мгновения»<sup>6</sup> нашего существования — обернуться «настоящим» *экзистенциальным* опытом потрясения всего человеческого существа, *реально* ставящим (каждого из) нас перед лицом Ничто и уединяющим в наших собственных раскрывшихся конечности и брошенности. Ничто открывается фундаментальным настроением *ужаса*, который уже в «Бытии и времени» (Heidegger, 2001, 190) — как и ведущих к нему лекциях и докладах (Heidegger, 1979, § 30; 1991b, 233) — играет фундаментальную роль, выполняя «*принципиальную* методическую функцию» по размыканию экзистенции и уединению *Dasein* посредством «выбрасывания» из устроено-уютного мира повседневности в *Unheimlichkeit*.

Но если в «Бытии и времени» ужас касался исключительно экзистирования *Dasein* и, хотя и открывал *Ничто*, все-таки не связывался напрямую и эксплицитно<sup>7</sup> ни с возможностью метафизики, ни, тем более, с «Почему?», то в до-

<sup>6</sup> Хайдеггер (Heidegger, 1976с, 111, 116, 118; Heidegger, 1991a, 290; Heidegger, 2001, 190) часто указывает на то, что открытие Ничто в ужасе случается *крайне редко*.

<sup>7</sup> *Имплицитно* же открывающая метафизику (и вопрос «Почему?») функция ужаса обнаруживается уже в лекционном курсе 1925 года о понятии времени (Heidegger, 1979, § 30). Ужас

кладе 1929 года Хайдеггер рассматривает *Angst* уже в более широком контексте вопросов о существе, истоке и свершении метафизики. Главный посыл всей лекции таков: метафизика оказывается возможной исключительно на основе исходной выдвинутой *Dasein* в Ничто. При этом «метафизика» намеренно берется Хайдеггером в двух смыслах. Во-первых, как превозмогание — трансценденция — всей совокупности сущего, *мета-физика* уже всегда и непрерывно совершается в самом *Dasein*, что и позволяет Хайдеггеру (Heidegger, 1976d, 121) в финале выступления подчеркнуть, что метафизика не только принадлежит к природе (бытию) человека, как одна из его возможностей, но и есть собственно сама эта природа (в этом отношении *мета-физика* тождественна *выдвинутой в Ничто* и, следовательно, шелеровскому *Нет-сказыванию*). Во-вторых, как вопрошание об основании, вопрошание «Почему?», метафизика как философствование, совершающееся на основании *мета-физики*, оказывается возможной — или, лучше сказать, как раз имеет возможность из возможности перейти в (онтическую) *действительность* — после опыта мирового Ничто, открывающегося в ужасе сообразно «движению» ничтожения, отсылающего к проседающему и ускользящему сущему в его *leeren Erbarmungslosigkeit*. Именно опыт ужаса впервые дарит опыт сущего именно как *сущего*, раскрывая сущее в его — до этого сокрытой серыми буднями «плоской» повседневности — полной поразительности и странности (*volle Befremdlichkeit*). «В ясной ночи открывшегося в ужасе Ничто впервые совершается изначальное раскрытие сущего как такового в том, что оно есть именно сущее, а не Ничто» (Heidegger, 1976d, 114). *Dasein* замечает сущее и *самое себя* исключительно в переживании ужаса Ничто (или Ничто ужаса), а затем, переживая удивительность фактичности, оказывается — онтически — у истоков самой метафизики, уже всегда будучи самим этим истоком на онтологическом, трансцендентальном уровне. Окончание доклада предельно лаконично и ясно свидетельствует о решающем переходе от ужаса Ничто к удивительности существования сущего, к удивле-

---

здесь, как собственно и в «Бытии и времени» (Heidegger, 2001, §§ 40, 68), выступает в качестве «изначального опыта» бытия, опыта того, что *Dasein* есть, а не не есть, причем есть в качестве *контингентного* — или, как выражается Хайдеггер, «голового» — бытия-в-мире с «разомкнутым» основанием, оказывающимся «безосновностью» (*Abgrund*). Именно на основе этого *экзистенциального* переживания опыта бытия — «аффицирования» со стороны бытия — как открытия случайности и «беспощаднейшей загадочности» существования *Dasein* (открытия того, что в «Бытии и времени» Хайдеггер (Heidegger, 2001, § 29) называет „nacktes ‚Daß es ist und zu sein hat‘ “) и может возникнуть — на онтическом уровне — вопрос «Почему?».

нию, которое и создает *ситуацию* заветного вопроса об основании сущего в радикальном отличии последнего от Ничто.

Исключительно потому, что в самой основе *Dasein* размыкается Ничто, абсолютная поразительность и странность сущего может вполне захватить нас. Только когда эта поразительность обступает нас, она притягивает к себе и пробуждает в нас удивление. Только в удивлении — т. е. открытости Ничто — покоится исток вопроса «Почему?». Только потому, что этот вопрос как таковой возможен мы, в свою очередь, можем вопрошать об основании и обосновывать каким-либо определенным образом. (Heidegger, 1976d, 121)

*Почему-вопрошание* оказывается, таким образом, укорененным в удивлении, которое захватывает нас, открывая странность — в послесловии к лекции Хайдеггер (Heidegger, 1976b, 307) называет открытый в опыте Ничто факт существования сущего «чудом всех чудес» (*das Wunder aller Wunder*) — всего сущего в его отличии от Ничто.

*Почему вообще есть сущее, а не наоборот — Ничто?* — вопрошаем мы в трепете, будучи захваченными *поразительностью* всего сущего, которое открывается в *непривычном свете Ничто*, внезапно высветляющем безосновность и исконную «бездомность» нашей затемненной и «запыленной» уютной повседневностью экзистенции.

*Почему вообще есть сущее, а не наоборот — Ничто?* — вопрошаем, потрясенные в ужасе тем, казалось бы, самым очевидным и банальным, а, на деле, самым загадочным, фактом, что сущее — и мы сами — вообще есть, а не не есть.

*Почему вообще есть сущее, а не наоборот — Ничто?* — вопрошаем, «отходя» от ужаса, когда трансцендентальный — априорный — факт исходной выдвинутости нашего *Dasein* в Ничто оборачивается реальным переживанием абсолютной случайности собственной фактичности.

Следовательно, *Почему-вопрошание ipso facto* оказывается и у Хайдеггера укорененным в *Нет-сказывании*, как трансцендировании всей тотальности сущего. Даже трансцендентальная цепь «событий» (выдвинутость в Ничто — ужас от безосновности — удивление — *Почему-вопрошание*), ведущая к философствованию, обнаруживает свое тождество шелеровской концепции истока метафизики из заключительной главы «Положения человека в космосе». *Нет-сказывание* выступает *первичнее* *Почему-вопрошания* и в трансцендентальном, и даже в экзистенциальном смыслах, так как только изначальная (трансцендентальная) и основывающаяся на ней и переживаемая в ужасе (реальная, «эмпирическая») — «выдвинутости» *Dasein* в Ничто открывают воз-

можность и пространство вопроса, «который, — завершает свою лекцию Хайдеггер (Heidegger, 1976d, 122), — нас вынуждает задать само же Ничто».

Но если «само же Ничто» открывает возможность вопроса, то почему за год до выступления с докладом «Что такое метафизика?» Хайдеггер утверждает, что для понимания человеческого бытия *Почему-вопросание* первичнее и существеннее, чем *Нет-сказывание*; ведь именно последнее основывает первое? Поменялись ли взгляды Хайдеггера за время чтения курса о Лейбнице? Случайно ли высказывание, утверждающее, что в своем метафизическом существе *Dasein* есть именно вопрошающее «Почему?»? Ведь, как мы увидели, прочитав *самого Хайдеггера*, в своем метафизическом существе, которое и представляет собой собственно *мета-физику*, *Dasein* первично *есть* именно *бросающее мощное «Нет!» действительности*, *есть брошенное* (и есть брошенным) в само это бросание. Будучи поэтому вынужденным, то есть конечным, «заместителем Ничто» (*Platzhalter des Nichts*), *Dasein* лишь на *основе* Ничто — или, скорее, на основе разверзнутой в ужасе *безосновности* — может вопрошать и само стоять под вопросом, открывая и обосновывая тем самым метафизику как философствование.

Так «почему же почему?» — спросим, завершая наше разбирательство с Хайдеггером. Потому что «*Нет!*» — ответим, исходя из самого же Хайдеггера. Но как нам понимать брошенный в лекциях (также самим же) Хайдеггером — и становящийся теперь (в лекционном курсе 1928 года, где и появляется определение человека как «Почему-вопрошающего», Хайдеггер не дает *никаких* разъяснений относительно «Почему?» и шелеровского «Нет!», оставляя свою дефиницию без какого-либо *ratio* как бы парящей над бездной, подвешенной в пустоте) полностью загадочным — пассаж об исходности *Почему-вопросания*, если и *de facto* и *de jure* «*Нет!*» оказывается исходнее?

Пытаясь выяснить истоки *Почему-вопросания* и придя вместе с Хайдеггером к «*Нет!*», как искомому, разве не стояли мы в свете вопроса «Почему?»? И разве всем нашим разбирательством не руководило именно *Почему-вопросание*, пусть даже направленное на самое себя? Даже если «*Нет!*» онтологически и трансцендентально и первичнее «Почему?», сам факт этого первенства стал доступен исключительно на онтической, экзистентной основе конкретного *Почему-вопросания*. Но — как часто напоминает нам Хайдеггер (Heidegger, 1989, 27, 466; 2001, 12, 16, 19, 38, 309, 436) — любое (фундаментально-)онтологическое неизбежно укоренено в *онтическом*, в фактичности реальной экзистенции. Быть может, именно отсюда, исходя из подобной «онтической» укорененности всего онтологического (и трансцендентального), стоит постигать слова



Хайдеггера о скрытой силе и потаенной изначальности *Почему-вопрошания?* С этой точки зрения, мы оказываемся в *кругу* отсылающих друг к другу «*Нем!*» и «*Почему?*». Обосновывающее любое «*Почему?*» «*Нем!*» выступает *ratio essendi* по отношению к «*Почему?*», в то время как само «*Почему?*» оказывается в такой перспективе *ratio cognoscendi* «*Нем!*», то есть своего собственного условия, так как *само же и спрашивает* об этом условии, возвращаясь к себе и «сталкиваясь», — как выражается Хайдеггер (Heidegger, 1983b, 7), — с поиском собственного *Почему*».

Однако, с другой стороны, что все-таки зовет нас к вопрошанию, как не само это непрерывно шепчущее в глубине нашего существа «*Почему?*», бросающее «*Нем!*», дабы прорвать тот или иной *Bezirk des Seienden*, в котором мы всегда уже затерялись, будучи в оглушающей нас повседневности (Heidegger, 1976d, 110)? Прорвать, дабы распахнуть бесосновность и бездонность — и бездонность — самой открытости *Da* (просвета), (внутри) которой мы «имеем быть» и которая и есть неснимаемая *открытость* вопроса «*Почему?*». В таком случае — да простят нам некий отзвук телеологии и оттенок «метафизики», хотя в данном случае это не метафизика абсолюта, а, скорее, метафизика абсолютной и изначальной лишенности какого-либо абсолюта, решительным образом порывающая с традиционной метафизикой<sup>8</sup> — негативность «*Нем!*», негативность ничтожащего *Ничто* «служат» «*Почему?*», вырастая из самого

<sup>8</sup> Кажется, что мышление Хайдеггера всегда было нацелено не столько на разработку ответа, сколько на разработку *вопроса*, на «удержание пространства вопроса *открытым*» (Heidegger, 1983a, 258). В этом отношении подлинное *стояние в открытости* (просвета) бытия может быть прочитано и как стояние в *открытом вопросе* (или открытом вопроса (sub. gen.), открытом самим вопросом), стояние *под* вопросом, то есть в бесосновности, в качестве открытого, *разомкнутого* — конечного — *основания*. Конечно, можно обозначить подобную позицию «метафизикой (открытости или суверенности) вопроса», метафизикой, принципиально порывающей с метафизикой как метафизикой присутствия (абсолюта) своим отказом от абсолюта и признанием *абсолютной* бесосновности *Da*, признанием в *Da* самой бесосновности. С другой стороны, правила дискурса трансцендентальной «традиции», которую открывает Кант и которой, по нашему мнению, при всей радикальности своего вопрошания следует Хайдеггер, не позволяют получить ответ на вопрос о предельном основании (сознания, субъективности, мира, *Dasein*, просвета) и даже, по сути, сформулировать этот вопрос, не нарушив чистоту дискурса. Восхождение к абсолюту (как субстанции) в рамках трансцендентализма просто невозможно, так как любой ответ об основании тут же обнажит в сердце трансцендентального дискурса наивно догматическую метафизику. Однако — и это самое примечательное в концепции Хайдеггера — эта структурная (характерная для любой версии трансцендентализма) *невозможность* дискурса об абсолюте, в конечном итоге, может быть *реально* (экзистентно, онтически) испытана в опыте *неуютности*, которую дарит особое расположение, развеивая все иллюзии относительно *Woher* и *Wohin* (Heidegger, 2001, § 29).

*Da-sein* как вечно открытого вопроса, как неприкаянно-Почему-вопрошающего. Ведь не стоит забывать о тех принципиальных пассажах Хайдеггера (Heidegger, 1976с, 174; 1979, 402; 2001, 284), которые характеризуют способ бытия *Da-sein* «собственным» основанием, каковое, оказываясь конечным, ничтожным и открытым в своей ничтожности, в конечно итоге предстает *безосновностью* (*Abgrund*). *Dasein* не просто не «знает» о своих корнях, но *есть* сама *невозможность* (эту невозможность не следует трактовать негативным образом в качестве «недостатка» или «изъяна» *Dasein*, так как она «позитивно» характеризует способ его *конечного бытия*) любого подобного «знания» или опыта, *есть этой испытываемой в особом опыте невозможностью*. В собственном метафизическом существе *Dasein* и *есть* призванное *не знать* об основе и потому *непрестанно вопрошать* «Почему?».

И только поэтому *бездонная открытость* вопроса, в качестве какой-то и *экзистирует Dasein*, может явно раскрыться в особом опыте ужаса. И только поэтому сущностное незнание основания оборачивается неприкаянностью и той тревожной неуютностью (*Unheimlichkeit*), что не позволяют успокоиться на каком-либо сущем, найдя себе место — основание, «кров» (*das Heim*) — в том или ином знакомом и «уютном» кругу сущего<sup>9</sup>. Негативность «*Нем!*», перемещающая сущее и выдвигающая в Ничто, оказывается — выступая теперь уже вторичной по сравнению с его изначальной силой — лишь усилением вечного шепота «Почему?», шепота, который позволяет заглушить хаотичный гул повседневности и раскинуть одиночество всеместительного простора, от зловейшей неуютности которого уединенному *Dasein* некуда прятаться, поскольку *Dasein*, как указывает Хайдеггер (Heidegger, 1983b, § 52), и *есть* сама неуютность («неуютнейшее» — *das Unheimlichste*), «вечно незаживающая рана безнадежного вопрошания», как выражается Жорж Батай (Bataille, 1973, 333), уверенный в том, что человек *есть* «выпавшая ему участь», но только участь не ответа, а исключительно вопроса.

Словно бы подытоживая наш анализ альтернативного отношения между негативностью и вопрошанием, Хайдеггер в одном месте замечает: «*Нем*» —

<sup>9</sup> В курсе 1929/30 г. по основным понятиям метафизики можно найти примечательные строки, намекающие на сущностную *неприкаянность Dasein*, позволяющую преодолевать любое, даже самое захватывающее событие. Феноменологически разбирая различные формы скуки, Хайдеггер (Heidegger, 1983a, 179) указывает на то, что даже от самого торжественного мероприятия нельзя требовать абсолютной наполненности *Dasein*, которая целиком связала бы наше существование с чем-либо. «Не может быть и речи о том, чтобы нечто подобное — каким бы захватывающим оно ни было — определяло нас так, чтобы от него зависели наше бытие и небытие».

это *Да ничтожению (Nichtung)*. Да ничтожению, как Да без-основности, бездне (*Ab-grund*) — это вопрошание о том, что более всего вопроса достойно (*Frag-würdigsten*)» (Heidegger, 1993, 48). Но что же более всего достойно вопроса? Раз-ве ни сам вопрос?

## REFERENCES

- Agamben, G. (2002). *Laperto. Uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2006). *Che cos'è un dispositivo?* Roma: Nottetempo.
- Bataille, G. (1973). *La Somme Athéologique*. Paris: Gallimard.
- Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil.
- Hegel, G. W. F. (1986a). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1986b). *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1976a). Brief über den Humanismus. In *Wegmarken* (GA 9) (313–364). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976b). Nachwort zu “Was ist Metaphysik?”. In *Wegmarken* (GA 9) (303–312). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976c). Vom Wesen des Grundes. In *Wegmarken* (GA 9) (123–175). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976d). Was ist Metaphysik? In *Wegmarken* (GA 9) (103–122). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983a). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit* (GA 29/30). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983b). *Einführung in die Metaphysik* (GA 40). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1986). Seminar in Le Thor 1969. In *Seminare* (GA 15) (326–371). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1989). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1991a). Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger. In *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3) (274–296). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1991b). *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1993). *Hegel* (GA 68). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (GA 28). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2001). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (2016). Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins. In *Vorträge* (GA 80.1) (213–251). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Scheler, M. (2016). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Berlin: Hofenberg.
- Žižek, S. (2000). *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. London: Verso.