

– 2005. – № 12 (540).

³ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. – 1989. – № 9. – С. 116-157.

⁴ Хинтиikka Я. Проблема истины в современной философии // Вопросы философии. – 1996. – № 9. – С. 46-58.

⁵ См. статью Малярчук Т.

⁶ Попович М. Ліберальні цінності, або роздуми біля парадного під'їзду Європи // Дзеркало Тижня. – 2001. – № 47 (371).

⁷ Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г.Г. Сочинения. – М.: Изд-во «Правда», 1989. – С.51.

⁸ Куліш П. Хутірська філософія і віддалена од світу поезія // Хроніка-2000. – 1992. – N2; 1993. – NN3-8.

⁹ Вернадский В.И. Научная мысль как планетарное явление. – М.: Наука, 1991. – 271 с.

Худенко А.В.

УДЕЛ ДИАЛОГА

Каков удел диалога? Можно ли найти то, что имеется всегда и везде? Ответ на этот вопрос, или определение диалога, пребывает в уделе – месте и судьбе сопряжения множества подробностей мира. Фундаментальная онтология Хайдеггера позволяет искать «диалог» именно на этом пути. Шествуя в данном направлении, мы рассматриваем онтико-онтологическое различие как путь понимания и существования логоса, который длится в сопряжении различных в нем «членов». Называя этот путь диалогом мы откликаемся на требование Хайдеггера о необходимости членораздельно – точно, в подробностях понять *онтологическую дифференцию*¹.

Без сомнения, Хайдеггер не был первооткрывателем этого пути. Маршрут отметили еще древние греки. И немецкий мыслитель, признавая их величие, следовал по следу путеводителей Эллады.

Путеводность диалога

Путеводность диалога не отменяет вопроса о его местопребывании. Его место – это единство вместе сопряженных подробностей мира в их живой единственности. Древние греки называли его *топос*. Место вместе-сопряжения не может быть охарактеризовано только в своей протяженности: далью либо близостью – тем, что разделяет наличествующее в пространстве. Топос, где в совместности пребывает сопряженное, получает свое определение в пути: его покидают, отдаляются от нее для того, чтобы вновь вернуться и увидеть совершенный вид живого дома. В этом плане *топос* и *ατοπος* – суть различие пути: его самоценность (стояние-внутри (в) пути), и указание цели движения (шествие-вовне к). В своей длительности топос пути позитивно и истинно определяется жизнь как самоценный феномен – ни в чем не нуждающейся и достойной избрания.

Возвращающаяся сущность места открывает и прокладывает путь для полноты раскрытия того, что уже есть, но стремится принять очевидный облик. В этой связи, место диалога – есть место обращения к уже данным наличествующим подробностям для того, чтобы выполнить задачу по споспешествованию им в обретении очевидного вида. Именно в обращении-к, где разыгрывается данность и заданность, срывается покров с уже наличествующего и освобождается прагматическая способность диалога к организации жизни в месте и вместе. В обращении-к не только различаются аспекты когитальности, но и ее недостаточность в определении диалога. В самом деле, акт созерцания, находя свою определенность в противопоставлении совершенно иному, возвращается к себе как исполнительной инстанции своего акта, которая представлена уже в совершенном и очевидном виде – в совместности мысли и присутствия. Сказано же

Парменидом, что быть и мыслить одно и то же.

Обе силы пути — присутствия и мысли — определяют место, в котором «враждебное находится в согласии с собой: перевернутое соединение (гармония), как лука и лиры» [3, фр. 27a]. Однако опасность «несобранности» стоит постоянно: диалог обречен сталкиваться с проблемой разрушения. Его, аналога гераклитовой «этой-вот Речи сущей вечно», «вечно люди не понимают и прежде, чем выслушать, и выслушав однажды» [3, фр. 1].

И, тем не менее, это не блокирует путь диалога. Скорее, наоборот, сама невозможность — вечное непонимание — настаивает на этом. Такая настойчивость связана с неперменным условием любого пути — Истиной. Можно, пожалуй, выделить две истинностные процедуры, которые были известны еще древним грекам: поэтическую и математическую. При этом каждая из этих процедур удостоверяет себя своей «истиной»: либо истина матемы, либо поэмы. Различение этих двух процедур и артикуляция их в месте диалога не ведет к тому, что Истина подвергается секуляризации. В диалоге не ставится под сомнение божественность Истина, как о ней говорил Парменид. Скорее, наоборот, речь идет о том, что в месте диалога, в сопряженности этих двух процедур, очевидно пребывание Истины в ее совершенстве.

Путь поэтического шествия к Истине — это путь повествования о неразличимой множественности, которая схватывается в поэтического языка и сберегается как священная. Во временной россыпи неразличимого наличного *поэмой* схватывается бесконечность движения. При этом именно множественность выступает тем тромбом, который воспрещает бесконечность поэтического видения Истины. Поэтический хаос требует напряжения, и эта чрезмерная чувствительность, или аффективность поэтического видения не только эстетизирует, но и герметизирует «истину». Совершенный вид здесь показывает и наблюдает себя в фигурах-видениях — симулякрах, становящихся и останавливающихся в созерцании пред неразличимой множественностью. «Так не установим ли мы, что все поэты, — говорит Платон устами Сократа, — начиная с Гомера, воспроизводят лишь призраки добродетели и всего остального, что служит предметом их творчества но истины не касаются? [...] С помощью слов и различных выражений он передает оттенки тех или иных искусств и ремесел, хотя ничего в них не смыслит, а умеет лишь подражать, так что другим людям, таким же несведущим, кажется под впечатлением этих слов, что это очень хорошо сказано, — говорит ли поэт в размеренных, складных стихах о сапожном деле, или о военных походах, или о чем бы то ни было другом, — так велико какое-то природное очарование всего этого. Но если лишить поэтов всех красок мусического искусства, тогда, думаю я, ты знаешь как они будут выглядеть сами по себе, в таком обнаженном виде. [...] Разве они не похожи на лица хоть и молодые, но некрасивые, так как видно, что в них нет не кровинки?» [7, 600e-601b].

Организованное этими фигурами поле эстетики является, по сути, теорией вкуса, стиля. Вкусовые предпочтения, или мнения не требуют обоснования, не могут быть оспорены и воспроизводятся в тавтологическом режиме. Верность и дружество являются теми качествами, которые обеспечивают устойчивость места диалога. Именно поэтическая способность коррелятивна коллективному телу, когда множественность принимает форму «того-же-самого» в актуальном пространстве *communis*. Это сообщество занимает все место диалога — равно ему. Публичное обговаривание предмета *communis* (*res communa*) и составляет тему поэмы. Оно ритуализирует пространство *communis*, в которых (ритуалах) указываются и узнаются желания, ожидания. При этом само сообщество (*communis*) только и существует как *communicatio nominum* — распространение единого названия, имени на серии единичных подробностей. И только будучи *communicator*’ом, или соучастником обговаривания — в коммуникации, ты являешься членом коллективного тела.

Однако даже в режиме тавтологического шествия обнаруживается наличие избытка, неподдающегося тематизации и требующего все новых и новых затрат. Именно множество подробностей распечатывает священство Истины, хранящееся в поэтических изречениях, и вопрошает об истоках секуляризованной и упорядоченной речью. «Не

геометр — де не войдет», — это древнегреческое изречение несет в себе оспаривание «истины» поэмы авторитетом математической строгости. «Истина», наблюдающее себя под углом математической семантики порядка, не позволяет себе алиби вопроса *что это?* и уступает место иным вопросам, с точки зрения матемы, гораздо более эффективным и требовательным. Ведь *что это?* порождает лишь состязание апорий, изначально ввергает в противоречие и хаос уже самой формой вопроса. Из-за чего Сократ, пожалуй, был первым кто не верил в серьезность вопроса *что это?* и иронизировал, вопрошая: *как?*. Фактически *как?* есть лишь вновь и вновь возвращение к вопросу *что это?*. В возвращении артикулируется различие подробностей в их единичности и настаивается на определении меры перехода от одной подробности к другой. Полагая множественность с самого начала, матема уравнивает эту множественность и, в конце концов, отдается коллекционированию подробностей, располагая их в линию — один-к-другой — регулярных точек. В регулярности покоится правило, которое выступает мерой подробностей. Применение правила означает не только и не столько делать *те же* вещи, но возможность продолжать процесс *таким же способом*. В этом случае матема видит «истину», которая следит за правилами шествия к себе, а диалог поддерживается либо номиналистически — снятием различий множества подробностей в сконструированном единстве имени множества; либо трансцендентно — стратегией, априорно предполагающей, что существует некая мера, помещаемая над обычными мерами, которая регулирует, фиксирует неподдающийся тематизации избыток. Видно, что первая, номиналистическая, стратегия всегда испытывает постоянный недостаток ресурсов в именовании множества и, по сути, представляет общество парадоксально; вторая — наоборот, испытывает избыток и терпит неразличимость множества только как преходящий эффект неведения по отношению к «вышей» мере, которая, тем не менее, доступна в аффектации.

Избегая избытка и недостатка ресурсов, амбивалентность поэмы и матемы очерчивает место диалога, в котором борьба двух сил не разрушает единство, но образуется вместе сопряжением множества подробностей. Ведь «все возникает через вражду и заимообразно [=за счет другого]», — отмечал Гераклит [3, фр. 28a].

Амбивалентность как «правило» места диалога требуют быть внимательным к слову, букве — ко всем подробностям мира, в которых только и может быть отчеканено совершенство. Цель такой внимательности не в том, чтобы обладать миром *in terminum* или «освободиться» для интуиции, но собрать и удержать в единственности каждую из множества подробностей мира. Именно каждую! Ведь сопряжение уникального, в совместности пребывающие единственные в своем роде подробности не приемлют какой-либо порядок за пределами себя. Сопротивляясь этому, они меняют валентность и готовы сойтись в борьбе за право предстать в совершенном облике. Они сопрягаются вместе сами собой и из самих себя. Быть внимательным к подробностям населяющим мир, оказаться в месте и разделить участь сопряжения значит стать расположенными к пониманию «этой-вот Речи сущей вечно».

Место диалога

Очевидно, что «правила» диалога не трансцендентны ему, но у-местны. Поэтому наш вопрос «*можно ли найти то, что имеется всегда и везде*» мы адресуем прежде всего самому диалогу. Вопрос *per se* призван вести, т.к. в нем не только внимательность к уже наличествующему, но и обращение, которое отправляет в путь. Важны, в этой связи, слова Хайдеггера: «Философствовать значит спрашивать об из ряда вон выходящем» [4, с. 97].

Философствование заставляет идти все дальше и дальше: в пути преодолеть уже освоенное, чтобы выйти вон, поставив под вопрос не только и не столько спрашиваемое, но и само вопрошание. Путь удвоение вопрошания, конечно, утяжеляет философию как место вопроса. Вот и Библихин отмечает: «Странный язык философии. И трудный. Здесь ничего не возьмешь одним энтузиазмом, ничего не возьмешь раз и навсегда, да и вообще ничего не возьмешь» [1, с. 109].

Вопрос о месте диалога, который всегда имеет место – философский вопрос. С одной стороны, его постановка ничего не дает: вопрошание, вообще, он не входит в обычный распорядок, который требует неподвижности, устойчивости, т.е. скорее, ответов, чем вопросов. Диалог и не валяется на дороге так, что мы сможем увидеть его вблизи.

Или, все-таки, он царит вблизи? Пытаясь найти место диалога здесь, «под ногами», мы оборачиваем его в простую циркуляцию посланий от одного к другому, что так хорошо описано в различных теориях коммуникации. Ни это ли называл Бахтин «альтернативным монологизмом»? Или вполне сознательной установкой на другого, но с лазейкой исключительно для себя лично. Той лазейкой, которая необходима как инструмент использования других. «Здесь-найденный» и вблизи увиденный «диалог» оказывается не столько альтернативой монолога, сколько инкубатором двойников, симулирующих свою альтернативность использованием симулякров. Присутствие диалога под маской коммуникации обезобразило его: он лишился места, которое оказалось несобраным во множестве монологов, альтернативных друг к другу. Обезображенный «диалог» и выступает основанием войны. Той великой суетой сообществ, в которой редуцируются до простых, элементарных противоположностей вся тяжесть мира. Это она узаконивает порядок пещеры, не оставляя «дневному свету» даже права подтверждения смерти. Война раскалывает мир на два ареала: ареал порядка, благополучия и зону, где господствует закон сообщества, где только насилие гарантирует признание. Отсюда и апология пространства, в котором плавают аргументы тотального контроля и коллективного эгоизма триба; разворачивается борьба не за жизнь, но за не смерть; и победа измеряется не истиной, но не ложью. Магическим представляется сам факт плавления. Кажется, что таким узлом напряженности, местом высокой температуры является сам человек. Так ли это? Возможно. Однако заметим, что герой «Сада расходящихся тропок» Борхеса не ошибся в своих словах, сказанных еще в Первую мировую: «Я предвижу время, когда людей принудят исполнять день за днем и более чудовищные замыслы; скоро на свете останутся одни вояки и головорезы» [2, с. 233]. Вояка действительно стал типичной фигурой современности. Именно он является носителем моральной демагогии, в которой скрываются и компенсируются истинные причины деяния. Действительно, моральная демагогия этически обеспечивает насилие и состоит в том, что определенные субъекты узурпируют право выступать от имени добра, а своих оппонентов помечают «черной меткой», превращая их во врагов. Моральная демагогия создает ситуацию, в которой насилие оказывается более чем допустимым злом – оно становится прямой обязанностью.

Как видим сокращение и, в конечном итоге, устранение дистанции не приносит никакой близости. Скорее наоборот: скорость, безудержное желание сделать диалог во что бы то ни стало явным и подготовить к использованию лишь удаляет его от нас. В самом деле, война и насилие лишь продолжают обмен посланиями, но не определяют место диалога. Сопrotивляясь своей явленности, он не только ускользает, но и мстит за невоздержанное любопытство.

И тем не менее – можно ли найти место тому, что имеется везде? Что стоит за тяжестью места диалога и не является ли оно наилегчайшим из легкого? Ведь «все присутствующее, - по словам Хайдеггера, - одинаково близко и одинаково далеко» [11, с. 323].

Оборачиваемость близкого и далекого не позволяет найти место диалога в спрашиваемом. Предмет ему не задан ему предварительно: диалог немислим из бытия тотальности и не есть априорное единство в пространстве *communis*. Необходимо подчеркнуть, что диалог является в со-в-местности, никогда не будучи всеобщим. И поскольку предмет изначально не явлен, диалог может получить свои очертания лишь в пути о-граничений. Границы же пути – перипетии, остановки и вновь начинание – не вне пути, но его характеристики. Поэтому-то «путь есть путь в пути, он ведет и освещает, приносит», - отмечает Хайдеггер [13, с. 253]. Своеобразная двойственность пути есть его тяжесть. В тяжести пути и следует искать определение диалога, его место.

Тяжесть, с одной стороны – это то, что придает определенность и устойчивость. И

то же время тяжесть стремится вниз и потому лишь благодаря постоянному противодействию может удерживаться на высоте, на которой всегда присутствует опасность скатиться вниз и там остаться. Таким образом, тяжесть – своего рода помеха и граница, которую нужно постоянно преодолевать, переходить. Тяжесть как граница не создает новых сил, но сопрягает имеющиеся в их силе и распространении. Тяжесть – это сопряжение сил различающегося распространения, *dis-currare*. «Беганье туда-сюда» и составляет суть тяжести пути. Что может быть легче такой тяжести?!

Сократ, вероятно, был первым, кто практиковал и учил легкости тяжести. В его присутствии все пронизывалось легкостью и подчинялось удовольствию: «После того как Сократ возлег и все поужинали, они совершили возлияние, спели хвалу богу, исполнив все, что полагается и приступили к вину. И тут Повсаний повел такую речь» [8, 176а, 1-5.]. Вторя великому греку, Кант, для которого хороший обед в хорошем обществе содействует истинной гуманности, подчеркивал: «Пуризм циника и умерщвление плоти отшельником, ничего не дающие для общественного блага, – это искаженные формы добродетели и не привлекательны для нее; позабытые грациями, они не могут притязать на гуманность» [4, с. 372]. Именно легкость, удовольствие таят в себе энергию пути. Мы не могли бы говорить о месте диалога как топосе жизни не будь оно освящено удовольствием.

Удовольствие даруется жизни тем, что в ней равно всему – рассеянным наличностям питания, плодородия, убежища – дается неотстранимое место. В этом месте они вмещаются и кормятся, плодятся и хранятся – живут. И только во множестве подробностей и пребывает удовольствие как уникальный феномен жизни.

Данную множественность следует понимать не только и не столько в ее количественное выражение. В калькуляции говорит лишь нужда, которая усиливается в тотализирующем взгляде и сводится, в конечном итоге, к бесплодности пустыни. В основе подлинной множественности лежит избыточность, которая и довольствует жизнь. Именно избыточность и ведет диалог.

Однако рассеянное множество подробностей только необходимое условие пребывания диалога. Удовольствие ждет обращения к подробностям жизни. В самом деле, «удовольствие, которое достигается своими усилиями, испытывается вдвойне: во-первых как выигрыш и, кроме того, как заслуга. Заработанные деньги доставляют больше удовольствия, по крайней мере оно бывает продолжительнее, чем то, которое дают деньги, выигранные в карты или в лотерею» [4, с. 306]. В обращении подробности сопрягаются и место приобретает объем: в совместности удовольствие удваивается и продолжается.

Объемность места есть результат, с одной стороны, силы сопряжения: своей активностью она то откладывает и хранит потенцию каждой подробности, то в мгновение возвращает ей определенность, кажет ее совершенство в изливании радости либо боли. При этом актуальное и потенциальное не предустановлены друг другу; не даны в нейтрализующей корреляции. С другой – реактивности и мерцания подробностей. Вместе сопрягаемое множество подробностей не сливаются в сплошь святящееся пятно, но друг за другом появляются и исчезают в тени силы сопряжения – мерцают. В этом переполняющем себя объеме – суть диалога. Он не только довольствует диалог, но и нудит его словно рана, которая разрывает место и, тем самым, определяет диалог.

Рана – это не только обреченность данного (боли и страдание), но и призыв заданности (радости и наслаждения). Амбивалентность данного и заданного не позволяет вместе-сопряженному осквернить себя в сладострастии, наплодив симулякры, и не дает иссохнуть подробностям. Ведь удовольствие скудно в своей тождественности: боль либо радость, смех либо слезы мертвят. Избыточность же не позволяет расслабиться. И рана держит себя в натяжении. Она вызывает к наслаждению, возвращая долг боли. В этом натяжение – место диалога. Он и есть это натяжение.

В удовольствии есть что-то от неудержимого бунта против того, что пугает, против того, что угрожает. Страх, печаль, боль, вызывают живой протест и беспокоят, будоражат, будят – нудят желание и отправляют в путь. Несомненно удовольствие сродни путешествию: в глаголе шествия таится энергия, которая только в пути

открывается возможностью явления совершенства. В уделе удовольствия – являясь его силой и виной, диалог в довольстве довольствует уже данные подробности. В этой связи, удовольствие не просто калькулирование подробностей, но заботливость в обращении с уже данным к их удоволью – полноте и совершенству.

Конституция диалога: феномен границы

В удовольствии Сократ был первым, кто задумался, к удоволью многих (!), над тяжестью вопрос. Каждый вопрос провоцировал его на совершение авантюрной прогулки, когда, шествуя в пути, на каждом шагу встречаешься с неизвестным и принужден делать выбор, оставляя позади данное, с которого начинался путь, чтобы утвердить уже наличествующее, родившись новым. Поэтому уже в самом заданном им вопросе заключен не только исток, но и указание цели пути. Таковое различие предполагает обособленное существование чего-то. Чего же? Гераклит говорил о мудрости мысли – Истине, которая пребывает обособленно, сопрягая данное и заданное. Истина является своеобразным паролем к мысли. Диалоговый путь Сократа ведет к Истине. Он и есть Истина, а уж «остальная мякоть наращивается сама собой», могли бы мы сказать вслед за Эко.

Путь Сократа тернист. Он испещрен перипетиями – переломами, изгибами, которые о-граничивают сам путь, определяя его. Путь Сократа – это, фактически, длительность границы, в которой не отмечены недостатки и ложь, но все наличествующее вместе сопрягается в обличье истины. «Граница, – по словам Хайдеггера, – является тем, исходя откуда и в чем нечто начинается, распускается в качестве того, что есть». [14, с. 127]. В-границе пребывают и вызревают силы, с позволения границы вырывающиеся и стоящие на-границе, чтобы явить отнюдь не свою ценность, но неслучайность самой границы. Граница, в этом плане, есть сущность пути, и, следовательно, конституция места диалога.

Обычное словоупотребление строго не различает тот факт, что (1) некая подробность в своей единичности – Нечто – имеет те или иные границы, и то, что (2) она существует с теми или иными границами. В самом деле, обычный порядок опирается на чувственное созерцание и не отдает себе отчета в том, что Нечто обладает своей границей, существуя отдельно от другого – Иного. Однако, тот же порядок относиться к свойствам этого Нечто и их принадлежности к Нему точно таким же образом. Например, о некоторых вещах можно сказать, что они звучат, весят, ощущаются, блестят – и несмотря на эти выражения имеют, при этом, ввиду, что звучание, вес, объем, цвет являются не просто свойствами этого Нечто, да и Им самим, а и тем, что связывает Его не только с этими свойствами, но и с Иным. Вот как мы видим это Нечто, но в развернутой перспективе: «То, что мы называем коротко восприятием, – пишет Хайдеггер, – есть, говоря более явно, воспринимающая самонаправленность на воспринимаемое, и именно такая, что здесь воспринятое само понято в своей восприятости. В этой констатации вроде бы немного премудрости. Восприятие есть акт восприятия, к которому относиться восприятость. Разве это не пустая тавтология? Стол есть стол. Но такая констатация, хоть она и носит предварительный характер, – нечто большее чем тавтология. Мы говорим здесь: восприятие и воспринятое в его восприятости взаимно принадлежат друг другу. Мы говорит, ссылаясь на воспринимающую самонаправленность-на, что три момента восприятия в их взаимной принадлежности суть черты такой самонаправленности-на. Эта самонаправленность-на образует как бы каркас целого феномена «восприятие»» [12, с. 72].

Точно также и граница суть сила, которая, с одной стороны, отделяет одно от другого и позволяет им существовать рядом либо врозь – один к другому; с другой – сопрягает одно с другим: обеспечивает конвертируемость и воспроизводимость свойств. Амбивалентность силы границы разводится Хайдеггером и терминологически: «Рамка и граница – не одно и то же. Обычно мы полагаем, что границы суть то, около чего все прекращается. Но границы – согласно древнегреческому смыслу – всегда обладают характером собирания, а не отрезания» [14, с. 127]. Граница-отделения, «рамка», отделяет ограниченные ею образования от всего иного. Одно здесь существует в пределах своих

границ и рядом другому. Напротив, граница-сопряжение – натяжение промежутка между одним и другим. Она не принадлежит ни одному, ни другому, но является связью одного с другим. Активная по своей природе сила границы-сопряжения не только обеспечивает переход, но и о-граничивает одно и другое: в границе каждое живет со своими границами.

Сила границы – ее амбивалентность – образует своеобразный незамкнутый, разорванный круг. Окончательное его замыкание представляло бы собой либо заострение в тавтологичности, что непременно приводит к небытию смерти, либо вращение в беспочвенности парадокса и падению в ничто вкуса. Действительно, «слишком близорук взгляд, когда проблемой делают «жизнь», а потом по обстоятельствам также берут в расчет смерть. Искусственно догматически обстрижен тематический предмет, когда «ближайшим образом» ограничиваются «теоретическим субъектом», чтобы потом восполнить его «с практической стороны» в добавочной «этике»» [9, с. 316].

И, тем не менее, Хайдеггер предлагает исходить «от круга», прилагать усилия, «чтобы исходно и цельно вскочить в этот круг». Его мысль ведома Парменидом, для которого богиня Истина стоит и в открытии, и в утаивании. Она открывает себя в истинностных процедурах и скрывается в кажимости явленного. Оберегая себя от толков, любопытства и двусмысленности – модусов искажения и кажимости, Истина случается в месте встречи, которое «мощно Ананкэ / Держит в оковах границ, что вокруг его запирают» [6, фр.8, 30-31]. Фактически Истина открывается как граница истинностных процедур. И Хайдеггер подчеркивает таковое мирское устройство: «Где происходит встреча, там возникает граница» [10, с. 195]. Но Истина на границе истинностных процедур также и «мощно держит в оковах» круг истинностных процедур. Она «обособленно»² пребывает в границе, которая есть и исток истинностных процедур, и то, что открывается лишь при встрече в круге таковых. Здесь именно граница конституирует диалог как встречу истинностных процедур.

Конституция диалога препятствует тому, чтобы фундировать его процедурами поэмы либо математики. Он есть судящее сопряжение³ поэмы и математики. Силы таковых истинностных процедур судят только движение, способное доходить до бесконечности, т.е. множество, и в сопряжении бесконечного движения и движение бесконечности складываются подробности места. Поэтому диалога – суть складка истинностных процедур. Действительно, «где есть ограничение, там ограниченное оттесняется назад, к себе, и таким образом поворачивается к самому себе. Ограничение погибает, задвигает отношение к открытому, а потому само это отношение делается загнутым» [15, с. 195]. В диалоге подробность – не одинока либо расположена одна к другой, но одна с другой и потому пребывает в уделе сопряжения. В нем единичность подробности есть вместе сопряженная множественность, или единственность подробности; а множественность – единство одной с другой.

Связка-‘с’ препятствует и отделению, и соединению поэмы и математики. Их отделение либо соединение «зашивает» диалог и ведет к его разрушению. Складка же, напротив, будучи складыванием совершенно разнородного, несоизмеримого, обеспечивает вновь и вновь возвращение. В возвращении ‘с’ усугубляет неустрашимость и вневнаходимость чуждого. Именно вневнаходимость чуждого, ни с чем не сопоставимая и не ассимилируемая, есть истинный исток диалога. В обращении к чуждому, которое случается во встрече, и высказывается диалог. Это «случившееся во встрече» есть ничто иное как событие.

Чуждое уже имеет место. Уже в творении мир предстает рассеянным в своей множественности [Быт. 11, 6-8]. А в платоновском «Софисте» Чужестранец мыслит небытие не как абсолютную небытийственность или как простую противоположность бытия, но как зов чужого. «Чужестранец» уже своим присутствием подтверждает то, что абсолютного *ничто* не существует, а чуждое, встреченное в шествии, не есть небытие или простая противоположность бытия. Своим существованием оно подтверждает бесконечность и загадочность мира; смеется над его калькулируемой исчерпаемостью. Оно дарует свободу, которая мыслит и желает и «за», и вопреки мне. Действительно,

чуждое, приближаясь издалека, предстает в своей суверенной экстериорности. Оно господствует, и в ассиметричных отношениях извлекает меня из «мира» воображения, открывает реальную возможность вперед-себя. И в путешествии обращение к чужестранцу открывает реальность мира, заставляет вновь и вновь обращаться к ... нему и миру – жить.

Это двойное «вновь» оставляет незавершенной гегелевскую операцию отрицания. В пути негативность описывает «круг», в который не допускается тотализирующий взгляд синтеза. В то же время удвоенное «вновь» – это не то, что не имеет смысла и также не то, что противоположно смыслу. Удвоенное «вновь» – фигура нонсенса – это, скорее, то, что дарует смысл. Переламывая упорядоченность, методичность шествия, вновь повторенное «вновь» вызывает удивление, вносит переломы и детонирует его (шествия) распад на отдельные эпизоды – хаотизирует. В пути хаоса укрепляется собирающее начало энергии шествия, вновь и вновь подтверждается обещание, данное в обращении к.

В событии истинностные процедуры возвращаются к своему истоку – границе, и граница возвращается как судящее сопряжение. Возвращение, следовательно, различается как возвращение, которое постоянно длится и разворачивается от одного к другому и вновь к первому, и возвращение вместе-сопряженного. Суть данного различения состоит в имении-дела. В этом плане диалог не статичен, но есть *praxis* – «бросок, в смысле броска вперед, который отрывается от бытия в качестве основы сущего и прыгает в бездну. Однако, эта бездна – не пустое ничто, и не темная мешанина. Это событие: мерцание подробностей в их событийной вместе сопряженности.

Именно имение-дела наиболее рельефно высказывает свое противопоставление тождеству. Ведь имение-дела не является ни непрерывностью одного и того же, ни состоянием равновесия, но складкой сил: броска, а потому событием различения, и событийностью различного. Имение-дела, таким образом, есть различающее сопряжение различного, или сбывание диалога как события со-бытия.

В имении-дела возрастает риск разрушения и обезображивания диалога. Ведь прикоснуться к очевидности – это значит риск его утратить. Поэтому имение-дела по сути рискованно. Оно стремится завершить дело; а завершив – видит его не-имение и теряет дело. Поэтому кажется, что не-имение-дела является абсолютной безопасностью. Однако, подлинная безопасность лишь там, где «не считаются с беззащитностью, не рассчитывают на основанную на волеии защиту. Безопасность существует лишь вне опредмечивающего отвращения от открытого, 'вне всякой защиты', вне отрешения от чистого натяженья. Таковое есть неслышанная середина всякого притяженья, которое втягивает все в безграничное и натягивает его к этой середине. Середина же — это то «там», где действует тяготенье чистых сил. Безопасность есть сокровенное упокоение в тяге целого натяженья» [15, с. 207]. В «чистоте натяженья» безопасность имения-дела есть почтительное, оберегающее – заботливое отношении к потаенности мира в его бесконечной множественности. И только забота, ухаживая, освобождает путь для полноты раскрытия того, что уже есть, но стремится принять очевидный облик. В этой связи, суть заботы как имения-дела заключается вовсе не в операциях и манипуляциях по извлечению или доводке (индустрии и технологии), но в сопряжении уже наличного, споспешествовании ему, тем самым, в достижении очевидного. Поэтому-то забота есть атрибутивное качество имения-дела и суть то, при помощи чего открывается очи, видящие совершенный вид подробностей жизни. Таковое имение-дела есть окультуривание уже наличествующих в своем множестве подробностей.

Забота отнюдь не вещь, которая занимает место, но – окончание бывшего и начало наступающего. Забота, следовательно, есть временность подробностей во вместе сопряжении: они в пути шествуют вместе.

С одной стороны, это упорядоченное – космичное шествие времени. В его «продольном» движении – за одним с риском для себя следует другое. В «продольном» движении время шествует из прошлого в будущее. Такое время хронологично и скоротечно. В «поперечном», наоборот, время переполнено – множественно: ушедшее, либо еще не родившееся, покоит живых в забытии; настоящее мерится уже прошедшим и

еще не наступившим грядущим.

В диалоге время складывается. Диалог хаокосмичен. Кайрос диалога определяет прошлое, которое предвещает будущее и продолжает его: будущее-в-прошедшем. Или продолжается то, что было обещано в будущем: прошедшее-в-будущем. Будущее и прошедшее чередуют друг друга: складываются и вновь возвращаются. Прошлое — это не то, что сбылось и уже покоится, но то, что удерживается и нудит; будущее — не то, что еще не сбылось, а то, что начинается с прошлого. В мгновение случающегося подробности чередуются и мерцают в водовороте одно-временного.

Хаокосмичность диалога и памятью довольствуется шествие, сохраняя прошедшее в грядущем, и воспоминаниями наполняет заботу, чтобы сохранить ее. Ведь без заботы подробности — в забвении, в безвременье. Но а в безвременье память достигает машинообразной калькулированности: в шествии подробности калькулируются и, в соответствии с принципом распознавания, распределяются, сохраняются в пространстве, оставаясь невостребованными. Так и воспоминание, забыв память, оставляет пережитое в вечном покое, в котором живое неминуемо прекращается. Но в диалоге прошедшее не только сохраняется в памяти, но и вспоминается решительностью броска. Поэтому время диалога — всегда вперед. Но не только в будущее, а и в настоящее, и в прошлое.

В таком «всегда-вперед» прошлое — след, который более маркирует движение отделения и отличия — различия, чем близость и родство. И если памяти позволено входить в отношения с прошлым, то это не потому, что прошлое действительно в качестве источника настоящего и непрерывности времени, источника, который забыт и который необходимо постичь. Обращение к прошлому — есть умышленное действие по установлению связи между двумя различными временными точками, между которыми нет и не может быть отношений непрерывности. Ведь «подлинный след, — как подчеркивает Левинас, — нарушает порядок мира» [5, с. 319]. «Связь» здесь — граница, или сила возвращения к тому, чтобы продолжить путь. Поэтому в ступании по следу преодолевается время в возвращении к нему.

В ступании по следу память выступает не функцией прошлого, но будущего. И обращение к прошлому не только выражение чувствительности к отдельно стоящей подробности, но и имение-дела: вовлеченность в будущее, воспоминание о самом будущем. Такая память — есть способность обещать. Ведь помнить о данном кому-либо обещании означает вспоминать не о том, что оно дано в какой-либо момент прошлого, а о том, что его должно исполнить в определенный момент в будущем. Здесь и говорит за себе ответственность как необходимое и достаточное условия достижения Истина.

Забота является не в интуиции, но видится и слышится в натяжение и меже — мере, которая рождается в складке истинностных процедур и подвергает их испытанию, чтобы явиться вновь и новым. Мера не сводится к измерению, т.к. не уравнивается в количестве. Но и не может быть охарактеризована исключительно как качество, т.к. определяет соотносительность окончания и начала, старого и нового. Мера не уравнивает и не примиряет, но обращает и конвертирует противоположности, судяще сопрягает их. Сказано же у Гераклита: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся и мерно угасающий» [3, фр.30]. Именно мера называется Гераклитом безусловным основанием, обуславливающим и мерцание животворящего огня, и, следовательно, космоса. В то же время мера не называется внеположенной космосу. Она — залог или обещание огня обратиться в вещь и, наоборот, обещание вещи вновь обратиться в огонь [3, фр.90]. В этом обращении одного с другим мерится имение-дела, где забота находит свой удел. Таковой удел — случившееся во встрече событие со-бытия — есть удел диалога.

Именно забота является паролем шествия в топосе пути. Заботой мерится имение-дела судящего сопряжения подробностей, которая утверждает и наделяет силой. Силой божественной, т.к. дарованной Зевсом. Что и позволяет именовать таковое мерное имение-дела судящего сопряжения одного с другим диалогом, оттого что причиной его является огненная сила Зевса⁴.

Сакральность диалога не вызывала сомнений в окружении Сократа. В легкости и с удовольствием любомудры повели свою речь об Эроте с почитания божества.

Подношение *αγάλη* открыло им путь к Истине, и они пошли истинным путем — путем диалога.

* * *

Диалог не имеет своей целью прийти к консенсусу, неподвижности, устойчивости. Присоединение, взаимопроникновение, слияние одного и другого — каждого, к чему-то одному невозможно. Это каждое существует в своей отдельности, неповторимости, что наполняет мир множеством подробностей. Граница, которая отделяет подробности — неслучайна: не только различает и разделяет, но и несет в себе силу утверждения. Множество подробностей силит обращения-к: неуютность избытка гонит вовне, во вперед-себя. В этом шествии-вон утверждается и уже оставленная точка исхода, и еще не достигнутая, но уже очевидная в исходе, точка прибытия. Исходностью прибытия о-граничена топосом пути: со-бытийностью события. Здесь место диалога.

Задача диалога состоит в том, чтобы настраивать и придавать тон, интенсивность — заряжать энергией. О высвобождении энергии речь может идти только потом. Только потом можно говорить об истине как *adaequatio intellectus et rei*. Но этого «потом» может и не случиться, не предоставь истине возможность. Такую возможность, благодаря энергии которой «вещь», уже потом могущая быть «адекватной», только и способна быть. И диалог есть такая возможность.

Возможность стать лицом к очевидному и совершенному. Вероятно, «дай мне, где встать» великого Архимеда и являются призывом к началу шествия.

«Дай мне», — это обращение к Чуждому, чтобы он дал мне стать — позволил занять место, которое вмещает и хранит мою подлинность. Само обращение к Нему одаривается даром — позволением стать. И моя стать становится мне подарком, который я, обращением к Нему, получаю в дар. Стать и есть подарок моему обращению. Потому я есть тот, кто стоит в этом месте, оттого, что, обратясь к Чуждому, одарен статью. Только потом я могу распоряжаться этим стоянием: я могу перевернуть Землю, но только потом, когда обрету стать. Обращением к Нему и, следовательно, обретением себя в дар, я переворачиваю Землю.

«Дай мне, где встать» отправляют меня в путь обращения и дара — путь к себе.

ПРИМЕЧАНИЕ

¹ О членораздельности онтологической дифференции см. 12, § 22.

² Мы намеренно используем слово Гераклита *κεχωρισμενον* из его изречения «Мудрость ото всех обособлено» [3, фр. 108], чтобы подчеркнуть не трансцендентность Истины, но ее «обособленность» в круге, но не за его пределами, истинностных процедур.

³ Хайдеггер указывает, что «путь открытия [истины] достигается лишь в *κρίνειν λόγον*» [10, с. 222]. Библихин не переводит использованные немецким философом концепты. Мы переводим их как «судящее сопряжение», имея ввиду не только отделяюще-сопрягающую суть границы, но и ее характер — тяжбы, суда, состязания.

⁴ Δία — аккузатив имени верховного древнегреческого божества Зевса (Ζεύς).

ЛИТЕРАТУРА

1. Библихин В.В. Язык философии. — М.: Языки славянской культуры, 2002.
2. Борхес Х.-Л. Сад расходящихся тропок / Борхес Х.-Л. Письмена бога. — М.: Республика, 1992.
3. Гераклит / Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. Под редакцией А.В. Лебедева. — М.: Наука, 1989.
4. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. — С.-Пб: Наука, 1999.
5. Левинас Э. Ракурсы / Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. — М., С.-Пб: Университетская библиотека, 2000. — С. 292-349.
6. Парменид. О природе / Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. Под редакцией А.В. Лебедева. — М.: Наука, 1989.
7. Платон. Государство / Платон. Сочинения в 3-х томах. — М.: Мысль, 1971. — Т3. — Ч.1.
8. Платон. Пир / Платон. Сочинения в 3-х т. — М.: Мысль, 1968. — Т.2.
9. Хайдеггер М. Бытие и время. — М: Ad Marginem, 1997.
10. Хайдеггер М. Введение в метафизику. — С.-Пб: Высшая религиозно-философская школа, 1998.

11. Хайдеггер М. Вещь / Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. — М.: Республика, 1993. — С. 316-327.
12. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. — С.-Пб: Высшая религиозно-философская школа, 2001.
13. Хайдеггер М. Отсутствие святых имен / Хайдеггер М. Положение об основании. Статьи и фрагменты. — С.-Пб: Алетейя, 1999.
14. Хайдеггер М. Положение об основании / Хайдеггер М. Положение об основании. Статьи и фрагменты. — С.-Пб: АЛЕТЕЙЯ, 1999.
15. Хайдеггер М. Петь — для чего? / Рильке Р.М. Прикосновение: Сонеты к Орфею: Из поздних стихотворений. Хайдеггер М. Петь — для чего. — М.: Текст, 2003.

Герасименко И.А.

ТРИ ЦВЕТА ТЕКСТА: НЕЦВЕТ (РАЗМЫШЛЕНИЯ О ФИЛОСОФСКОЙ МОРФОЛОГИИ) ФРАГМЕНТ 2

(Продолжение. Начало в № 654 2005)

Помнишь, когда ты предложил мне заняться Гераклитом? Я тогда и думать не думала, что это станет материалом для диссертации, но — как видишь. И вообще (я хочу с тобой немного пооткровенничать, можно?), не знаю, как это получается, но все, что ты мне когда-либо говорил, или делал, или даже одно присутствие твое — все это сказывается на мне, обязательно и с непреложностью судьбы. Как же мне выразить то, что я чувствую, неизбежность моя? (не к тебе чувствую; ты знаешь: все, что я вообще чувствую, — к тебе). Прости мне сумбурность высказывания, особенно в отношении пунктуации; мне приятно считать это авторским намерением [да знаю, знаю я твои правила, поверь; просто если текст — это язык, полагающийся через автора — моя тяга к Новалису сильна, хотя с тобой, ревнивец, конечно, все еще хуже, — то этот самый язык превращается в текст, цепляясь за все мои не там расположенные запятые, от чего испытываешь совершенно детское удовольствие: пусть не повезло с внутриличностной топографией, но зато, если языку пришлось спотыкаться на каждом шагу (а кто его просил? полагаться *через* кого-то можно, если до того полагаешься *на* этого кого-то; вопрос доверия?), значит ты как-то есть, пусть хотя бы в виде препятствия для бедного доверчивого языка... Я бросаю это предложение, поскольку уже не очень хорошо помню, что хотела сказать в начале, и дарю его, неоконченное а la Шуберт, тебе на память («Вот Вам наказание за ревность Вашу!») как карту местности, чтобы не заблудился, если еще зайдешь. Хотя наш общий друг Гераклит утверждал, что к тому времени все уже изменится, но ты все равно заходи, ладно? Пусть не к тому времени, или вообще не ко времени: я тебе сама все покажу, без карты.

Да, так вот. Мне приятно считать свои отклонения авторским намерением, потому что это дает ощущение дома: если ты отклонился, тебя тянет назад, ты можешь оглянуться и вернуться (даже если не можешь на самом деле, все равно, *думаешь*, что можешь). Ощущение дома — это нулевая ступень письма.

Вот, кстати, глупость, что давно меня мучает: нулевая ступень письма. Знаешь, изобретение нуля — это первый теракт арабских экстремистов: «Какая же она дева, если у нее сын?», какая же она ступень, если она нулевая?

Слушай, я тебя не утомила еще? Извини, это оттого, что я, кажется, нашла относительно приемлемый способ поговорить с тобой: ведь ты же мне все равно никогда прямо не отвечаешь, это судьба — угадывать по форме молчания. Нулевая ступень письма. Может, это попытка как-то обозначить эквивалент замалчиваемого слова? Ведь недаром же Деррида говорит: «след». «Протописьмо». След, оставленный до появления того, кто его оставил. Такой себе снимок в утробе: все следы *уже* оставлены, до