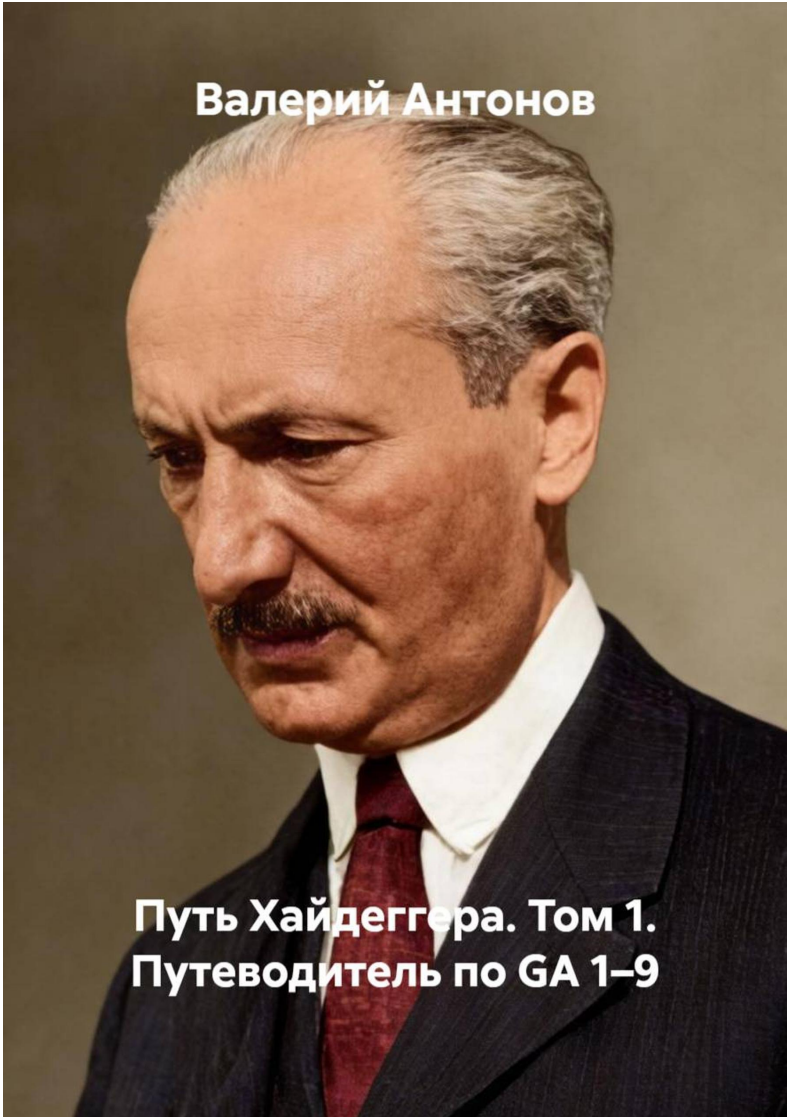

Валерий Антонов
Путь Хайдеггера. Том 1.
Путеводитель по GA 1–9

Валерий Антонов

Путь Хайдеггера. Том 1. Путеводитель по GA 1–9

Серия «Путь Хайдеггера», книга 1

https://litres.ru/73832616
SelfPub; 2026

Аннотация

Вторая редакция. Сверка и правки. Настоящий том представляет собой систематическое исследование девяти ключевых работ первого отдела Полного собрания сочинений Мартина Хайдеггера (Gesamtausgabe, тома 1–9). В центре внимания — логико-методологическая реконструкция каждого тома как поворотного пункта на едином пути мышления. Каждый том получает развёрнутую характеристику: его место в структуре Gesamtausgabe, полный состав, ключевые цитаты из первоисточника с переводом, а также подробную библиографию. Особое внимание уделено дискуссионным вопросам и авторитетным заключениям ведущих исследователей. Отдельные разделы посвящены диалогам Хайдеггера с Аристотелем, Кантом и Гуссерлем. Книга также включает портрет читателя, способного пройти путём Хайдеггера, и семь рекомендаций к чтению.

Издание предназначено для философов, исследователей феноменологии и герменевтики, студентов и аспирантов, а также

для всех, кто стремится к пониманию пути одного из самых влиятельных мыслителей XX века.

Содержание

О 8
GA 1: Frühe Schriften — Ранние сочинения (1912–1916). 21
Опыт целостного прочтения. 21
Пролог: лабиринт начала. 21
Карта тома: хронология и проблемное поле. 23
Словарь ключевых терминов: сдвиг значений 25
Часть I. Проблема реальности (1912). 27
Проблемное ядро. 28
Аргументативная структура. 29
Место в генезисе. 31
Спорные пункты. 32
Часть II. Новые исследования по логике (1912). 33
Проблемное ядро. 34
Аргументативная структура. 35
Место в генезисе. 37
Спорные пункты. 38
Часть III. Учение о суждении в психологизме (1913). 39
Проблемное ядро. 40
Аргументативная структура. 41
Место в генезисе. 45
Спорные пункты. 46

Часть IV. Учение о категориях и значениях Дунса Скота (1915). 47
Проблемное ядро. 48
Аргументативная структура. 49
Место в генезисе 61
Спорные пункты. 62
Часть V. Понятие времени в исторической науке (1916) 63
Контекст. 63
Проблемное ядро. 64
Аргументативная структура. 65
Место в генезисе. 67
Спорные пункты. 68
Часть VI. Рецензии (1913/14) и «Самообъявление» (1917). 69
Аргументативная структура. 70
Часть VII. Предисловие 1972 года: автобиография как философский жест. 73
Аргументативная структура. 74
Место в генезисе. 75
Спорные пункты. 76
Часть VIII. Проблемы рецепции GA 1. 77
Спор об оригинальности: эпигон или скрытый король? 77
Значение ошибочной атрибуции Дунса Скота. 79
Автобиографический нарратив предисловия 80

1972 года.
Статус GA 1 как «издания последней руки». 81
Часть IX. Новые аспекты изучения: что можно сделать дальше. 82
GA 1 как палимпсест. 82
GA 1 и GA 16 как диптих. 83
GA 1 и педагогика. 84
Вместо заключения. 85
GA 2: Sein und Zeit — Бытие и время (1927) 86
Опыт целостного прочтения в свете диалога с Гуссерлем 86
Пролог: почему «Бытие и время» — не «система», а путь 86
Карта трактата: хронология и проблемное поле. 88
Словарь ключевых терминов: сдвиг значений 90
Часть I. Введение: экспозиция вопроса о смысле бытия (§§ 1–8). 92
Проблемное ядро. 93
Аргументативная структура. 94
Место в генезисе. 97
Спорные пункты. 98
Часть II. Подготовительный фундаментальный анализ Dasein (§§ 9–44). 99
Проблемное ядро. 100
Аргументативная структура первого раздела. 101
Глава 1. Экспозиция задачи 101

подготовительного анализа (§§ 9–11)
Глава 2. Бытие-в-мире как основоустройство (§§ 12–13) 103
Глава 3. Мирность мира (§§ 14–24). 105
Глава 4. Бытие-в-мире как со-бытие и само-бытие. «Люди» (§§ 25–27). 110
Глава 5. Бытие-в как таковое (§§ 28–38). 115
Глава 6. Забота как бытие присутствия (§§ 39–44). 151
Место в генезисе 196
Спорные пункты. 197
Присутствие и временность (§§ 45–83). 198
Глава 1. Смерть, целость и границы феноменологического анализа: §§ 46–49 198
Глава 2. Смерть, совесть и решимость: §§ 50–60 212
Глава 3. Совесть, вина и решимость: §§ 54–60. 226
Глава 4. Временность как онтологический смысл заботы: §§ 61–71. 274
Конец ознакомительного фрагмента. 339

Валерий Антонов
Путь Хайдеггера. Том 1. Путеводитель по GA 1–9

О принципах работы с текстами Собрания сочинений Мартина Хайдеггера.

Предлагаемый вашему вниманию текст представляет собой изложение ключевых работ Мартина Хайдеггера, опубликованных в рамках его фундаментального Собрания сочинений (Gesamtausgabe). Это издание, выпускаемое издательством Vittorio Klostermann, является плодом многолетней работы и включает в себя десятки томов, разделённых на четыре отдела:

I отдел (Abteilung): Опубликованные труды 1914–1970. Сюда вошли работы, которые сам Хайдеггер подготовил и выпустил в свет при жизни. К этому отделу и относится 9-й том «Wegmarken» («Путевые знаки»), на основе которого построено наше изложение.

II отдел: Лекции 1923–1944. Записи знаменитых лекционных курсов, прочитанных в Марбургском и Фрайбургском университетах, где Хайдеггер открывал свою мысль студентам.

III отдел: Неизданные трактаты, лекции, заметки. Черновики и тексты, не предназначавшиеся для публикации, но имеющие огромное значение для понимания эволюции его идей.

IV отдел: Указания, заметки и предварительные работы. Вспомогательные материалы, заметки на полях и прочее.

Таким образом, тома с 1-го по 9-й (и далее) — это не хронологическая последовательность, а скорее систематизированный архив мысли, где 9-й том представляет собой квинтэссенцию «опубликованного» Хайдеггера за полвека его пути.

Работа с философским наследием Мартина Хайдеггера представляет собой уникальную герменевтическую задачу. Сложность, многослойность и намеренная терминологическая «взрывчатость» оригинального немецкого текста таковы, что попытка его прямого, дословного переложения на русский язык зачастую приводит не к пониманию, а к затемнению мысли или её полной утрате.

Поэтому для настоящего издания был избран метод, который точнее всего можно определить как **аналитический парафраз** или **детализированный философский**

пересказ. Он занимает промежуточную позицию между собственно переводом и обширным научным комментарием, восходя к традиции «разрешающих комментариев» (expositio) Фомы Аквинского к Аристотелю и к принципам классической герменевтики. Основная цель этой работы — не заменить оригинал, а создать его инструментальную версию, «путеводитель», позволяющий русскоязычному читателю максимально полно и точно проследить событие мысли, разворачивающееся в тексте Хайдеггера.

Данный метод основывается на следующих принципах:

Приоритет смысла над буквой: Главная задача — эксплицировать и представить в ясной, логически связной форме само **движение философской аргументации**. Сложный, многоуровневый немецкий синтаксис, образующий в оригинале филигранные, но трудные для восприятия конструкции, последовательно «разрешается» — то есть разбивается на более прозрачные логические блоки без утраты содержательной глубины.

Терминологическая прозрачность: Хайдеггер радикально обновляет философский язык, возвращая стершимся словам их этимологический и бытийный смысл. Простой перевод таких терминов, как *Dasein*, *Sein*, *Seiendes*, *Seyn*, стандартными философскими эквивалентами («существование», «бытие», «сущее») ввёл бы читателя в заблуждение. В нашем парафразе ключевые термины либо сохраняются в

оригинальном немецком звучании, либо передаются устойчивыми кальками (вот-бытие, здесь-бытие), и каждый раз их значение проясняется из непосредственного контекста и авторского словоупотребления.

Экспликация языковой игры: Там, где мысль автора движется через дефисное написание (*Da-sein*), этимологизацию (*Ent-fernung*) или игру слов, парафраз не имитирует это на русском, а **разъясняет соответствующий ход** с опорой на оригинал, делая мыслительный прием видимым и понятным.

Настоящее **аналитическое изложение не является переводом в юридическом смысле**, как он определён в статье 1260 Гражданского кодекса РФ и Бернской конвенции. Оно не пытается заменить собой оригинальный текст или воспроизвести его языковую форму, но представляет собой **самостоятельное, охраняемое авторским правом научно-аналитическое произведение** (ст. 1257 ГК РФ).

Это мета-текст, главная цель которого — служить ключом к пониманию одного из самых значительных и сложных философских трудов XX века. Его задача — помочь мыслящему читателю войти в мир хайдеггеровской мысли, не споткнувшись о порог лингвистической и концептуальной сложности.

Пояснение к первому тому и рекомендации.

Настоящий том представляет собой первое в отечественной и зарубежной литературе систематическое исследова-

ние ключевых работ первого отдела Полного собрания сочинений Мартина Хайдеггера (Gesamtausgabe), а именно томов 1–9. Этот отдел включает все работы, опубликованные философом при жизни, — от ранних диссертаций и лекций до фундаментальных трактатов зрелого периода. В фокусе настоящего исследования находятся «Ранние сочинения» (GA 1), «Бытие и время» (GA 2), «Кант и проблема метафизики» (GA 3), «Разъяснения к поэзии Гёльдерлина» (GA 4), «Путевые знаки» (GA 9) и другие труды, образующие смысловое ядро хайдеггеровского пути. В центре исследования — не простое «изложение» содержания томов, а их логико-методологическая реконструкция: каждый том рассматривается не изолированно, а как поворотный пункт (Wegmarke) на едином пути мышления, который сам Хайдеггер называл «путями, а не трудами».

Книга построена как путеводитель по лабиринту GA 1–9, с прицелом на дальнейшее освоение всего корпуса первого отдела (GA 1–9). Каждый из девяти томов получает развернутую характеристику: его логическое место в структуре Gesamtausgabe, полный состав, ключевые цитаты из первоисточника на немецком языке с переводом, а также подробную библиографию — как основных (прижизненных и критических) изданий, так и новейшей вторичной литературы (2024–2025 гг.). Особое внимание уделено дискуссионным вопросам: для каждого тома сформулированы авторитетные заключения ведущих исследователей (Кизил, ван

Бюрен, фон Херман, Гордон, Келлерер, Заборовски, Бабич, Денкер, Пиппин, Элден и др.) и обозначены сомнительные моменты, остающиеся открытыми для дальнейших интерпретаций.

Первый отдел Gesamtausgabe анализируется в широком историко-философском контексте. Отдельные разделы посвящены диалогам Хайдеггера с Аристотелем, Кантом и Гуссерлем — тремя мыслителями, которые определили траекторию его философского пути. Заключительные эссе книги обращены к будущему: может ли хайдеггеровское мышление сказать что-то существенное эпохе искусственного интеллекта? Каков портрет читателя, способного пройти путем Хайдеггера? Какими добродетелями — терпением, смирением, знанием традиции, любовью к языку, мужеством, одиночеством — должен обладать этот читатель?

Книга завершается развернутым приложением, включающим краткие сведения об авторах, редакторах и переводчиках, чьи труды цитируются в библиографии (от Теодора Кизила до Дэвида Фаррелла Крелла), а также отдельный раздел о российских исследователях Хайдеггера (В.В. Бибихин, В.А. Подорога, С.А. Коначева, Н.С. Плотников и др.) и об интернет-ресурсах, посвященных хайдеггеровскому наследию в России.

Издание предназначено для философов, исследователей феноменологии и герменевтики, студентов и аспирантов гуманитарных специальностей, а также для всех, кто стремит-

ся к систематическому пониманию пути мышления одного из самых влиятельных мыслителей XX века.

GA 1–9 — это не учебник и не собрание «философских теорий», которые можно выучить и сдать экзамен. Это — приглашение. Приглашение войти в лабиринт. Но не всякий, кто возьмет в руки GA 1, GA 2 или GA 5, окажется способным принять это приглашение. Есть портрет читателя, который может «услышать» Хайдеггера. Не «понять» в смысле интеллектуального схватывания, а «услышать» в смысле экзистенциального отклика. Этот портрет не рисуется по шаблону; он вырисовывается из самого материала GA 1–9, но с прицелом на весь путь, вплоть до последних речей и свидетельств (GA 16).

Терпение: первая добродетель читателя

GA 2 («Бытие и время», 1927) говорит, что Dasein есть «временность» (Zeitlichkeit). Мышление требует времени. Читатель Хайдеггера должен быть терпеливым. Он не ищет «главную мысль» на первой странице. Он не пролистывает «скучные» пассажи. Он останавливается. Он перечитывает. Он ждет. GA 9 («Из опыта мышления», которая в перспективе всего пути отсылает к поздним работам) показывает, что мышление — это прогулка по полевой дороге. Полевая дорога не ведет к цели; она ведет в никуда. Но именно в этом никуда — просвет. Читатель Хайдеггера должен иметь время, которое не торопится к результату.

Смирение: вторая добродетель читателя

GA 9 («Письмо о гуманизме», 1946) учит: человек не есть господин сущего; он — пастух бытия. Читатель Хайдеггера должен быть смиренным. Он не «применяет» прочитанное для решения своих проблем; он «слушает» текст. Он не «использует» Хайдеггера как инструмент для академической карьеры; он «отвечает» на его зов. Читатель, который подходит к GA 1–9 с вопросом «что я могу из этого извлечь?», уже проиграл. Он уже находится в модусе calculative thinking (калькулирующего, вычисляющего мышления). Медитативное мышление, к которому призывает Хайдеггер в своих поздних работах, требует открытости тому, что ускользает от расчета.

Знание традиции: третья добродетель читателя

GA 1–9 — это диалог с традицией. GA 3 — диалог с Кантом. GA 5 — диалог с Аристотелем и Ницше. GA 9 — диалог с Платоном и Гегелем. Читатель Хайдеггера должен знать эту традицию не как «историю философии» (список имен и дат), а как живую мысль. Он должен читать Канта, Гегеля, Ницше, Аристотеля — не до Хайдеггера, а вместе с Хайдеггером. GA 1 («Ранние сочинения», 1912–1916) показывает, что сам Хайдеггер прошел через эту традицию. Читатель, который хочет понять GA 2, должен знать, что GA 2 — это ответ на Аристотеля, Канта, Гегеля.

Язык: четвертая добродетель читателя

GA 7 («Vorträge und Aufsätze», 1954) и GA 9 настойчиво проводят мысль: язык есть дом бытия. Читатель Хайдеггера

должен любить язык. Не только немецкий язык (хотя знание немецкого необходимо для серьезного чтения), но язык как таковой. Он должен чувствовать вес слов, их этимологию, их игру. GA 1–9 играет со словами: «Weile, weil, Verweilen», «lesen, leeren», «Gelassenheit». Читатель, который не слышит этих игр, не слышит Хайдеггера. GA 4 («Разъяснения к поэзии Гёльдерлина», 1936–1968) показывает, что философия и поэзия — это соседи.

Мужество: пятая добродетель читателя

GA 2 учит: Dasein есть «бытие-к-смерти» (Sein-zum-Tode). Читатель Хайдеггера должен иметь мужество смотреть в лицо смерти. Не как в «экзистенциальный опыт», а как в условие подлинного существования. Читатель Хайдеггера должен иметь мужество ошибаться. GA 1–9 — это не «истина»; это — «путь». Путь, который включает ошибки. GA 6 показывает, что Хайдеггер «насильственно» читал Ницше. GA 3 показывает, что он «насильственно» читал Канта. Читатель, который боится ошибиться, не будет читать Хайдеггера.

Одиночество: шестая добродетель читателя

GA 1–9 не пишутся для масс. Они — для немногих. GA 8 говорит: «Мы еще не мыслим». GA 2 говорит: Dasein есть «бытие-с-другими» (Mitsein), но подлинное существование требует решимости (Entschlossenheit) — решимости быть собой. Читатель Хайдеггера должен быть готов к одиночеству. Не к одиночеству как изоляции, а к одиночеству как способ-

ности не следовать за толпой. GA 1–9 — это полевая дорога. Читатель, который идет по ней, должен быть готов идти один.

Что делать? Семь рекомендаций

На основе GA 1–9 можно дать семь рекомендаций читателю, который хочет пройти путем Хайдеггера.

Читайте медленно. Останавливайтесь на каждом абзаце. Перечитывайте. Мышление требует времени. Не торопитесь.

Читайте вместе с традицией. Прежде чем читать GA 3, прочитайте Канта. Прежде чем читать GA 6, прочитайте Ницше. GA 1–9 — это диалог. Будьте участником диалога, а не зрителем.

Учите немецкий. GA 1–9 написаны на немецком. Переводы — это полезные костыли, но они искажают. Язык есть дом бытия. Войдите в этот дом на его родном языке.

Читайте поэзию. GA 4 — о Гёльдерлине. Без поэзии GA 1–9 останутся загадкой.

Гуляйте. Мышление случается на прогулке. Не только за письменным столом. Выходите на улицу. Смотрите на небо, на землю, на деревья. GA 1–9 — это не только текст; это — опыт.

Примите ошибки Хайдеггера. В перспективе всего пути (GA 16) становится особенно ясно, что Хайдеггер был вовлечен в нацизм. Не игнорируйте это. Не оправдывайте это. Примите это как трагическую ограниченность великого

мыслителя. GA 1–9 — это не икона; это — свидетельство.

Не ищите «результатов». GA 1–9 не дают ответов. Они дают вопросы. Читатель, который ищет «систему» или «метод», будет разочарован. Читатель, который ищет путь, найдет его. GA 1–9 — это путь. Идите по нему.

Портрет

Читатель, способный понять GA 1–9, — это не «эксперт» по Хайдеггеру. Это — человек, который умеет ждать, который смирен перед бытием, который знает традицию, который любит язык, который имеет мужество смотреть в лицо смерти и ошибаться, который готов к одиночеству. GA 1–9 не создают такого читателя; они предполагают его. Или, точнее, они призывают его. GA 1–9 — это зов. Читатель, который слышит этот зов, — тот самый читатель. Остальные могут закрыть книгу. GA 1–9 не для всех. Они для тех, кто готов идти путем мысли. Путем, который не имеет конца. Но имеет начало. GA 1 — это начало. GA 9 — это вехи на этом пути. Остальное — впереди.

Эта книга — не учебник и не справочник. Она — путеводитель по лабиринту первого отдела Gesamtausgabe. Путеводитель, который не указывает единственно верный путь (его нет), но предлагает вехи (Wegmarken), позволяющие ориентироваться. В данном томе мы проходим лишь первую, основополагающую часть этого лабиринта (GA 1–9). Вот семь рекомендаций, как читать эту книгу и, через нее, сами работы Хайдеггера.

Не читайте подряд. Каждый том GA анализируется самостоятельно. Читатель может начинать с любого тома, который его интересует. Интересует генезис вопроса о бытии? Начните с GA 1. Интересует «Бытие и время»? Перейдите к GA 2. Интересует поздний Хайдеггер? Начните с GA 5, GA 7 или GA 9.

Читайте с карандашом. Хайдеггер сам делал пометки на полях своих экземпляров (GA 2, GA 3, GA 9). Подражайте ему. Подчеркивайте, выписывайте цитаты, задавайте вопросы на полях. Карандаш — это инструмент усилия мышления.

Читайте вместе с традицией. Прежде чем читать главу о GA 3, освежите в памяти «Критику чистого разума». Прежде чем читать о GA 9, откройте диалоги Платона или Гегеля. Эта книга не заменяет чтения первоисточников; она направляет к ним.

Не бойтесь немецкого. Цитаты в этой книге приведены на немецком с переводом. Если вы серьезно работаете с Хайдеггером, учите немецкий. Начните с малого: выучите ключевые термины (Dasein, Ereignis, Lichtung, Gestell, Geviert).

Читайте медленно. Эта книга написана медленно. Останавливайтесь после каждого раздела. Перечитывайте. Делайте паузы. GA 1–9 — это не спринт; это марафон.

Читайте вместе с другими. Обсуждайте прочитанное с друзьями, в семинарах, на онлайн-форумах. Чтение в одиночестве необходимо, но недостаточно. GA 1–9 становятся

живее, когда о них говорят.

Не ищите «правильную» интерпретацию. Эта книга предлагает трактовки, но не претендует на «последнее слово». GA 1–9 допускают множество прочтений. Спор о том, был ли Хайдеггер «скрытым королем» или «эпигоном» (GA 1), остается открытым. Спор о его прочтении Канта (GA 3) или Ницше (GA 6) продолжается. Эта книга не закрывает эти споры; она приглашает вас в них войти.

И последнее: читайте эту книгу как приглашение. GA 1–9 — это не цель; это — путь. Эта книга — компас. Компас не говорит, куда идти; он показывает, где север. Остальное зависит от вас.

GA 1: Frühe Schriften — Ранние сочинения (1912–1916).

Опыт целостного прочтения.

Пролог: лабиринт начала.

Первый том Полного собрания сочинений Мартина Хайдеггера открывается порогом, который одновременно приглашает войти и предупреждает о сложности пути. Здесь собраны тексты 1912–1916 годов — от студенческих публикаций до хабилитационной работы, — и часто этот том воспринимают как «предфилософский», как нечто, что можно пропустить ради «Бытия и времени». Это заблуждение. Именно здесь, в этих ранних опытах, уже пульсирует вопрос, который сделает Хайдеггера Хайдеггером, — но пульсирует он ещё неявно, в форме проблемы категорий, учения о значении и понятия времени.

Задача настоящего очерка — не «изложить» содержание GA 1, а показать, как в ранних текстах вызревает метод позднейшего мышления: движение между критикой чужих позиций и позитивной разработкой собственных понятий, меж-

ду историко-филологическим анализом и систематическим вопрошанием. Это метод «насильственного диалога» с традицией, который останется определяющим для всей философии Хайдеггера.

Читать GA 1 — значит принять вызов: видеть в «незрелых» текстах не подготовку к «Бытию и времени», а самостоятельную философскую работу, которая имеет свою ценность, свои трудности и свою красоту.

Карта тома: хронология и проблемное поле.

· **1912 —** «Проблема реальности в современной философии», статья в «Philosophisches Jahrbuch». Ключевые понятия: Realität, Geltung.

· **1912 —** «Новые исследования по логике», обзор в «Literarische Rundschau». Ключевые понятия: Kategorie, Psychologismus.

· **1913/14 —** Рецензии на Канта, Бубнова, Брентано, Сентруля, Гросса. Ключевые понятия: Urteil, Evidenz.

· **1913 —** «Учение о суждении в психологизме», докторская диссертация под руководством Риккерта. Ключевые понятия: Sinn, Geltung, Akt/Inhalt.

· **1915 —** «Учение о категориях и значениях Дунса Скота», хабилитационная работа. Ключевые понятия: modus significandi, analogia.

· **1916 —** «Понятие времени в исторической науке», пробная лекция. Ключевые понятия: historische Zeit, Wertbeziehung.

· **1917 —** «Самообъявление», авторская аннотация к хабилитации. Ключевое понятие: Kategorienproblem.

Три темы проходят через весь том и образуют его скрытую архитектуру: **вопрос о бытии** (в форме проблемы катего-

рий), **вопрос о языке** (в форме учения о значении) и **вопрос о времени** (в форме различия между естественно-научным и историческим временем). Четвёртая тема — **вопрос о методе** — остаётся в тени, но именно она делает первые три возможными.

Словарь ключевых терминов: сдвиг значений

· **Sinn** — в 1912 году ещё не тематизирован; в 1913 году — смысл суждения как «идентичный фактор»; в 1915/16 году — смысл, ens logicum, ноэматический коррелят; позднее — смысл бытия.

· **Geltung** — в 1912 году намечена через критику смешения психического и логического; в 1913 году — значимость как модус бытия (не психическая реальность); в 1915/16 году — Gelten как Wirklichkeitsform логического; позднее — способ быть (Anwesenheit).

· **Kategorie** — в 1913 году — логический предмет, региональные категории; в 1915/16 году — трансценденталии, категории реального и логического; позднее — экзистенциалы.

· **Akt / Inhalt** — в 1913 году — различение психического акта и идеального содержания; в 1915/16 году — modus activus / passivus; позднее — экзистенция / смысл.

· **Zeit** — в 1915/16 году — время как accidentia verbi; качественное vs гомогенное время; позднее — временность (Zeitlichkeit).

· **Evidenz** — в 1912 году намечена через критику психологизма; в 1913 году — усмотрение объективного положения дел (не чувство); позднее — очевидность как способ присут-

ствия.

Эта линия показывает вызревание: от логического анализа к онтологии, от психологии к бытию.

Часть I. Проблема реальности (1912).

Статья «Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie» — первая публикация Хайдеггера, студента, которому ещё предстоит защита докторской. Повод — полемика вокруг «проблемы внешнего мира», которая в начале XX века разделила философию на консциентализм (имманентизм) и феноменализм, с одной стороны, и критический реализм — с другой. Хайдеггер вступает в эту полемику, опираясь на Освальда Кюльпе, чья работа «Теория познания и естествознание» (1910) формулирует проблему реальности как центральную для философии будущего.

Проблемное ядро.

Вопрос ставится в четырёхчастной форме, которую Кюльпе заимствует у Канта и которая предвосхищает структуру фундаментальной онтологии:

· **Допустимо ли полагание реального?** (что?)

· **Как возможно полагание реального?** (как?)

· **Допустимо ли определение реального?** (почему?)

· **Как возможно такое определение?** (каким образом?)

Это не случайное совпадение. Четыре вопроса Кюльпе — это зародыш хайдеггеровского вопрошания о бытии: что значит «быть»? как возможно понимание бытия? почему сущее есть, а не ничто? В 1912 году Хайдеггер ещё не осознаёт этого, но структура вопроса уже намечена.

Аргументативная структура.

Шаг 1. Критика консциентализма. Хайдеггер выделяет солипсизм Шуберта-Зольдерна, имманентную философию Шуппе, эмпириокритицизм Авенариуса и эмпириомонизм Маха. Удар направлен на ядро — принцип имманенции. Три аргумента консциенталистов разбираются по очереди:

· **Априористский аргумент** (нельзя мыслить независимое от мышления бытие, не делая его зависимым) — софизм: психическое существование понятия и идеальное бытие его содержания совершенно разные вещи.

· **Эмпирический аргумент** (даны только факты сознания) — противоречив: простое суммирование данных сознания не создаёт познания; логические принципы не индуктивны, а непосредственно очевидны; само осознание наличия содержаний сознания уже предполагает выход за пределы данной сферы.

· **Методологический аргумент** (достоверность — только в непосредственно данном) — несостоятелен: достоверность не выводится из чистых фактов; Кюльпе метко замечает, что такая достоверность непоколебима лишь потому, что исключает саму возможность спора.

Шаг 2. Критика феноменализма. Феноменализм (Кант) допускает полагание реального, но отрицает его опре-

делимость. Реальное — непознаваемое X, субстрат ощущений. Хайдеггер возражает: утверждение, что формы созерцания и рассудка модифицируют реальность в субъективном смысле, — чисто догматическое предположение. Кант сам неявно отказался от тезиса, что мыслить можно лишь созерцаемое, когда сделал предметом исследования чистые рассудочные понятия. Мыслить без категорий возможно; мы можем мыслить даже хаотический материал ощущений.

Шаг 3. Позитивное решение. С опровержением консциентализма и феноменализма полагание и определение реальностей признаются возможными. Цель реализования — определить данное в его «самости», устранив модификации познающего субъекта. Критерий реальности внешнего мира, по Кюльпе, — то, что она «носитель принудительных отношений наших чувственных впечатлений». Определение реальностей содержательно нормируется констатированными отношениями: «природные субстанции суть совокупности способностей допускать связанные с ними реальные отношения, состояния и изменения».

Место в генезисе.

Здесь впервые появляется **различение психического акта и идеального содержания** — в зародышевой форме, через критику смешения того, что «есть», и того, что «значимо». Хайдеггер ещё не формулирует это различение явно (это произойдёт в диссертации), но уже здесь он настаивает: логические принципы — не каузальные законы психики, а объективные идеальные принципы. Это первый шаг к антипсихологизму.

Спорные пункты.

· **Скрытая апория**: Хайдеггер принимает «здоровый реализм» естествознания, но не объясняет, как возможен переход от «навязанных отношений» к смыслу. Этот зазор закроет только феноменология.

· **Роль Ласка**: критика «имманенции» у Хайдеггера — уже ласковская постановка вопроса о гетеротетичности логического. Хайдеггер не называет Ласка в этой статье, но его влияние ощутимо.

· **Кюльпе как посредник**: Хайдеггер использует Кюльпе, но не вполне следует ему. Кюльпе — критический реалист, Хайдеггер же движется к феноменологии. Это напряжение остаётся неразрешённым.

Часть II. Новые исследования по логике (1912).

Обзор «Neuere Forschungen über Logik» — не реферат, а карта проблемного поля. Хайдеггер систематизирует современные логические исследования, выстраивая их вокруг проблемы психологизма и её преодоления. Это программный документ: здесь намечаются темы, которые будут разрабатываться в диссертации.

Проблемное ядро.

Вопрос «Что такое логика?» остаётся открытым, но отсутствие однозначного определения не мешает исследованию. Принципиальное прояснение сути логики связано с решительным отходом от психологизма. Психологизм — это господство психологических принципов, методов и способов обоснования в логике. Его внутренняя противоречивость была показана Гуссерлем, но фундаментальное различение, делающее эту противоречивость очевидной, — различение **психического акта и логического содержания** , реального, протекающего во времени мыслительного процесса и идеального, вневременного, тождественного смысла.

Аргументативная структура.

Шаг 1. Триада Ласка. Хайдеггер подробно разбирает «Логику философии» Ласка (1911). Ласк различает:

· **конститутивные категории —** категории сущего, то, что конституирует предметный материал;

· **рефлексивные категории —** категории формы формы, то, что конституирует саму логическую форму;

· **философские категории —** категории, охватывающие и сущее, и значимое.

Эта триада предвосхищает хайдеггеровское различение региональных онтологий. Ласк завоёвывает для категорий новую область — саму философию, — и это открывает путь к пониманию категорий как структур бытия, а не только мышления.

Шаг 2. Критика логистики. Хайдеггер признаёт заслуги Рассела и Уайтхеда, но видит ограниченность логистики в том, что она не выходит за пределы математики и не достигает собственно логических проблем. Применение математических символов и понятий (функции) затемняет смысл и его сдвиги в суждениях. Глубинный смысл принципов остаётся в тени: исчисление суждений есть лишь счёт с суждениями, но не знает проблем теории суждения. Математические методы достигают своего предела именно там, где лежат условия их собственной возможности.

Шаг 3. Проблема очевидности. Хайдеггер разбирает работу Шмидкунца о логической очевидности. Очевидность — не акцессорное чувство, а усмотрение объективного положения дел. Эмпирическая психология здесь недостаточна. Очевидное суждение должно быть «совместимо» с другими очевидными суждениями, но это, по мнению Хайдеггера, ведёт к порочному кругу и не может обосновать, например, закон противоречия. Гайзер пытается вывести логические принципы из «первичных данностей мышления» — предмета и суждения, — но Хайдеггер сомневается в правомерности такой функции принципа тождества.

Место в генезисе.

Здесь впервые явно формулируется **антипсихологистский тезис об очевидности как усмотрении**, а не чувстве. Это ядро позднейшей критики «вульгарной очевидности». Кроме того, критика логистики — не просто «Рассел не видит проблем суждения», а принципиальный тезис: математизация затемняет смысл, потому что функция скрывает структуру значимости. Это прямой путь к критике «исчисления» в «Бытии и времени».

Спорные пункты.

· **Фреге и Больцано** упоминаются вскользь, но именно через них проходит линия «идеального содержания», которая ведёт к Sinn. Хайдеггер не эксплицирует эту линию, но она присутствует.

· **Отношение к Гуссерлю**: Хайдеггер признаёт заслуги Гуссерля, но уже здесь видно, что он идёт дальше — к онтологизации логики, которую Гуссерль не одобрил бы.

Часть III. Учение о суждении в психологизме (1913).

Докторская диссертация, защищённая во Фрайбургском университете под руководством Генриха Риккерта. Это первая крупная философская работа Хайдеггера, в которой он выступает как критик психологизма в логике, следуя за Гуссерлем, но уже обнаруживая собственную постановку вопроса о различении акта и смысла суждения.

Проблемное ядро.

Суждение выбрано для анализа потому, что оно — «клетка», праэлемент логики, на котором яснее всего видно различие психического и логического. Лозунг Алоиза Риля «Реформа логики стала реформой учения о суждении» мог бы быть эпиграфом. Задача — показать, что все психологистские теории суждения (Вундт, Майер, Брентано, Липпс), при всех их различиях, едины в том, что считают суждение психической реальностью, актом, действием.

Аргументативная структура.

Шаг 1. Критика Вундта. Вундт определяет суждение как «разложение общей мысли на её понятийные составные части». Хайдеггер показывает, что эта дефиниция не выдерживает проверки: проблема связки (Вундт признаёт, что она позволяет произвольно создавать синтетические связи), безличное суждение (субъект «домысливается», то есть происходит синтез), экзистенциальное и гипотетическое суждения не могут быть объяснены анализом. Вывод: объяснительная ценность вундтовского определения для специальных проблем равна нулю. Психологическая постановка вопроса Вундта — чистейший психологизм: суждение возникает из разложения общей мысли, подчиняясь закону двучленности, имеющему свой источник «только в общих свойствах апперцепции».

Шаг 2. Критика Майера. Майер стремится преодолеть ориентацию на грамматическое предложение и найти первичный тип суждения. Элементарное суждение — это «объективирующее восприятие» непосредственно данных или производных данных познания. Структура суждения: интерпретирующее приравнивание плюс объективация. Хайдеггер признаёт стремление Майера освободиться от грамматики, но показывает, что майеровское «элементарное» подменяется «психологически примитивным». Его анализ — это

анализ психических актов, «судебного процесса». Вопрос переносится из логики в психологию происхождения и состава психической деятельности.

Шаг 3. Критика Брентано. Брентано определяет психические феномены через интенциональное содержание в себе предмета. Суждение — это совершенно новый вид отношения к предмету: признание или отвержение. Хайдеггер показывает, что Брентано явно психологизирует: каждое суждение для него — психический феномен. Его интересует только психическое поведение, «душевная деятельность», а не предметный смысл. Абсолютизация акта признания/отвержения ведёт к неясностям: что значит «признавать»? В разных суждениях («дерево существует» и «a > b») признание имеет разный смысл, так как признаётся разное «что». А признаваться может только то, что значимо.

Шаг 4. Критика Липпса. Липпс проделал значительную эволюцию от крайнего психологизма к более глубокому пониманию логического. Ключевой сдвиг — введение нового понятия предмета (Gegenstand), который противостоит психическому как «его абсолютная противоположность». Суждение — это сознание требования (Forderung), которое предмет предъявляет субъекту. Это требование есть логическое понятие, в корне отличное от психологического принуждения (Nötigung). Хайдеггер признаёт огромный шаг вперёд, но показывает, что Липпс остаётся психологистом: сущность логического суждения он продолжает видеть в акте призна-

ния, который есть всегда дело индивида, временной акт, реальное событие. Требование предмета всё равно обращено ко мне, вызывает во мне «логические чувства».

Шаг 5. Позитивный результат. Хайдеггер демонстрирует существование логического предмета на примере. Я могу в разных психических ситуациях (непроизвольно, в сравнении, по ассоциации) выносить суждение «Переплёт жёлтый». Психические акты и обстоятельства всегда разные, но в каждом из них есть нечто одно и то же, константное: я всякий раз мним одно и то же — «жёлтизну переплёта». Этот идентичный фактор не может принадлежать ни к текучему психическому, ни к изменчивому физическому миру. Для этого модуса бытия, который не существует (existiert), а значит (gilt), Лотце нашёл подходящее слово: «значимость» (Geltung). Этот идентичный фактор и есть смысл (Sinn) суждения.

Смысл не есть нечто простое, он обладает структурой. Эта структура — отношение: значимость чего-то о чём-то. Например, смысл «Переплёт жёлт» = «О переплёте значима желтизна». Определяющее смысловое содержание (предикат) значимо о предмете (субъекте). Двучленность суждения вытекает из самого понятия познания как овладения предметом. Связка («есть») в логическом смысле означает не существование и не тождество, а именно значимость (Gelten) этого отношения. Это наиболее существенный элемент суждения.

В отрицательном суждении «не» не уничтожает суждение и не относится только к предикату. Благодаря особой природе логической действительности, не-значимость есть вполне определённый вид значимости. Как в математике прямая имеет положительное или отрицательное направление, не переставая быть прямой, так и значимость может иметь положительный или отрицательный «знак». Отрицание первично пребывает в связке, и позитивное и негативное суждения логически равноправны.

Безличное суждение («Сверкает!») имеет смысл не утверждения о таинственном «оно», а о реализации значения: «Значимо, что сверкание сейчас происходит». Это суждение о временном существовании. Смысл безличных предложений — в утверждении актуальности события, а не в его неопределённости.

Место в генезисе.

Здесь впервые явно формулируется **различение акта и смысла**, которое станет предтечей онтологического различия между сущим и бытием. Хайдеггер онтологизирует логику: у Гуссерля Geltung — это идеальное значение в трансцендентальной субъективности; у Хайдеггера — это способ быть. Это решающий сдвиг, который Гуссерль не одобрил бы.

Спорные пункты.

· **Степень оригинальности**: некоторые исследователи (Слуга) утверждают, что Хайдеггер — эпигон Гуссерля и Риккерта. Другие (Кизил, ван Бюрен) настаивают, что уже здесь видны «следы скрытого короля». Истина, вероятно, посередине: Хайдеггер работает в рамках чужих парадигм, но его способ «насильственного» чтения традиции уже выдаёт будущего автора «Бытия и времени».

· **Geltung как онтологическая категория**: является ли значимость логической или онтологической категорией? Хайдеггер колеблется, и это колебание останется продуктивным.

Часть IV. Учение о категориях и значениях Дунса Скота (1915).

Хабилитационная работа, представленная во Фрайбургский университет. Самая объёмная и значительная работа GA 1. Хайдеггер обращается к средневековому схоласту Иоанну Дунсу Скоту (ок. 1265–1308), но, как выяснилось позже, вторая часть работы основана на тексте «Спекулятивной грамматики», автором которой был не Дунс Скот, а Фома Эрфуртский — представитель школы модистов. Хайдеггер в 1916 году не осознавал этой ошибки.

Проблемное ядро.

Задача — не «изложить» Скота, а через него поставить вопрос о категориях как структурах бытия. Средневековое мышление не обладает развитым методическим сознанием, но в нём есть то, что Хайдеггер назовёт позже «феноменологической восприимчивостью»: внимание к дескриптивному содержанию, к тому, что «сказывается» в языке. Учение о категориях — «ось вращения» логики со времён Канта. Анализ Скота позволяет увидеть, как категории функционируют в различных регионах сущего.

Аргументативная структура.

Часть первая: Учение о категориях.

Глава 1. Единое, математическая, природная и метафизическая действительность.

Первый объект интеллекта — ens (сущее) как общее для всего сущего. Это категория категорий, то, что стоит за любой категориальной оформленностью. Это maxime scibile — первое в логическом смысле, условие возможности познания предмета вообще. Это трансценденция. С ens конвертируются другие трансценденции: unum, verum, bonum.

Unum (единое) указывает не на число, а на то, что каждый предмет есть «одно» и не есть «другое». Idem et diversum (тождественное и различное) суть «противоположности, непосредственные по отношению к сущему и конвертируемые с ним». «Гетеротезис» есть истинное начало мышления. Unum как конвертируемое с сущим не добавляет предмету никакой новой реальной вещи, это лишь формальная определённость, лишенность (отсутствие деления). Multum (многое) же — это лишенность единства. Итак, unum transcendens — чистая форма предметности.

Но «единое» омонимично: оно значит и это unum

transcendens, и unum как принцип числа. Число не дано с предметом вообще. Чтобы из «одного» и «другого» получилась числовая «единица» и «двойка», требуется прибавление понятия меры (ratio mensurae). Среда, в которой существует число, — это количество (quantitas), «госпожа мер». Математик не имеет дела с акциденциями; количество для него — «как бы среда», он рассматривает предметы так, «как если бы» они существовали сами по себе. Математика — наука о мере и измеримом, безотносительно к движению.

Далее Скот разбирает, что придаёт числу его специфическое единство и определённость. Это не последняя единица (Фома Аквинский) и не дискретность (вторая теория). В действительности, чистое число имеет единство и определённость не от реальных вещей, а от самого себя. Оно существует в душе как ens rationis. Числа образуют ряд, порядок, так как находятся в гомогенной среде количества. Различие между числами — это различие по «месту» (situs) в этом ряду, определяемое повторением единиц.

Реальная действительность характеризуется haecceitas («этость»), принципом индивидуации. Все реально существующее есть «такое-то-здесь-и-сейчас». Реальная действительность — это гетерогенный континуум, необозримое многообразие. Как же в нём возможно счисление? Путём проецирования в гомогенную среду, то есть рассмотрения предметов в определённом аспекте. Но структура реального мира сама по себе уже несёт в себе возможность такой проек-

ции, она упорядочена по принципу аналогии (attributio). Это не унивокация (как в гомогенной среде) и не эквивокация (чистое различие), а единство в многообразии и многообразие в единстве. Мера в реальном мире — это мера совершенства, оценка по степени реальности. Высшей реальностью, единым и абсолютным мерилом всего существующего является Бог. От него через communicabilitas происходит всё сотворённое. Внутри сотворённого мира также есть иерархия: субстанция обладает большей реальностью, чем акциденция, которая существует лишь через причастность к субстанции. Аналогия пронизывает всё — от Бога до количества.

Глава 2. Истинное, логическая и психическая действительность.

Как unum, так и verum является не res, а modus se habendi сущего. Оно означает отношение любого предмета к познанию. Это отношение может быть трояким: предмет как определимый через познание; ассимиляция познанию; действительное вхождение в познание.

Это указывает на сферу познания, в первую очередь на суждение, которое есть complexum, составленность, чьё единство создаётся связкой «est». Это «est» означает не реальное существование, а esse verum — «значимость» (Gelten). Отношение значимости есть собственный носитель истины. Истина суждения не есть «копия» реального отношения. Предметы содержат в себе лишь «виртуально» то, что в суждении образует смысловое единство. Суж-

дение как значимое смысловое образование по своей действительности и структуре гетерогенно предметам. Скот ясно видит различие между смыслом суждения и психическим актом суждения. Именно смысл есть мера для акта.

Ens logicum (логическое сущее) как ens rationis есть ens diminutum (умалённое сущее) по сравнению с реальным. Это не есть психическая реальность. Выражение «ens in anima» (сущее в душе) означает не реальное содержание в душе как её часть, а интенциональное содержание, ноэматический смысл, неразрывно связанный с сознанием. Это — «познанное бытие» (ens cognitum).

Область логического смысла — это сфера секундных интенций, устанавливаемых рассудком. Если реальный мир упорядочен аналогически, то логическая сфера унивокна. Её единство создаётся интенцией, категорией «высказываемости» (praedicari). Категории в логике — это созданные интеллектом формы, применимые ко всему, но не являющиеся простыми «копиями» реального. Реальное — лишь «повод» (occasio).

Психическая действительность — это не «ens diminutum», а, напротив, в высшей степени реальное, индивидуализированное бытие. Психология для Скота — это учение о душе как субстанции, но при этом он различает два способа рассмотрения актов: как психических реальностей и как актов, обладающих смыслом, выполняющих функцию (Leistungssinn). В последнем случае они относятся к ведению

логики или феноменологии.

Существуют не только десять аристотелевских категорий (категорий реального). Логика, как наука об интенциях, сама нуждается в собственных категориях и конституирует их, а также категории для non ens, фикций и лишенностей, так как всё это может быть предметом мышления и, следовательно, обладать категориальной формой.

Глава 3. Языковая форма и языковое содержание. Область значений.

Логический смысл и языковое выражение гетерогенны. Слово как чувственно воспринимаемая вещь и его значение принадлежат к разным сферам. Значение — это не психическая реальность; оно не гибнет с исчезновением предмета, ибо значение представляет предмет не как существующий, а как умопостигаемый. Значение не существует (existiert), оно значимо (gilt).

Слово становится знаком, выражением (dictio) только через «акт придания значения». Теория знака у Скота различает естественные знаки и знаки по установлению (ad placitum). Слова — знаки по установлению. Далее различаются знаки по их отношению к обозначаемому.

Таким образом, мы имеем три раздельных сферы: грамматическую (чувственное слово), логическую (значение, смысл) и предметную (обозначаемый предмет). Но в живой речи, в акте познания эти три сферы вновь сливаются воедино. «Что есть знак знака, есть знак обозначаемого». Слово

есть знак значения, а значение — знак предмета.

Часть вторая: Учение о значении.

Глава 1. Значение и функция значения. Принципы учения о значении.

Помимо генетического вопроса о языке, есть вопрос телеологический: в чём его задача? Цель языка — совершенное сообщение смысла. Важнейшим является не чувственное слово, а его содержание (значение). Наше познание и наука возможны лишь в смысловых взаимосвязях. Следовательно, язык уже содержит в себе логическую форму.

Скот различает modus significandi activus (акт придания значения) и modus significandi passivus (само значение как результат этого акта). Это различие соответствует ноэтическому и ноэматическому в феноменологии Гуссерля. Всякий акт (modus significandi) определяется извне — «от какого-либо свойства вещи». Так вводится фундаментальное понятие modus essendi (способ бытия). Это принцип материальной определённости любой формы. Каждому modus significandi соответствует определённый modus essendi. Но modus essendi понимается широко: не только как способ бытия реальной природы, но и как способ бытия логического, познаваемого как такового, — словом, всего, что подпадает под категорию «предметности». Это придаёт учению о значении универсальную тенденцию.

Однако modus essendi может выполнять свою формоопределяющую функцию, лишь поскольку он познан, дан сознанию. Так вводится посредующее звено: modus intelligendi passivus (познанный способ бытия). Последовательность такова: modus essendi — modus intelligendi passivus — modus significandi passivus. Все три modi passivi «материально и реально суть одно и то же», но различаются формально, поскольку рассматриваются в разных «аспектах» (ratio): абсолютной данности, познанности, выраженности в знаке. Modi activi (акты) различаются между собой и материально, и формально, так как принадлежат к разным сущностным регионам (психическому или языковому). При этом modus activus и passivus формально тождественны (например, акт познания и познанное содержание).

Структура выражения (dictio) трёхслойна: чувственное слово; акт придания значения (modus significandi activus), фундированный на акте познания (modus intelligendi activus), который, в свою очередь, направлен на предмет (modus essendi). Modi significandi — это формы, в которых «схватывается» предметное. Они суть категории значения, которые делают слова «частями речи» (partes orationis). Важно: для Скота «части речи» — это не грамматические, а логические сущности, entia secundum animam. Modi significandi — это принципы a priori, управляющие возможными связями значений в конструкции (constructio); они придают значениям форму, потребную для вхождения в осмысленное целое

(синтаксическая ценность). В этом пункте Скот предвосхищает идею «чистой грамматики» Гуссерля.

Далее Скот подробно разбирает функции унивокации, эквивокации и аналогии. В отличие от modi significandi, эти феномены относятся не к чистой, изолированной форме значения, а к употреблению слов в высказывании, поскольку затрагивают отношения между словом, значением и предметной данностью (направлением исполнения).

Значение как таковое не реально и не зависит от существования предмета. Учение о значении есть часть логики как теории теоретического смысла и не должно решать психологические, исторические или генетические вопросы. Оно выясняет априорную логическую структуру языка, а не выводит грамматику из логики.

Глава 2. Учение о формах значений.

Формы значения делятся на сущностные (essentiales), конституирующие части речи как самостоятельные смысловые единства, и акцидентальные (accidentales), могущие существовать лишь на основе первых. Это различие отражает фундаментальное онтологическое разделение на самостоятельно и несамостоятельно сущее.

Сущностный модус имеет внутреннюю градацию от наивысшего рода (generalissimus) до низшего вида (specialissimus). Части речи рассматриваются в порядке, установленном Донатом: Nomen, Pronomen, Verbum, Adverbium, Participium, Coniunctio, Praepositio, Interiectio.

Nomen (Имя). Его сущностный общий модус — modus entis et determinatae apprehensionis (способ сущего и определённого схватывания). Имя означает предмет как предмет, его устойчивую сущность (habitus). Важно, что определение Скота шире аристотелевского «substantia cum qualitate», оно применимо ко всем предметам, а не только к реальным субстанциям. Далее идут видовые различия. Имя может означать в модусе общего (modus communis) или в модусе собственного (modus appropriati). Modus communis — это форма для универсалий; он подразделяется на modus per se stantis (для существительных, означающих самостоятельную сущность) и modus adjacentis (для прилагательных, означающих привходящее свойство).

Существительные специфицируются далее: общие (означают род), специфицируемые (означают вид), отыменные (патронимы), уменьшительные, собирательные.

Прилагательные также специфицируются по тому, какое именно «привхождение» они означают: простое (denominativum), относящееся к роду или виду, притяжательное, уменьшительное, собирательное, отечественное, сравнительное и превосходное, относительное («ad aliquid»), временное, местное, порядковое и так далее — всего двадцать четыре вида.

Modus appropriati — форма для индивидуального. Это в первую очередь имена собственные, которые, в отличие от общих понятий, не могут быть высказаны о многом. Далее

идут прозвища (praenomen), родовые имена (cognomen) и прозвания по событию (agnomen).

Pronomen (Местоимение). Его сущностный модус — modus entis et indeterminatae apprehensionis. Оно, как и имя, означает предмет как сущее, но схватывает его неопределённо, не фиксируя его «чтойность» (quidditas). Эта неопределённая определённость берётся от свойств первой материи: быть чистой возможностью, открытой для любой формы. Местоимение не называет предмет, а лишь указывает на него в его «голой» предметности. Его значение исполняется (получает содержательную определённость) в конкретном контексте или ситуации.

Виды местоимений различаются по способу этой отсылки: указательные (демонстративы) предполагают непосредственное, «первичное знакомство» с предметом (ad sensum или ad intellectum); относительные (релативы) отсылают к предмету как к уже ранее познанному, «вторичному» (actus secundus); личные (я, ты, он) означают предмет в его самостоятельности (modus per se stantis), при этом «я» и «ты» обладают наивысшей степенью удостоверенности и присутствия; притяжательные — в модусе принадлежности (modus adjacentis). Хайдеггер подчёркивает, что Скот, вопреки мнению Вернера, видел в местоимениях «конкретизирующий» характер, но при этом справедливо полагал, что сама эта конкретизирующая функция как форма есть нечто общее и подлежит логическому анализу.

Verbum (Глагол). Его сущностный общий модус — modus esse (способ бытия), происходящий от «текучести и последовательности» (fluxus et successionis). Глагол означает не устойчивый предмет, а «положение дел», событие, процесс. Этот модус он делит с причастием. Специфическое отличие глагола — modus distantis (способ отстояния), означающий, что глагол предицирует это «положение дел» как значимое о предмете, отделяя его от предмета. Связка «есть» — это корень глагольности (compositio), который придаёт всему «положению дел» интенциональный характер направленности на предмет (suppositum). Эта compositio является акцидентальным, но фундаментальным модусом глагола.

Другие акцидентальные модусы глагола: модальные (качество совершения действия — изъявительное, повелительное, сослагательное и так далее), временные (время), видовые (forma — совершенный, начинательный, учащательный вид и так далее), залоговые (genus — действительный, страдательный и другие).

Participium (Причастие). Означает «положение дел» в модусе неотстояния (indistantis) от субстанции. Если глагол акцентирует предикацию, то причастие — единство «положения дел» с предметом. Отсюда его название: оно «берёт часть» от имени (акциденции рода, падежа) и от глагола (акциденции времени, залога), но не сущностные черты.

Adverbium (Наречие). Это «прилагательное к глаголу». Его сущностный модус — определять (determinare) то, что

уже означено через modus esse, то есть глагол или причастие. Оно детерминирует либо само содержание глагола, либо его формальные акциденции (например, compositio). Несмотря на то, что по своему видовому значению наречие может определять и имена, его первичная функция относится именно к глагольности, так как всегда подразумевает наличие «положения дел».

Coniunctio (Союз). Его сущностный модус — соединять два крайних члена. Это соединение может быть либо по силе (per vim), «извне», без внутренней связи (копулятивные и разделительные союзы, «и», «или»), либо по порядку (per ordinem), когда связь обусловлена самой природой соединяемых членов (причинные, условные, следственные союзы).

Praepositio (Предлог). Его функция — уточнять и модифицировать падежные отношения, внося более тонкие смысловые оттенки в связь между предметами.

Interiectio (Междометие). Это не просто вид наречия, а особая форма. Оно определяет глагол или причастие не в отношении его предметного содержания, а в его отношении к эмоциональным актам сознания (боль, радость, страх и так далее).

Место в генезисе

Здесь впервые систематически ставится вопрос о категориях как структурах бытия, а не только мышления. Различение unum transcendens и unum numeri предвосхищает различение бытия и сущего. Триада modus essendi — intelligendi — significandi структурно аналогична трёхчастной структуре Dasein (бытие-в-мире — понимание — речь), хотя тождества здесь нет. Аналогия (attributio) — не «схоластический термин», а структура мира, где всё иерархически причастно бытию. Хайдеггер позже скажет: «Бытие не есть род». Здесь уже заложено это различие.

Спорные пункты.

· **Ошибка атрибуции**: не просто «досадная ошибка», а симптом метода. Хайдеггер читает «Спекулятивную грамматику» как выражение средневекового мышления — и это философски продуктивно, даже если исторически неточно. «Деструкция» всегда насильственна, но продуктивна.

· **Историческая точность и философская продуктивность**: Хайдеггер в 1916 году ещё не был «хозяином» своего метода. Он ещё не умел различать между исторической точностью и философской продуктивностью. Его позднейшее «насильственное» чтение традиции (Канта в GA 3, Ницше в GA 6) будет сознательным и отрефлексированным. В 1916 году это было ещё неосознанным.

Часть V. Понятие времени в исторической науке (1916)

Контекст.

Хабилитационная лекция, прочитанная 27 июля 1915 года при вступлении в должность приват-доцента. Опубликована в 1916 году. Это методологическое исследование различия между естественными и гуманитарными науками, предвосхищающее позднейшее различение между вульгарным понятием времени и экстатической временностью Dasein.

Проблемное ядро.

Вопрос ставится так: какую структуру должен иметь Zeitbegriff исторической науки, чтобы функционировать в качестве понятия времени в соответствии с целью этой науки? Хайдеггер идёт от цели исторической науки через функцию понятия времени к его структуре. Для контраста сначала даётся характеристика физического времени.

Аргументативная структура.

Шаг 1. Физическое время. Цель физики — единство физической картины мира, сведение всех явлений к математически фиксируемым законам движения. Движение — это изменение координат материальной точки во времени. Время здесь — это независимая переменная, параметр t, функция которого — делать возможным измерение. Это гомогенная, непрерывная, однонаправленная последовательность точечных моментов «теперь», различающихся только положением на шкале. Время в физике — это «застывший поток», гомогенная шкала, четвёртое измерение пространства. Даже теория относительности, касаясь проблем измерения времени, не меняет его гомогенного, квантитативного характера.

Шаг 2. Историческое время. Предмет истории — человек в аспекте реализации идей культуры, объективации человеческого духа. Историка интересует не всё подряд, а исторически действенное, отбираемое на основе ценностного отношения (Wertbeziehung). Ключевой чертой исторического предмета является его прошлость (Vergangenheit). Задача историка — преодолеть временную пропасть между прошлым и настоящим и представить это прошлое в его уникальности и инаковости.

Шаг 3. Функция времени в методологии истории.

Установление фактов (критика источников): для установления подлинности документа необходимо доказать его «соответствие эпохе». Дипломатическая, правовая, общая историческая критика всегда работает с «духом времени»: форма, стиль, содержание источника должны соответствовать той эпохе, из которой он якобы происходит. Время здесь — это качественно определённый, уникальный облик эпохи.

Установление взаимосвязей (интерпретация): для понимания фактов в их значении необходимо видеть их в контексте «ведущих тенденций» (Ранке) их времени. Исторические эпохи разграничиваются не по количественному, а по качественному принципу, как разные по своей внутренней структуре «времена» (множественное число у Бодинуса не случайно).

Историческая дата («750 год») — это не математическая точка на пустой шкале, а знак, указывающий на определённое место в качественном историческом процессе. Вопрос «когда?» в истории означает не «сколько?» (Wieviel), а «в каком месте?» (an welcher Stelle) в этом качественном целом. Даже применение количественных мер (например, 12 недель наступления) служит лишь для характеристики качественных моментов: силы удара, умелости командования, стойкости сопротивления. Сами системы летоисчисления привязаны к ценностно-значимым событиям (основание Рима, Рождество Христово, Хиджра).

Место в генезисе.

Различение гомогенного и качественного времени — это прямой предшественник различения «вульгарного времени» (Jetztfolge) и «исходной временности» (Zeitlichkeit). У Хайдеггера 1916 года время истории качественно, потому что оно наполнено смыслом; позже это станет «экстатической временностью». Проблема «места» (Stelle) предвосхищает хайдеггеровское понятие «ситуации» (Situation). Ценностная отнесённость (Wertbeziehung) используется Риккертом, но Хайдеггер переворачивает его: не ценности конституируют историю, а бытие-временным конституирует ценности. Это зародыш критики неокантианства.

Спорные пункты.

· **Отношение к Риккерту**: Хайдеггер использует понятие Wertbeziehung, но не эксплицирует, в каком смысле он его принимает, а в каком — переворачивает. Это напряжение остаётся неразрешённым.

· **Статус исторического времени**: является ли оно формой временности Dasein или же особой категорией исторического познания? Хайдеггер колеблется, и это колебание продуктивно.

Часть VI. Рецензии (1913/14) и «Самообъявление» (1917).

Пять рецензий, опубликованных в «Literarische Rundschau für das katholische Deutschland», и авторская аннотация к хабилитации. Это не «мелкие тексты», а лаборатория хайдеггеровского чтения: в каждой рецензии он не просто излагает книгу, а выспрашивает у неё то, что осталось невысказанным.

Аргументативная структура.

Кант в письмах (изд. Ф. Оманн). Хайдеггер замечает, что письма Канта лишены поэтичности, как и его жизнь, протекавшая между наукой и мелочами быта. Но в этой самодисциплине и устремлённости к работе являет себя высокая этическая сила. В научном плане письма ценны как живое свидетельство истории создания трёх «Критик».

Николай фон Бубнов, «Временность и безвременность». Актуальная работа, показывающая, что проблема соединения вневременной действительности мысли и временной действительности восприятия всё ещё занимает умы. Хайдеггер сетует, что не упомянут Больцано, и критикует ценностную теорию за то, что она, по крайней мере в нынешней форме, застревает в психологизме. Решение проблемы требует более строгого разделения логической, теоретико-познавательной и метафизической сторон вопроса.

Франц Брентано, «О классификации психических феноменов». Приветствуя переиздание, Хайдеггер подчёркивает важность Брентано для современной психологии и философии. Но критикует его за то, что он видит сущность суждения в психическом акте признания, тогда как логика должна двигаться в сфере смысла. Брентано — психологист, хотя и не принимает релятивистских следствий. В приложении к книге Хайдеггер выделяет разделы о математизации

логики и о психологизме, соглашаясь с критикой логистики, но признавая её заслуги в развитии теории отношений.

Шарль Сентруль, «Кант и Аристотель». Работа, получившая премию Кантовского общества, стремится показать превосходство Аристотеля. Хайдеггер считает, что прямое противопоставление двух мыслителей затруднительно, так как Сентруль недостаточно учитывает разницу духовно-исторической среды. У Аристотеля предметы познания — это готовые данности (вещи), его учение сильно нагружено метафизически. У Канта же сам предмет познания (в его смысле) становится проблемой. Поэтому Кант предполагает математику и естествознание в их значимости, чтобы сделать проблемой саму их возможность, — это не догматизм, а научно-теоретическая постановка вопроса. Сентрулю также не хватает понимания работ Когена, Наторпа, Виндельбанда и Риккерта. Хайдеггер высоко оценивает разработанное Сентрулем в духе Аристотеля учение о суждении, особенно выделение антиномий в проблеме истины. Но видит проблематичность в понятии «онтологической истины» и оспаривает понимание суждения как отношения тождества, полагая, что характер связки «быть» заключается в «значимости» (Gelten).

Бревиарий Канта для мирян (сост. Ф. Гросс). Удачная подборка популярных мест из Канта. Хайдеггер предостерегает, что это издание не должно питать философский дилетантизм, истинное понимание Канта требует основа-

тельного изучения.

«Самообъявление» (1917). Краткая авторская аннотация к хабилитации. Хайдеггер формулирует три задачи учения о категориях: разграничение предметных областей; включение проблемы категорий в проблему суждения и субъекта; транслогическая, метафизическая интерпретация. Это сжатое изложение программы, которая будет развёрнута в «Бытии и времени».

Часть VII. Предисловие 1972 года: автобиография как философский жест.

За четыре года до смерти Хайдеггер написал предисловие к первому изданию «Ранних сочинений». Этот текст имеет огромное автобиографическое и философское значение.

Аргументативная структура.

Хайдеггер реконструирует свой путь:

· Гимназические годы (1903–1909) — плодотворное обучение у выдающихся учителей языков.

· 1905 — первое чтение Штифтера.

· 1907 — знакомство с диссертацией Франца Брентано «О многообразном значении сущего по Аристотелю», которая пробудила вопрос о «простом многого в бытии», ставший впоследствии импульсом для «Бытия и времени».

· 1908 — открытие Гёльдерлина.

· 1909 — начало четырёхсеместрового изучения теологии, затем философии, гуманитарных и естественных наук. Попытки проникнуть в «Логические исследования» Гуссерля, знакомство в семинарах Риккерта с работами Ласка.

· Между 1910 и 1914 — насыщенные годы, принёсшие второе издание «Воли к власти» Ницше, переводы Кьеркегора и Достоевского, интерес к Гегелю и Шеллингу, поэзию Рильке и Тракля, труды Дильтея.

· Решающее влияние на дальнейшую академическую деятельность оказали теолог Карл Брайг и искусствовед Вильгельм Фёге.

Место в генезисе.

Предисловие 1972 года — не нейтральная реконструкция, а философское самоистолкование. Хайдеггер «конструирует» свой путь задним числом, подчёркивая одни влияния (Брентано, Гуссерль) и замалчивая другие (например, влияние неокантианства Риккерта). Это не делает предисловие бесполезным; оно ценно как документ того, как Хайдеггер хотел, чтобы его путь был понят, и как он сам осмыслял своё интеллектуальное развитие.

Спорные пункты.

· **Достоверность автобиографического нарратива**: некоторые исследователи (вслед за Хуго Оттом) утверждают, что Хайдеггер в поздних автобиографических текстах ретроспективно выстраивает свой путь как телеологически направленный к «Бытию и времени», скрывая случайности, заблуждения и влияния, которые не вписываются в этот нарратив. Следует относиться к автобиографическим свидетельствам Хайдеггера с критической осторожностью.

Часть VIII. Проблемы рецепции GA 1.

Спор об оригинальности: эпигон или скрытый король?

Насколько оригинален Хайдеггер в своих ранних работах? Некоторые исследователи (Ханс Слуга) утверждают, что GA 1 демонстрирует Хайдеггера как эпигона — сначала неокантианства (под влиянием Риккерта), затем феноменологии (под влиянием Гуссерля). Согласно этой точке зрения, ранние работы не содержат ничего, что не было бы уже сказано Гуссерлем или Риккертом.

Другие (Кизил, ван Бюрен) настаивают, что уже в этих текстах видны «следы скрытого короля» — собственного пути Хайдеггера, который он сам ещё не осознавал. Они указывают на то, что даже в диссертации 1913 года Хайдеггер не просто повторяет гуссерлевский антипсихологизм, но делает шаг в сторону «онтологизации» логики, который Гуссерль не одобрил бы.

Позиция, которой следует придерживаться: ранний Хайдеггер действительно работает в рамках чужих парадигм, но его способ «насильственного» чтения традиции — даже в

этих ранних текстах — уже выдаёт будущего автора «Бытия и времени». Различение акта и смысла суждения, проведённое в диссертации, не является простым повторением Гуссерля; Хайдеггер уже стремится к пониманию логических форм как структур самого бытия, что выходит за пределы гуссерлевской программы.

Значение ошибочной атрибуции Дунса Скота.

Умаляет ли факт ошибочной атрибуции философское значение хабилитационной работы? Одни исследователи (Курт Флаш) утверждают, что это ставит под сомнение всю хайдеггеровскую интерпретацию схоластики. Другие (ван Бюрен) настаивают, что Хайдеггер интерпретировал не столько исторического Дунса Скота, сколько «средневековую философию языка» в целом; ошибочная атрибуция не влияет на систематическое содержание работы.

Позиция, которой следует придерживаться: ван Бюрен прав в том, что философское значение работы не сводится к исторической точности. Хайдеггер не был историком философии в традиционном смысле; его «деструкция» всегда была направлена на высвобождение скрытых возможностей традиции, а не на историческую реконструкцию. Ошибочная атрибуция не отменяет того факта, что в этой работе Хайдеггер впервые систематически ставит вопрос о категориях и значениях.

Автобиографический нарратив предисловия 1972 года.

Насколько достоверен автобиографический нарратив, который Хайдеггер предлагает в предисловии 1972 года? Некоторые исследователи (вслед за Хуго Оттом) утверждают, что Хайдеггер в поздних автобиографических текстах ретроспективно выстраивает свой путь как телеологически направленный к «Бытию и времени», скрывая случайности, заблуждения и влияния, которые не вписываются в этот нарратив.

Позиция, которой следует придерживаться: следует относиться к автобиографическим свидетельствам Хайдеггера с критической осторожностью. Предисловие 1972 года — это не нейтральная реконструкция, а философское самоистолкование. Хайдеггер «конструирует» свой путь задним числом, подчёркивая одни влияния (Брентано, Гуссерль) и замалчивая другие (например, влияние неокантианства Риккерта). Однако это не делает предисловие бесполезным; оно ценно как документ того, как Хайдеггер хотел, чтобы его путь был понят.

Статус GA 1 как «издания последней руки».

GA 1 является «изданием последней руки» (Ausgabe letzter Hand), то есть воспроизводит тексты в том виде, в каком Хайдеггер сам хотел их видеть в составе собрания сочинений. Однако это означает, что GA 1 не является историко-критическим изданием: оно не фиксирует разночтения между различными версиями текстов и не документирует историю их создания.

Позиция, которой следует придерживаться: GA 1 следует использовать как основной источник для цитирования в большинстве академических контекстов, поскольку он отражает последнюю волю автора. Однако при историко-филологических исследованиях, особенно при изучении генезиса текстов, необходимо обращаться к оригинальным прижизненным публикациям (1914, 1916) и к архивным материалам. GA 1 отражает волю Хайдеггера, а не «нейтральный» исторический текст, и это следует учитывать при интерпретации.

Часть IX. Новые аспекты изучения: что можно сделать дальше.

GA 1 как палимпсест.

Вместо того чтобы стремиться «очистить» ранние тексты от позднейших наслоений (предисловия, маргиналий, отбора), следует изучать взаимодействие между этими слоями. Как предисловие 1972 года переопределяет значение диссертации 1913 года? Как маргиналии (если они будут опубликованы в критическом издании) изменяют наше понимание хабилитационной работы 1916 года? GA 1 — это не просто собрание текстов, а сложное целое, в котором разные временные слои вступают в диалог.

GA 1 и GA 16 как диптих.

GA 1 открывает первый отдел, GA 16 его завершает. Оба тома содержат «личные» тексты — стихотворения, речи, приветствия, автобиографические заметки. Между ними есть глубокие переклички. Ранние стихотворения 1910–1916 годов и «Полевая дорога» 1949 года говорят на одном языке — языке «опыта мышления», который не сводится ни к академической философии, ни к поэзии. Исследование этого диптиха (GA 1 и GA 16) могло бы пролить новый свет на то, как Хайдеггер понимал отношение между философией и жизнью.

GA 1 и педагогика.

GA 1 содержит тексты, которые были написаны в контексте университетского обучения — диссертация, хабилитация, хабилитационная лекция. Эти тексты можно читать не только как философские документы, но и как педагогические. Как Хайдеггер учился философии? Как он учился писать философские тексты? Как он учился вести диалог с традицией? GA 1 предлагает уникальный материал для истории философского образования — для понимания того, как становятся философом.

Вместо заключения.

GA 1 — это лабиринт. В нём есть проторенные тропы (генезис вопроса о бытии, проблема категорий, учение о значении) и есть тупики (ошибочная атрибуция, ранние стихотворения, забытые рецензии). Но лабиринт — это не препятствие; это место, где мышление учится ориентироваться. Читать GA 1 — значит принять вызов: видеть в ранних, «незрелых» текстах не просто «подготовку» к «Бытию и времени», а самостоятельную философскую работу, которая имеет свою ценность, свои трудности и свою красоту. И видеть в GA 1 как целом не просто «источник», а «текст» — со своим замыслом, своей композицией и своей волей.

Три темы — вопрос о бытии, вопрос о языке, вопрос о времени — образуют скрытую архитектуру тома. Четвёртая тема — вопрос о методе — делает первые три возможными. Вместе они составляют то, что Хайдеггер в предисловии 1972 года назвал «началом пути, которое было тогда ещё сокрыто от него самого». Это начало — не «предфилософия», а философия в её живом становлении, в её лабиринте, в её воле к вопрошанию.

GA 2: Sein und Zeit — Бытие и время (1927)

Опыт целостного прочтения в свете диалога с Гуссерлем

Пролог: почему «Бытие и время» — не «система», а путь

Перед нами — не пересказ и не популярное введение, а попытка реконструировать ход мысли «Бытия и времени» так, чтобы читатель увидел не «готовую систему», а работу философского текста. Этот трактат, опубликованный в 1927 году, обрывается на вопросе о смысле бытия вообще — и этот обрыв не случайность, а существо дела. «Бытие и время» — не «учение», которое можно «усвоить», а путь, который требует следования за ним шаг за шагом.

Задача настоящего очерка — не «изложить» Хайдеггера, а показать, как в его тексте работает различение **функция / данность** (введённое в Томе I «Лаборатория и система: феноменология Гуссерля»), и как это различение поз-

воляет увидеть то, что в тексте остаётся на периферии. Это не «внешний инструмент», навязанный Хайдеггеру, а то, что уже содержится в его тексте, но не проговаривается явно.

Читать «Бытие и время» — значит принять вызов: видеть в нём не «ответ», а вопрос, который остаётся открытым. И именно в этом его величие.

Карта трактата: хронология и проблемное поле.

· **1927 —** «Бытие и время» (первая половина), опубликовано в «Ежегоднике по философии и феноменологическим исследованиям» под редакцией Гуссерля. Ключевые понятия: Dasein, In-der-Welt-sein, Sorge, Zeitlichkeit.

· **1927 —** лекционный курс «Основные проблемы феноменологии» (GA 24), продолжение «Бытия и времени». Ключевые понятия: онтологическое различие, Temporalität.

· **1929 —** второе издание «Бытия и времени» с маргиналиями «хижинного экземпляра». Ключевое понятие: перечитывание.

· **1931–1953 —** последующие издания Max Niemeyer. Стандартная нумерация страниц (SZ).

· **1978 —** GA 2: «Бытие и время» в составе Полного собрания сочинений, воспроизводящее «хижинный экземпляр» с маргиналиями 1929–1976 годов.

· **2018 —** второе исправленное издание GA 2.

Три темы проходят через весь трактат и образуют его скрытую архитектуру: **вопрос о бытии** (в форме аналитики Dasein), **вопрос о времени** (в форме временности и темпоральности) и **вопрос о методе** (в форме феноменологии как герменевтики присутствия). Четвёртая тема **— вопрос**

о языке — остаётся в тени, но именно она делает первые три возможными.

Словарь ключевых терминов: сдвиг значений

· **Dasein** — не «человек» как биологический вид и не «субъект» как носитель сознания, а сущее, которое в своём бытии относится к этому бытию. В свете различения функция / данность: Dasein — функция (место, в котором бытие становится вопросом), а не данность (экземпляр).

· **Sorge** — не «беспокойство» и не «озабоченность» в обыденном смысле, а фундаментальная структура бытия Dasein: «себя-предвосхищающее-уже-бытие-в (мире) как бытие-при (внутримирно встречающемся сущем)». В свете различения функция / данность: забота — функция, а не данность.

· **Zeitlichkeit** — не «сознание времени», а способ, каким Dasein «функционирует» как целое: экстатическое единство будущего, бывшести и настоящего. В свете различения функция / данность: временность — функция, а не данность.

· **Temporalität** — временная структура самого бытия, не только Dasein. В свете различения сжатие и временная перспектива: темпоральность — горизонт, в котором сжатие становится понятным; граница между функцией и данностью.

· **Erschlossenheit** — раскрытость присутствия, конституируемая пониманием, расположенностью и речью. В свете

различения функция / данность: раскрытость — функция, а не данность (открытость).

· **Gelten** — значимость, способ быть логического. В свете различения функция / данность: Gelten — функция, а не данность (соответствие).

Эта линия показывает вызревание: от логического анализа к онтологии, от психологии к бытию.

Часть I. Введение: экспозиция вопроса о смысле бытия (§§ 1–8).

«Бытие и время» открывается не с ответа, а с диагностики: вопрос о смысле бытия забыт, и само забвение укоренено в способе, каким философская традиция говорит о бытии. Это не историческая констатация — это указание на языковую ловушку. Греческое «τὸ ὄν» и латинское «ens» уже несут в себе определённую грамматику: бытие мыслится как сущее, как нечто, о чём можно высказаться в субъект-предикатной форме.

Хайдеггер начинает с трёх «предрассудков», которые блокируют вопрос о бытии: бытие — «самое общее» понятие; бытие неопределимо; бытие самоочевидно. Это не просто ошибки, а способы, какими данность сущего подменяет функцию бытия.

Проблемное ядро.

Вопрос о смысле бытия должен быть поставлен и требует прозрачности. Во всяком спрашивании есть своё искомое (Gefragtes), то, о чём спрашивается (Befragtes), и то, что должно быть выяснено в итоге — собственно спрашиваемое (Erfragtes). Искомое — бытие; опрошенное — сущее; выспрашиваемое — смысл бытия. Поскольку бытие есть всегда бытие сущего, опрошенным становится само сущее. Но какое сущее? Dasein — не потому, что оно «лучше» или «важнее», а потому, что его способ бытия включает понимание бытия.

Здесь работает различение функция / данность, но в каждом § специфическом повороте. В § 1 бытие «функционировало» в каждом высказывании о сущем, но не было «дано» как сущее. В § 2 три момента вопрошания сами распределяются по этой структуре: Gefragtes — функция, Befragtes — данность, Erfragtes — граница между ними.

Аргументативная структура.

Шаг 1. Критика трёх предрассудков. Первый предрассудок: бытие — «самое общее» понятие. Хайдеггер отвечает: всеобщность бытия — не всеобщность рода; бытие нельзя подвести под категорию через genus proximum et differentiam specificam. Средневековая онтология называла бытие «transcendens» — тем, что превосходит всякую родовую определённость. Но это превосходство не делало бытие ясным; оно делало его тёмным. Второй предрассудок: бытие неопределимо. Хайдеггер отвечает: неопределимость бытия не освобождает от вопроса, а требует его. Традиционная логика с её дефиницией правомерна в границах данности — там, где сущее уже схвачено как «нечто». Но бытие — это функция, которая делает возможной любую данность, и потому она не может быть схвачена как ещё одна данность. Третий предрассудок: бытие самоочевидно. Хайдеггер отвечает: средняя понятность скрывает непонятность. Copula («есть») работает как пустой оператор связи, и именно эта пустота позволяет философии забыть о том, что она связывает.

Шаг 2. Формальная структура вопроса. Хайдеггер различает три момента вопрошания: Gefragtes (спрашиваемое), Befragtes (опрошенное) и Erfragtes (выспрашиваемое). Это не педантизм: оно позволяет увидеть, почему вопрос о

бытии требует особого сущего в качестве «опрашиваемого» и почему это не порочный круг. «Круг» в доказательстве — не ошибка, а структура: функция бытия уже работает в каждом вопросе, и экспликация функции не «выводит» её из чего-то другого, а показывает, как она работает.

Шаг 3. Онтологический приоритет вопроса о бытии. Вопрос о бытии направлен на априорное условие возможности не только наук, исследующих сущее, но и самих онтологий, которые лежат до оптических наук и их фундируют. Всякая онтология остаётся слепой, если она прежде не прояснила смысл бытия. Науки «слепы» без онтологии — не потому, что они «неправильны», а потому, что они не знают, что делают. «Продуктивная логика» производит не новые данности, а прозрачность функции.

Шаг 4. Онтический приоритет Dasein. Dasein онтически выделено тем, что для этого сущего в его бытии дело идёт о самом этом бытии. Dasein не просто «есть», но существует так, что его бытие для него самого есть вопрос. Отсюда — тройной приоритет Dasein: оптический (оно определяется через экзистенцию), онтологический (оно понимает бытие) и оптико-онтологический (оно есть условие возможности всех онтологий). Dasein — не «данность» (экземпляр), а функция (место, в котором бытие становится вопросом).

Шаг 5. Метод и план. Феноменология — не «учение» и не «направление», а метод, коренящийся в самих вещах. «К самим вещам!» — не эмпиризм, а критика тра-

диции. Φαινόμενον — «самопоказывающееся», а не «явление». Λόγος — «давание видеть», а не «суждение». Феноменология как ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα — «позволение видеть самопоказывающееся». Бытие — это функция, которая «функционирует» в каждом показывании сущего, но не «дана» как ещё одно сущее. Феноменология «даёт видеть» бытие, описывая функцию, а не конструируя её.

Место в генезисе.

Здесь впервые явно формулируется различение психического акта и идеального содержания — в зародышевой форме, через критику смешения того, что «есть», и того, что «значимо». Хайдеггер ещё не формулирует это различение явно (это произойдёт в аналитике Dasein), но уже здесь он настаивает: логические принципы — не каузальные законы психики, а объективные идеальные принципы.

Спорные пункты.

· **Скрытая апория**: Хайдеггер принимает «здоровый реализм» естествознания, но не объясняет, как возможен переход от «навязанных отношений» к смыслу. Этот зазор закроет только феноменология.

· **Роль Ласка**: критика «имманенции» у Хайдеггера — уже ласковская постановка вопроса о гетеротетичности логического. Хайдеггер не называет Ласка в «Бытии и времени», но его влияние ощутимо.

· **Кюльпе как посредник**: Хайдеггер использует Кюльпе, но не вполне следует ему. Кюльпе — критический реалист, Хайдеггер же движется к феноменологии. Это напряжение остаётся неразрешённым.

Часть II. Подготовительный фундаментальный анализ Dasein (§§ 9–44).

Первый раздел «Бытия и времени» — это подготовительный анализ Dasein, который должен раскрыть его основную структуру: бытие-в-мире (In-der-Welt-sein). Это не «антропология» и не «психология», а онтологический анализ: Dasein — не «человек» как биологический вид и не «субъект» как носитель сознания, а сущее, которое в своём бытии относится к этому бытию.

Проблемное ядро.

Задача — раскрыть Dasein в его усреднённой повседневности (durchschnittliche Alltäglichkeit), выявляя сущностные структуры. Эти структуры — экзистенциалы (Existenzialien), а не категории. Экзистенциалы описывают бытие Dasein; категории описывают бытие не-Dasein'ного сущего. Dasein — не «данность» (экземпляр), а функция (место, в котором бытие становится вопросом).

Аргументативная структура первого раздела.

Глава 1. Экспозиция задачи подготовительного анализа (§§ 9–11)

§ 9. Тематика анализа Dasein. Dasein — это сущее, которое всегда «моё» (Jemeinigkeit). Оно не может быть понято как экземпляр рода. Две характеристики — экзистенция и «всегда-моё» — описывают эту функцию. Экзистенция — не «наличность», а способ быть, который всегда относится к своему бытию как к возможности. Jemeinigkeit — не «индивидуализм», а структура функции: способ бытия неотделим от того, кто его осуществляет. «Сущность» Dasein — не «что» (данность), а способ функционирования (функция).

§ 10. Разграничение с антропологией, психологией и биологией. Антропология, психология и биология работают с данностями (эмпирическими фактами, поведением, организмами); аналитика Dasein работает с функцией (способом бытия, который делает возможными эти данности). «Разграничение» — это не «спор о предмете» (данность), а описание функции, которая уже «функционирует» в этих дисциплинах, но не тематизирована. Декарт исследо-

вал cogitare ego, но оставил sum нерассмотренным. Аналитика ставит онтологический вопрос о бытии sum. Sum — не «данность», которую можно «вывести» из cogito; это функция, которая делает возможным cogito.

§ 11. Экзистенциальная аналитика и интерпретация примитивного присутствия. Повседневность — не «примитивность». «Естественное понятие мира» — не «нейтральное описание» того, как вещи выглядят «сами по себе». Оно уже предполагает определённое понимание мира, которое аналитика Dasein должна сначала раскрыть. Богатство этнографических знаний не решает задачу: синкретическое сравнение всего со всем и типологизация «ещё не дают подлинного познания сущности». «Примитивные феномены» — не «данности», которые можно «накопить»; это функции, которые «функционируют» в каждом опыте, но не тематизированы.

Глава 2. Бытие-в-мире как основоустройство (§§ 12–13)

§ 12. Предварительное очерчивание бытия-в-мире. Бытие-в-мире — единый феномен, допускающий тройственную перспективу: «в-мире» (мирность), сущее, которое есть способом бытия-в-мире (вопрос «кто?»), и бытие-в как таковое. «Бытие-в» не означает пространственного отношения «внутри» наличных вещей, а происходит от «innan-» (жить, обитать, пребывать). «Бытие-в» — это функция (обитание, освоенность), а не данность (пространственное «внутри»). «Обитание» — не «нахождение в контейнере» (данность), а способ функционирования Dasein в мире.

§ 13. Познание как фундированный модус бытия-в-мире. Познание не «преодолевает разрыв» между субъектом и объектом; оно есть дефициентный модус уже-бытия-при-мире. «Субъект-объектное отношение» — это данность (теоретическая конструкция), а «уже-бытие-при-мире» — это функция (способ, каким Dasein «функционирует» до всякой теории). Теория познания работает с данностями (субъект, объект, представление), но не видит функции (уже-бытия-при-мире), которая делает эти данности возможными. «Внутренняя сфера» — это данность, которая скрывает функцию; познание не «выходит» из неё, потому что функ-

ция никогда не была «внутри».

Глава 3. Мирность мира (§§ 14–24).

§ 14. Идея мирности мира вообще. «Мир» — не сумма вещей и не «контейнер», а структура значимости, которая делает возможной встречу с вещами. «Мирность» (Weltlichkeit) — это функция, которая «функционирует» в каждом encounter с сущим, но не «дана» как сумма вещей. Четыре значения «мира»: совокупность сущего (онтически), бытие этого сущего (онтологически), «то, где» фактическое Dasein живёт (экзистенциально-онтически), мирность как структура (онтологически-экзистенциально). Терминологически Хайдеггер закрепляет «мир» за третьим значением, а «мирность» — за четвёртым.

§ 15. Бытие встречающего в окружающем мире сущего. Средство (Zeug) всегда принадлежит целому средств; оно есть «нечто для того, чтобы…» (etwas, um zu…). Способ бытия средства — подручность (Zuhandenheit). «Подручность» — это функция (способ, каким вещь «функционирует» в целостности отсылок), а не данность (изолированная вещь). «Наличность» (Vorhandenheit) — это данность, которая скрывает функцию (подручность). «Обзорность» (Umsicht) — это функция (видение в практическом обхождении), а не данность (теоретическое созерцание).

§ 16. Заявляющая о себе мироразмерность окружающего мира. Мир заявляет о себе через наруше-

ния отсылок: навязчивость (Auffälligkeit), назойливость (Aufdringlichkeit), неподатливость (Aufsässigkeit). «Нарушение» — это данность (поломка, отсутствие, помеха), которая раскрывает функцию (мир), но не «создаёт» её. «Мирность подручного» — это функция (способ, каким подручное «функционирует» в целостности отсылок), а «мир как целое» — это граница между функцией и данностью. § 16 описывает функцию (мирность); § 40 описывает границу (мир как целое).

§ 17. Отсылка и знак. Знак — это орудие, чья служебность конкретизируется как показывание. «Служебность» — это функция (способ, каким орудие «функционирует» в целостности отсылок), а «знак» — это данность (то, что «дано» как орудие показывания). Знак возможен только потому, что функция служебности уже «функционирует»; но знак скрывает эту функцию, выдавая себя за «объект, который указывает». Для примитивного Dasein знак совпадает с обозначаемым: «совпадение» знака с обозначаемым — это отсутствие различия между функцией и данностью.

§ 18. Имение-дела и значимость; мирность мира. Имение-дела (Bewandtnis) — бытийная структура подручного, «имение-дела с чем-то при чём-то». «Имение-дела» — не «пригодность» (данность), а структура (функция), которая делает возможной любую пригодность. Целостность имения-дела восходит к «ради-чего» (Worum-willen), которое касается бытия самого Dasein. «Ради-чего» — это

функция (способ, каким Dasein «функционирует» в мире), а не данность (сущее внутри мира). «Дать обходиться» (Bewendenlassen) — это функция (пассивный синтез, который «функционирует» до всякой рефлексии), а не данность (сознательный акт «допущения»). «Априористический перфект» — это структура функции: функция «функционирует» до всякого «я допускаю», но не «дана» как акт. Значимость (Bedeutsamkeit) — это функция (целостность отсылок, которая «функционирует» в каждом понимании), а не данность («система отношений» в формальном смысле).

§§ 19–21. Критика Декарта. Декарт сводит мир к res extensa, потому что уже движется в непрояснённой идее бытия — бытие как постоянная наличность (ständige Vorhandenheit). «Бытие = постоянная наличность» — это подмена функции данностью: данность (наличность) выдаётся за функцию (бытие). Декарт работает с данностью (протяжённость), но не видит функции (мирности). «Упущение мирности» — это следствие подмены: данность (наличность) скрывает функцию (мирность). Три недостатка картезианской онтологии: пропуск феномена мира, замена его онтологией природной вещности; неспособность схватить подручное сущее в его собственном способе бытия; предпосылание бытия как постоянной наличности.

§ 22. Пространственность подручного. Место (Platz) — не «точка в пространстве», а определённое «там» и «здесь», куда вещь принадлежит. «Место» — это функция

(способ, каким вещь «функционирует» в целостности мест), а не данность (точка). «Область» (Gegend) — это функция (способ, каким Dasein «функционирует» пространственно), а не данность (географическая зона). «Окрестностный характер» (Umhafte) — это функция (способ, каким места артикулируются в значимости), а не данность (физическое окружение).

§ 23. Пространственность бытия-в-мире. Отдаление (Ent-fernung) — это экзистенциал, означающий «исчезание дали», приближение. «Отдаление» — это функция (способ, каким Dasein «функционирует» пространственно), а не данность (расстояние). «Направленность» (Ausrichtung) — это функция (способ, каким Dasein «функционирует» направленно), а не данность (ощущение тела). Напряжение § 23: Ent-fernung колеблется между «условием возможности» и «конкретной практикой». Это не «ошибка», а указание на то, что Хайдеггер мыслит пространственность Dasein как динамическую структуру, а не как формальную предпосылку. Но для аналитического разбора важно зафиксировать это напряжение: функция не может быть схвачена как данность без остатка, но и данность не может быть сведена к функции.

§ 24. Пространственность присутствия и пространство. Пространство не находится ни в субъекте, ни мир в пространстве, но пространство находится «в» мире, поскольку присутствие его разомкнуло. «Пространство» — это функция (способ, каким Dasein «функционирует» простран-

ственно), а не данность (вместилище). «Голое пространство» — это данность, которая скрывает функцию (пространственность). «Раздробленность на места» — это функция (способ, каким пространство «функционирует» в обхождении), а не данность (сумма точек). Бытие пространства остаётся неопределённым: для его прояснения нужно прояснить возможности бытия вообще.

Глава 4. Бытие-в-мире как со-бытие и само-бытие. «Люди» (§§ 25–27).

§ 25. Исходный пункт экзистенциального вопроса о «кто». Хайдеггер различает онтический и онтологический вопросы «кто?»: онтически Dasein — «я сам», «всегда моё», но онтологически это ничего не решает, ибо уже предполагает понимание бытия «я». Вопрос направлен не на личность или характер, а на противоположность «кто» и «что»: Dasein конституирован не чтойностью (Washeit), а кто-востью (Werheit), укоренённой в различии экзистенции и наличности. «Кто» — не данность (личность, субъект), а функция (способ, каким Dasein функционирует как «кто»); если «кто» мыслится как «что» — как устойчивая основа в смене переживаний, — Dasein уже понято как наличное, даже при отказе от «субстанции души». «Данность Я» — ловушка: спрошенное напрямую, Dasein говорит «это я» тем громче, чем меньше оно есть это сущее; оно понимает себя из мира и теряет себя в занятом, а «я» есть Man-selbst, не подлинная самость. Начинать с изолированного «Я» нельзя: бытие-в-мире уже показало, что нет чистого субъекта без мира и изолированного «Я» без других; дедукция «других» из «простого я» искусственна, ибо игнорирует со-изначальные консти-

тутивные моменты, в частности Mitsein. Фактическое существование обнаруживает не открытость от «я» к «не-я», а погружённость в смутное «мы» — здания, улицы, аудитории, кафе. Ориентир — экзистенция, а не «Я»: ответ на «кто?» возможен через феноменальное выявление способа бытия Dasein; «субстанция» человека — не дух как синтез души и тела, а экзистенция. «Я» — и исток (Dasein всегда уже началось как «я»), и предел (Dasein всегда уже в мире, в Man, в традиции); смешение этих смыслов создаёт видимость, будто «Я» — первая точка отсчёта. §25 не отвечает на вопрос «кто?», а показывает, почему традиционный ответ не работает и где искать; ответ дадут §§26–27 (Mitsein и Man). §25 — не введение, а деструкция ложной отправной точки: без неё §§26–27 выглядели бы как социология или описание толпы, с ней они становятся онтологическим анализом структуры, делающей возможным вопрос «кто?» вообще. Граница §25: он не решает вопрос, а очерчивает ложную отправную точку; различение функция/данность проясняет, почему «данность Я» — ловушка (данность скрывает функцию), но не объясняет, почему Dasein становится «кто». Ключевые термины: Jemeinigkeit — не индивидуализм, а указание, что бытие Dasein неотделимо от того, кто его есть, причём «моё» может быть неподлинным (Man-selbst); Man-selbst — не толпа и не общество, а модус понимания себя из публичных интерпретаций; Mitsein — не отношение между субъектами, а экзистенциал: Dasein всегда уже с другими, одиноче-

ство — дефициентный модус Mitsein; Mitdasein — способ, каким другие встречаются внутри мира; экзистенция vs. наличность — Dasein не «есть» как вещь, оно «экзистирует».

§ 26. Соприсутствие других и повседневное со-бытие. Другие встречаются не через рефлексию или сравнение «Я» с «другими Я», а из мира подручного: вместе с инструментом со-встречаются те, для кого он предназначен; в материале — изготовитель; поле принадлежит «такому-то»; книга куплена «у…». Это не ассоциация и не вывод по аналогии: Bewandtnis подручного уже содержит отсылку к носителям. Мир всегда уже «мой» — не как принадлежность субъекту, а как раскрытость. В свете различения функция / данность (Том I, 4.7)[^1]: другие — не данность (наличные субъекты), а функция со-бытия. Поэтому это не солипсизм с последующим доказательством других: Dasein всегда уже в мире, разделённом с другими; Mitsein, по Нэнси, — сингулярно-плюральная структура со-изначальных «я» и «мы», хотя Хайдеггер разрабатывает её менее подробно, и это упущение «происходит из самого текста». «Другие» — не «все остальные, кроме меня», а те, от кого Dasein обычно не отличает себя; «со» и «тоже» понимаются экзистенциально, а не категориально. Иначе Mitsein станет суммой готовых единиц; одиночество же — дефициентный модус Mitsein: «другой может отсутствовать только в и для со-бытия». Вчувствование (Einfühlung) — не изначальный феномен, а производное от Mitsein, возникающее из дефициентных модусов; по

SEP, эмпатия — «в лучшем случае исключение из правила», возможное при «поломке первичного измерения межличностной интерсубъективности» (в свете различения пассивный синтез, Том I, 8.6, 9.6[^1]: Einfühlung — данность, скрывающая функцию Mitsein). Fürsorge, со-забота, имеет два крайних модуса: подменяюще-овладевающую (einspringend-beherrschende), снимающую заботу с другого и делающую его зависимым и управляемым, и опережающе-освобождающую (vorausspringend-befreiende), возвращающую другому его заботу и его Seinkönnen. Критерия их различения Хайдеггер не даёт: это требует экзистенциального решения, а не теоретического правила (функция не схватывается как данность без остатка). Отсюда: мир Dasein — со-мир (Mitwelt), бытие-в — со-бытие (Mitsein), внутримирное бытие других — соприсутствие (Mitdasein); структура значимости (§ 18) уже включает отсылку к другим. § 26 не решает вопрос «кто», а очерчивает структуру Mitsein; ответ — в § 27 (Man), где повседневность определяется модусами дефициентности и равнодушия («прохождение-мимо», «ничего-не-значение-друг-для-друга»), а не «подлинной» со-заботой. Различение функция / данность не отменяет тезиса о двух модусах Fürsorge, а показывает, что это два аспекта одной функции.

§ 27. Повседневное само-бытие и «Man». §27 показывает: повседневное Dasein — не оно само, а das Man. Mitsein (§26) экзистенциально включает отстояние (Abständigkeit) — соревнование, сравнение, подавление Других; это функ-

ция, а не психологическая случайность. Из отстояния следует господство «Других» — не конкретных людей, а нейтрального «кто» (Man), которое любой может заменить; Man — функция, а не группа. Man разворачивает диктатуру: мы наслаждаемся, судим, отстраняемся «как наслаждаются», «как судят»; это способ бытия, а не мнение. Модусы Man: усреднённость (Durchschnittlichkeit), нивелировка (Einebnung), подавление исключения, сглаживание оригинальности. Публичность (Öffentlichkeit) регулирует толкования, всегда «права», затемняет суть, выдавая скрытое за общеизвестное; Man вездесущ, но исчезает при требовании решения, лишая ответственности («так все делают») — это облегчение бытия (Seinsentlastung). Каждый — другой, никто не есть он сам; Man — Никто, которому Dasein отдано. Несобственность (Uneigentlichkeit) — не неподлинность, а бытие, которым Dasein не владеет; Man — не «ничто», а ens realissimum, экзистенциал структуры Dasein, чья власть исторически меняется; традиционная логика наличного бессильна. Повседневное Я — Man-selbst, рассеянное в Man; собственное Я нужно завоевать, но оно не «исключение» из Man, а экзистенциальная модификация Man: нельзя убежать в чистое «Я», можно лишь модифицировать способ быть Man. §27 очерчивает структуру Man, но не объясняет, почему Dasein становится Man, — это задача главы 5 и §§35–38 (падение).

Глава 5. Бытие-в как таковое (§§ 28–38).

§ 28. Задача тематического анализа бытия-в. §28 — не возврат к сказанному, а тематический анализ третьего момента базовой структуры бытие-в-мире: самого бытия-в (In-Sein), без которого структура неполна; мир (§§14–24) и кто (§§25–27) уже рассмотрены, но бытие-в было лишь намечено. Бытие-в — не пространственное «внутри» (вода в стакане) и не отношение субъекта к объекту, а способ, каким Dasein уже при мире и вовлечено в него; это функция, а не данность. Возвращение нужно, чтобы показать: бытие-в — не ещё одна часть, а измерение, в котором возможны и мир, и кто, и чтобы проложить путь к заботе (Sorge) — онтологической структуре, где Dasein всегда «впереди себя» (проект), «уже в мире» (фактичность) и «при внутримирном сущем» (падение); эти три момента — не части, а измерения одной функции. Можно углубить анализ в двух направлениях: сравнительная характеристика озабоченности (Besorgen) и её зоркости (Umsicht), заботливости (Fürsorge) и её внимания (Rücksicht) — показать, что это способы бытия, а не чувства; и более строгая экспликация бытия внутримирного сущего, чтобы отличить Dasein от наличного (камень не озабочен и не заботлив). Традиционная онтология ошибается,

сводя Dasein к субъекту, а мир — к объекту: она понимает бытие как наличность (Vorhandenheit), тогда как связь Dasein и мира первичнее любых отношений между вещами; субъект-объектная схема — данность, бытие-в-мире — функция. Изначальный феномен неразрушим: его нельзя выводить из других феноменов (сознания, тела), но это не исключает множественности равноизначальных конститутивных моментов — расположенность (Befindlichkeit) и понимание (Verstehen) не части, которые можно сложить, а аспекты единой структуры, различимые только в анализе; нельзя сказать, что «сначала» есть расположенность, а «потом» понимание. Феноменально бытие-в: не внутренность одного наличного внутри другого, не свойство наличного субъекта, вызванное наличием мира, а сущностный способ бытия самого Dasein, которое есть своё бытие-в. Ошибочные интерпретации: понимание бытия-в как отношения субъекта и объекта ближе к истине, но неверно, ибо отношение предполагает два заранее данных сущих, а бытие-в первичнее; «бытие между» тоже вводит в заблуждение — Dasein не между, а уже при мире. «Da» как открытость: сущее, конституируемое бытием-в-мире, само есть своё «Da»; «здесь» понимается через «там» в смысле озабоченного удаления-приближения (пишу — «там» при тексте, «здесь» — возвращение из этого «там»); экзистенциальная пространственность основана на бытии-в-мире; «Da» означает раскрытость: Dasein освещено (erleuchtet), само есть просвет (Lichtung), делающий возмож-

ным явленность сущего, — не свет падает извне, и не способность сознания, а структура бытия-в. Lumen naturale Декарта переосмысляется: свет — не свойство разума, а структура бытия-в; разум — лишь один из способов использования просвета. Далее анализ делится на A. экзистенциальную конституцию Da: расположенность (§29), страх как модус расположенности (§30), понимание (§31), понимание и истолкование (§32), высказывание как производный модус истолкования (§33), речь и язык (§34); B. повседневное бытие Da и падение: молва (§35), любопытство (§36), двусмысленность (§37), падение (Verfallen) как фундаментальный способ бытия Da (§38). Граница §28: он не решает вопрос о бытии-в, а очерчивает задачу анализа; различение функция/данность проясняет, почему бытие-в не отношение, но не объясняет, почему оно становится структурой, — это задача §§29–38; равноизначальность расположенности и понимания означает не две данности, а два аспекта одной функции.

§ 29. Вот-бытие как расположение (Befindlichkeit). Хайдеггер отвечает на вопрос, как Dasein есть своё «здесь»: через расположенность (Befindlichkeit) — не психологическое «настроение», а экзистенциал, способ, каким Dasein уже раскрыто для себя и мира. Мы всегда уже «в каком-то настроении»; настроение — не внутреннее состояние, выходящее наружу, а способ раскрытия. Даже тусклая ненастроенность не ничто: в ней бытие раскрывается как бремя, хотя почему — мы не знаем, ибо познавательные воз-

можности ограничены по сравнению с изначальным раскрытием настроений. В настроенности Dasein уже заранее раскрыто как сущее, которому вверено быть своим бытием; чистое «что оно есть» проявляется, а «откуда» и «куда» остаются во тьме — это заброшенность (Geworfenheit): Dasein не выбрало себя, оно брошено в своё бытие, и это «что» не выводится из другого. Заброшенность — не наличность (Vorhandenheit), доступная созерцанию, а фактичность вверенности, схватываемая только в экзистенции; «что» фактичности никогда не обнаруживается в созерцании. Настроение раскрывает не через взгляд на заброшенность, а через обращение и отворачивание; обычно Dasein уклоняется от раскрытого, но в самом уклонении «здесь» раскрыто. Нельзя принижать расположенность перед аподиктической достоверностью теории и нельзя оттеснять её в иррациональное: иррационализм говорит косо о том, перед чем рационализм слеп; овладеть настроением можно никогда не «вне настроения», а лишь из противоположного настроения. Первый сущностный характер расположенности: она раскрывает Dasein в заброшенности, сначала в модусе уклоняющегося отворачивания; она настолько нерефлексивна, что настигает Dasein врасплох, поднимаясь из самого бытия-в-мире. Второй: она есть фундаментальный способ изначальной раскрытости мира, со-бытия (Mitdasein) и экзистенции, ибо бытие-в-мире по сути есть бытие-вместе. Третий: затронутость — осмотрительно-заботливое «давание-встречать»

имеет характер затронутости; затронутость негодностью, сопротивляемостью, угрожаемостью возможна лишь потому, что бытие-в заранее определено как способное быть затронутым; только в настроении страха или бесстрашия подручное может обнаружиться как угрожающее; настроенность конституирует открытость мира. Отсюда приоритет настроения над созерцанием: чистое созерцание никогда не открыло бы угрожающего; теоретическое взирание ослепляет мир до однородности наличного, и даже чистая θεωρία не оставила позади все настроения — она открывает наличное лишь в ἡσυχία и εὐδιαγωγή. Историческая справка: Аристотель исследует πάθη во второй книге «Риторики», которую следует рассматривать как первую систематическую герменевтику повседневности совместного бытия; публичность Man имеет свою настроенность и «создаёт» её; онтологическая интерпретация аффективного со времён Аристотеля едва продвинулась, аффекты подпали под психические феномены; заслуга феноменологии — вновь открыть свободный взгляд, Шелер направил проблематику на связи «представляющих» и «интересующихся» актов, но экзистенциально-онтологические основания остаются в темноте. Расположенность сама есть модус, в котором Dasein отдаётся «миру» и уклоняется от себя; это прояснится в падении (Verfallen). Методологически расположенность имеет принципиальное значение: аналитика может лишь «подслушивать» у раскрытого сущего его бытие и должна дать Dasein самоистолковаться, подни-

мая раскрытое в экзистенциальное понятие; далее расположенность будет конкретнее показана на страхе (Furcht, §30). Граница §29: он очерчивает структуру расположенности, но не объясняет, почему она становится структурой, — это задача §§30–38; три сущностных характера — не три данности, а три аспекта одной функции.

§ 30. Страх как модус расположения. Хайдеггер в §30 берёт один модус расположенности — страх (Furcht) — и разбирает его структуру как онтологический феномен: страх не «эмоция», а способ, каким Dasein раскрывает мир и своё бытие; это функция, а не данность. Феномен страха имеет три стороны: то, перед чем страх (устрашающее, das Furchtbare), само бояние (Fürchten) и то, о чём страх (Worum der Furcht); это не три части, а три аспекта одной функции. Устрашающее — внутримирно встречающееся сущее (подручное, наличное, соприсутствие) с характером угрожающего (Bedrohlichkeit), включающим шесть моментов: вредоносность (Abträglichkeit) в рамках оборотной связи; направленность на определённую сферу из определённого «откуда» (Gegend); известность как «неладного» («nicht geheuer») — знакомое, но вызывающее недоверие; приближение, в котором вредоносность становится угрозой (надвигающееся, а не случившееся зло); приближение в пределах близости, усиливающее «может, а в конце концов, может и нет»; возможность ненаступления, которая не уничтожает страх, а формирует и усиливает его. Бояние — до-

пускающее себя захватить освобождение угрожающего: не сначала констатация будущего зла, а затем страх, — страх первичнее констатации и заранее раскрывает устрашающее; оглядка (Umsicht) видит устрашающее, потому что находится в расположении страха: не «сначала видит, потом боится», а боится и поэтому видит; бояние как дремлющая возможность — боязливость (Furchtsamkeit), уже раскрывшая мир так, что из него может приблизиться устрашающее, благодаря экзистенциальной пространственности бытия-в-мире. То, о чём страх, — само боящееся сущее, Dasein: только сущее, для которого в его бытии важно это бытие, может бояться; камень не боится. Страх раскрывает Dasein в его опасности, в брошенности на себя, в бытии его «здесь»; страх за дом и хозяйство не противоречит этому, ибо Dasein «есть» то, о чём оно заботится, и опасность для этого есть угроза его бытия-при. Страх раскрывает преимущественно привативно: смущает, делает «безголовым» (kopflos), закрывает подвергающееся опасности бытие-в, так что после страхования нужно заново ориентироваться. Страх за других (Fürchten für...) — способ со-расположения (Mitbefindlichkeit), не обязательно совместный или взаимный страх; я не могу «бояться вместо другого», другой может вовсе не бояться; при ближайшем рассмотрении боязнь за... всё же есть боязнь за себя, ибо относится к со-бытию с другим, который может быть отнят; это не ослабленный страх за себя, а экзистенциальный модус. Модификации

страха: испуг (Erschrecken) — внезапное врывание угрожающего в привычное; ужас (Grauen) — страх перед совершенно непривычным; оцепенение (Entsetzen) — внезапное и ужасное вместе, Dasein застывает; робость (Schüchternheit), застенчивость (Scheu), тревожность (Bangigkeit), настороженность (Stutzigwerden). Все модификации указывают: Dasein по сути «боязливо» (furchtsam) — не как черта характера, а как экзистенциальная возможность; «бесстрашие» возможно только на фоне боязливости как структуры. Граница §30: он очерчивает структуру страха, но не объясняет, почему страх становится модусом, — это задача §§31–34 и §40 (тревога); три стороны — не три данности, а три аспекта одной функции.

§ 31-32. Вот-бытие как понимание (Verstehen). В §31-32 Хайдеггер делает шаг от расположенности к пониманию (Verstehen): Dasein не только настроено, но и понимает, причём понимание здесь — не «познание», а способ бытия, экзистенциал; это не теория познания, а основа герменевтики Dasein. Понимание — функция, а не данность (когнитивный акт). Расположенность и понимание равноизначальны: нельзя сказать, что «сначала» настроенность, а «потом» понимание; расположенность всегда имеет своё понимание (хотя бы в форме подавления), понимание всегда настроено; это два аспекта одной функции. Понимание как экзистенциал — основной модус бытия Dasein, а «понимание» в смысле познания (противопоставляемого объ-

яснению) — производный дериват. В понимании раскрыто «ради чего» (Worumwillen) и укоренённая в нём значимость (Bedeutsamkeit) — структура мира, то, как вещи и люди «имеют значение» в контексте забот; раскрытость того и другого охватывает всё бытие-в-мире, означая: Dasein есть сущее, для которого в его бытии-в-мире важно оно само. Понимание как «уметь» — не навык, а бытие-возможностью (Sein-können): Dasein изначально есть сама возможность, всегда есть то, чем оно может быть. Возможность как экзистенциал отличается от пустой логической возможности и от случайности наличного: модальная категория наличности онтологически ниже действительности и необходимости, а экзистенциальная возможность — самая изначальная и последняя позитивная онтологическая определённость Dasein. Это не «безразличие произвола» (libertas indifferentiae): Dasein всегда уже вброшено в определённые возможности, пропускает одни, упускает другие, хватается за них; оно есть вверенная ему самому, всецело брошенная возможность бытия свободным для самого собственного бытия-возможностью. Понимание есть «знание» о себе: Dasein, понимая, есть своё «здесь», и только поэтому может заблуждаться, и ошибаться; поскольку понимание расположено и отдано брошенности, Dasein всегда уже заблудилось и ошиблось, но вверено возможности снова найти себя. Понимание как раскрытие всегда касается всей конституции бытия-в-мире: мир раскрыт как возможная значимость, внут-

римирное сущее открывается на его возможности (подручное — в пригодности, употребимости, вредности; целостность оборота — как целое возможности связи; природа становится обнаружимой на основе раскрытости одной из её возможностей). Понимание всегда проникает в возможности потому, что имеет экзистенциальную структуру проекта (Entwurf): оно проецирует бытие Dasein на его «ради чего» и на значимость как мирность; проект конституирует простор (Spielraum) фактического бытия-возможностью, и как брошенное Dasein вброшено в способ бытия проектирования. Проектирование — не планирование: Dasein всегда уже спроецировало себя и, пока есть, является проектирующим; проект не схватывает тематически сами возможности, а пред-бросает возможность как возможность и оставляет её таковой. Поэтому Dasein постоянно «больше», чем оно есть фактически (если регистрировать его как наличное), но никогда не «меньше»: то, чем оно ещё не является, оно есть экзистенциально; отсюда — «Стань тем, кто ты есть!». Понимание бывает подлинным (eigentlich, из собственной самости) или неподлинным (uneigentlich, из мира), и оба могут быть подлинными или неподлинными (echt/unecht); укладывание в одну из основных возможностей есть экзистенциальная модификация проекта в целом, ибо в понимании мира бытие-в всегда со-понимается, а понимание экзистенции всегда есть понимание мира. В проективном характере понимание составляет зоркость (Sicht): взор (Umsicht) озабо-

ченности, взгляд (Rücksicht) заботы и зоркость на бытие как таковое; зоркость, первично относящаяся к экзистенции, — прозрачность (Durchsichtigkeit), правильно понятое «самопознание», понимающее схватывание полной раскрытости бытия-в-мире через его конститутивные моменты; непрозрачность коренится не только в самообманах, но и в незнании мира. «Зрение» здесь — не восприятие глазами и не чистое нечувственное схватывание наличного, а доступ, позволяющий сущему встречаться незаслонённым; философская традиция ориентирована на «зрение», поэтому зоркость можно формализовать до универсального термина доступа вообще. Отсюда критика приоритета созерцания: всякая зоркость укоренена в понимании, «созерцание» и «мышление» — далёкие дериваты понимания, даже феноменологическое «усмотрение сущности» укоренено в экзистенциальном понимании. В спроецированности бытия на «ради чего» и на значимость лежит раскрытость бытия вообще: в проекте на возможности уже заранее схвачено понимание бытия (Seinsverständnis) — бытие понято, но не онтологически постигнуто; сущее, чей способ бытия есть проект бытия-в-мире, имеет понимание бытия как конститутиву. Расположенность и понимание как экзистенциалы характеризуют изначальную раскрытость бытия-в-мире: в настроенности Dasein «видит» возможности, из которых оно есть, а в проективном раскрытии всегда уже настроено; проект собственного бытия-возможностью вверен факту брошен-

ности в «здесь». Бытие Dasein становится ещё более загадочным при экспликации брошенного проекта; нужно дать проявиться всей загадочности, чтобы подлинно потерпеть неудачу в «решении» и заново поставить вопрос о бытии. Граница §31: он очерчивает структуру понимания, но не объясняет, почему понимание становится экзистенциалом, — это задача §§32–38; равноизначальность — не две данности, а два аспекта одной функции; окончательное прояснение понимания бытия требует темпоральной интерпретации.

§ 33. Высказывание как производный модус истолкования. §33 Хайдеггер показывает: высказывание («суждение», «утверждение») — производный модус истолкования, а не первичная структура; это не теория суждения. Анализ важен для демонстрации модификации структуры «как», для понимания ошибки античной онтологии, ориентированной на λόγος, и для проблемы истины (§44). Высказывание — функция, а не данность. Всё истолкование коренится в понимании; расчленённое в истолковании — смысл; высказывание тоже «имеет» смысл, но его нельзя определять, как нечто присутствующее помимо акта суждения. Три значения высказывания — не части, а аспекты одной функции: указание (Aufzeigung) — позволить увидеть сущее из него самого (исходный смысл λόγος как ἀπόφανσις; «молоток слишком тяжёлый» указывает на само подручное, а не на представление); предицирование (Prädikation) — структура «субъект — предикат», сужающая указанное до определён-

ного свойства и возможная только на основе указания; сообщение (Mitteilung) — совместное видение, разделение с другим увиденного, предполагающее разделяемое понимание и несущее риск затуманивания при передаче. Теория «значимости» (Geltung) онтологически неясна: «значимость» понимается трояко (идеальное бытие суждения, объективная истинность, общеобязательность), эти значения смешиваются, и понятие ненадёжно; значимость — данность, скрывающая функцию высказывания. Высказывание как производный модус: подручное становится «предметом» (Gegenstand), его бытие как подручного скрывается, оно трактуется как наличное; структура «как» модифицируется — герменевтическое «как» (встроенное в целостность отсылок: молоток как то, чем забивают) сменяется апофантическим «как» (указание на свойство наличного: молоток как вещь с «тяжестью»); практическое истолкование («слишком тяжёлый — возьму другой») и теоретическое высказывание («молоток тяжёлый») различаются как функция и данность. Античная интерпретация λόγος: у Платона λόγος всегда λόγος τινός, у Аристотеля — σύνθεσις и διαίρεσις одновременно; «связка» («есть») укоренена в экзистенциальном понимании бытия, а не просто связывает понятия. Недостаточность античной онтологии — в трактовке λόγος и сущего как наличного, без учёта подручности; логика λόγος коренится в экзистенциальной аналитике Dasein. Граница §33: он очерчивает структуру высказывания, но не объясняет, почему вы-

сказывание становится производным модусом, — это задача §34 (речь) и §44 (истина); три значения — не три данности, а три аспекта одной функции. Ключевые термины: подручность (Zuhandenheit) — функция, а не данность; наличность (Vorhandenheit) — данность, скрывающая функцию; структура «как» (Als-Struktur): герменевтическое «как» — функция, апофантическое «как» — данность, скрывающая функцию.

§ 34. Вот-бытие и речь. Язык. Речь (Rede) — экзистенциальная структура, которая делает возможным язык. «Речь» — это функция (способ, каким Dasein «функционирует»), а не данность («язык»). §34 показывает: речь (Rede) — экзистенциальная структура, артикулирующая понятность Dasein, основание языка, а не «философия языка»; это не данность («язык», грамматика, словарь), а функция, делающая язык возможным. Расположенность и понимание — фундаментальные экзистенциалы раскрытости Da; понимание содержит истолкование (Auslegung), расположенности соответствует истолковываемость (Auslegbarkeit); высказывание — крайнее производное истолкования, а его третье значение (сообщение) приводит к говорению и речи, которые до сих пор оставались без внимания, — язык укоренён в экзистенциальной структуре раскрытости Dasein. Понятность (Verständlichkeit) всегда уже расчленена до истолкования; речь есть артикуляция (Artikulation) понятности и лежит в основе истолкования и высказывания; артикулирован-

ное — смысл (Sinn), расчленённое в речевой артикуляции — целостность значений (Bedeutungsganze), разложимая на значения (Bedeutungen), всегда осмысленные; речь как артикуляция понятности Da имеет специфически мировой способ бытия. Расположенная понятность бытия-в-мире высказывается как речь; целостность значений обретает слово — не так, что вещи-слова снабжаются значениями; высказанность (Hinausgesprochenheit) речи есть язык (Sprache), целостность слов, обнаруживаемая как внутримирное сущее подобно подручному и раздробляемая на наличные словесные вещи; речь экзистенциально есть язык, потому что сущее, чью раскрытость она артикулирует, есть заброшенное бытие-в-мире. К говорению принадлежат слушание (Hören) и молчание (Schweigen). Говорить — значимое расчленение понятности бытия-в-мире, которому принадлежит событие (Mitsein) в модусе заботливого бытия-друг-с-другом (Miteinandersein): согласие, отказ, призыв, предостережение, излияние, совещание, ходатайство, «высказывание», «произнесение речи»; говорить всегда о чём-то (Worüber), и это «о чём» не обязательно тема определяющего высказывания — даже приказ, желание, ходатайство имеют своё «о чём»; речь имеет этот момент, потому что со-конституирует раскрытость бытия-в-мире и предобразована ею. В каждой речи лежит сказанное (Geredete); в нём речь сообщает себя (teilt sich mit); сообщение (Mitteilung) надо понимать онтологически широко — уведомление лишь частный

случай; в сообщении конституируется артикуляция понимающего бытия-друг-с-другом, осуществляется «разделённость» со-расположенности (Mitbefindlichkeit) и понимания со-бытия; сообщение — не транспорт переживаний из внутреннего мира одного субъекта в другой: со-вот-бытие изначально раскрыто в со-расположенности и со-понимании, а в речи со-бытие «эксплицитно» разделяется, хотя уже есть — но неразделённое (ungeteilt) как не схваченное и не присвоенное. Всякая речь имеет характер самовыражения (Sichaussprechen): Dasein выражает себя не потому, что сначала замкнуто как «внутреннее», а потому, что как понимающее бытие-в-мире уже «снаружи»; высказанное есть бытие-снаружи (Draußensein) — модус расположенности; языковые индикаторы проявляемости (Bekundung) — тон, модуляция, темп, «манера говорить»; сообщение экзистенциальных возможностей расположенности может стать целью «поэтической» речи. Четыре конститутивных момента речи — не части, а аспекты одной функции: о чём речь (Beredete), сказанное (Geredete) как таковое, сообщение (Mitteilung), проявляемость (Bekundung); это экзистенциальные характеры, укоренённые в бытийной конституции Dasein и впервые делающие возможным язык; в фактической речи отдельные моменты могут отсутствовать или не выражаться буквально — это показатель модуса речи, который всегда должен быть в целостности названных структур. Традиционные теории языка ориентировались на один из моментов (выраже-

ние, символическая форма, сообщение, извещение переживаний, оформление жизни), но даже синкретическое соединение определений не даёт понятия языка; решающим остаётся проработка онтологически-экзистенциальной целостности структуры речи на основе аналитики Dasein. Слушание (Hören) — экзистенциальная возможность, принадлежащая говорению: «не поняли», если «не расслышали»; акустическое восприятие укоренено в слушании; слушание — экзистенциальная открытость Dasein как события для другого, конституирует первичную открытость Dasein для собственной возможности бытия — как слушание голоса друга, которого каждое Dasein носит в себе; Dasein слышит, потому что понимает; как понимающее бытие-в-мире с другими оно «послушно» (hörig) со-вот-бытию и самому себе; модусы взаимного слушания — следование, сопутствие и лишительные: неслышание, противление, упрямство, отворачивание. Подслушивание (Horchen) изначальнее психологического «слышания» тонов и звуков; «сначала» мы слышим не шумы и звуковые комплексы, а скрипящую повозку, мотоцикл, колонну на марше, северный ветер, дятла, треск огня; чтобы «услышать» «чистый шум», нужна искусственная установка; это доказывает, что Dasein как бытие-в-мире всегда уже при внутримирно подручном, а не при «ощущениях»; как понимающее, Dasein сначала при понятом; даже в слушании речи другого мы сначала понимаем сказанное, уже заранее находясь с другим при том сущем, о чём речь, а не

слышим озвученное высказывание; при невнятном или чужом языке мы сначала слышим непонятные слова, а не множество звуковых данных; манеру сказанного (Diktion) можно слышать лишь при предварительном со-понимании сказанного; ответная речь (Gegenrede) возникает из понимания уже «разделённого» в со-бытии; подслушивать может лишь там, где дана экзистенциальная возможность говорить и слушать; «слушание вокруг» (Nur-herum-hören) — лишение понимающего слушания; говорение и слушание укоренены в понимании; вслушиваться (zuhören) может только тот, кто уже понимает. Молчание (Schweigen) — сущностная возможность говорения: молчащий в разговоре может подлиннее «дать понять», чем тот, у кого не иссякают слова; многословие не гарантирует углубления понимания, а пространное обсуждение низводит понятое до кажущейся ясности — непонятности банальности; молчание не значит быть немым: немой имеет тенденцию к «говорению» и не может доказать, что умеет молчать; кто никогда ничего не говорит, в нужный момент не сможет и помолчать; только в подлинном говорении возможно подлинное молчание; чтобы уметь молчать, Dasein должно иметь что сказать — обладать подлинной и богатой раскрытостью себя; тогда неразговорчивость (Verschwiegenheit) делает явным и подавляет «болтовню» (Gerede) и артикулирует понятность столь изначально, что из неё проистекает подлинное умение-слышать и прозрачное бытие-друг-с-другом. Поскольку речь конститутив-

на для Da, Dasein как говорящее бытие-в уже высказало себя — Dasein имеет язык; греки определяли человека как ζῷον λόγον ἔχον; позднейшее animal rationale не «ложно», но заслоняет феноменальную почву; человек есть сущее, которое говорит, — не в смысле голосового озвучивания, а в смысле модуса раскрытия мира и самого Dasein; у греков не было слова для «языка», они понимали феномен как речь (Rede), но поскольку λόγος представал как высказывание, грамматика искала основание в «логике» этого логоса, коренящейся в онтологии наличного; категории значения ориентированы на речь как высказывание; если взять феномен как экзистенциал, необходима переориентация языковедения на онтологически более изначальные основания; освобождение грамматики от логики требует позитивного понимания априорной структуры речи как экзистенциала и вопроса о базовых формах значимого членения понятного вообще; учение о значениях не возникает из сравнения языков и укоренено в онтологии Dasein. Вопрос о бытии языка: какой способ бытия принадлежит языку — подручное орудие, способ бытия Dasein или ни то ни другое; как язык может быть «мёртвым»; что онтологически означает, что язык растёт и распадается; бытие сущего, которое делает темой языкознание, тёмно, и горизонт вопроса скрыт; «мирские» и «пространственные» значения предуказаны значимостью мира — случайно ли это или экзистенциально-онтологически необходимо; философия должна отказаться от «философии языка», что-

бы вопрошать к «самим вещам»; интерпретация языка указывает онтологическое «место» феномена в структуре бытия Dasein и готовит анализ повседневности. Граница §34: он очерчивает структуру речи, но не объясняет, почему речь становится экзистенциалом, — это задача §§35–38 и §44; четыре момента — не четыре данности, а четыре аспекта одной функции.

§ 35. Толки (Gerede). Gerede (толки) — не «пустая болтовня», а позитивный феномен, конституирующий способ бытия повседневного понимания; это функция (способ, каким Dasein функционирует в повседневном понимании), а не данность («болтовня», «слухи»), функционирующая в каждом «так говорят». Речь чаще всего высказана и есть язык; в высказанном заранее заложены понимание и истолкование, язык как высказанность несёт истолкованность понимания присутствия, и Dasein изначально вверена ей — она регулирует и распределяет возможности среднего понимания и соответствующего расположения. Язык — не инструмент для передачи мыслей: в нём уже содержится предварительное понимание мира, других и себя, и, говоря на языке, мы принимаем определённую интерпретацию, формирующую то, как мы видим вещи. Высказанность хранит понимание раскрытого мира, соприсутствия других и собственного бытия-в-себе, касаясь унаследованной раскрытости сущего, текущего понимания бытия и горизонтов нового истолкования; повседневное понимание, формируемое через язык, ча-

сто поверхностно — основано на общепринятых интерпретациях, а не на собственном опыте: «так принято», «так говорят» заменяет собственное всматривание в вещи. Высказывающая себя речь есть сообщение, чья бытийная тенденция — привести слушающего к соучастию в раскрытом бытии того, о чём речь; но в силу средней понятности, заложенной в языке, сообщаемая речь может быть понята без вхождения в изначально понимающее бытие относительно предмета: человек понимает не столько само сущее, сколько прислушивается к сказанному как таковому; люди понимают не вещь, а то, что о ней говорят, — речь отрывается от подлинного бытия. Сказанное расширяет круги, приобретая авторитет: «дело обстоит так, потому что так говорят»; в повторении и передаче изначальная утрата укоренённости превращается в полную беспочвенность — так конституируются толки. Толки — не просто слухи, а фундаментальный способ, которым Dasein существует в повседневности, принимая сказанное без критики: мы не проверяем, «так ли это на самом деле», а повторяем то, что «говорят», теряя связь с самими вещами. Толки распространяются и письменно как «писанина»; среднее понимание читателя не способно и не хочет отличать подлинно постигнутое от просто повторённого, поскольку «и так всё понимает»; мы читаем книгу и «понимаем» её, но это понимание — не наше. Будучи беспочвенными, толки господствуют в публичной сфере, дают возможность «понимать всё» без освоения дела, оберегают от

риска неудачи, избавляют от задачи подлинного понимания и формируют безразличную понятность, для которой ничего не остаётся закрытым; они создают иллюзию понимания, заменяя подлинное знание штампами: мы «знаем» всё, но не понимаем ничего, и иллюзия закрывает мир — мы не видим того, что не вписывается в «общепринятое». Онтологическая суть: толки, закрывая мир, суть способ бытия оторванного понимания присутствия; это не наличное состояние, а экзистенциальная беспочвенность, выражающаяся в постоянном отрыве от корней; Dasein, держащееся в толках, как бытие-в-мире отрезано от первичных и подлинных отношений к миру, к другим и к самому себе. Толки — не случайное явление и не «ошибка», которую можно исправить, а фундаментальная характеристика повседневного бытия, ведущая к отчуждению от собственного существования. В самоочевидности и уверенности среднего истолкования скрыто, что под его защитой Dasein остаётся в неведении относительно жуткости своего положения, в котором дрейфует к нарастающей беспочвенности: повседневность маскирует экзистенциальную тревогу, связанную с утратой подлинности, — мы уверены, что «всё в порядке», но дрейфуем к всё большей беспочвенности, и уверенность скрывает от нас наше положение. Граница §35: он очерчивает структуру толков, но не объясняет, почему толки становятся структурой, — это задача §§36–38 (любопытство, двусмысленность, падение); «позитивность» толков означает не то, что

они «хороши», а то, что они — функция, функционирующая в каждом модусе, но не данная как «болтовня». Ключевые термины: Gerede — функция, а не данность; высказанность (Hinausgesprochenheit) — функция, а не данность (язык); средняя понятность (Durchschnittlichkeit) — функция (пассивный синтез), а не данность (общепринятая интерпретация); беспочвенность (Bodenlosigkeit) — данность, раскрывающая функцию через её утрату; отчуждение (Entfremdung) — функция, а не данность (состояние).

§ 36. Любопытство (Neugier). Любопытство (Neugier) — не «интерес к новому» и не «критика праздного интереса», а способ, каким Dasein «видит» мир в повседневности: поверхностное, рассеянное восприятие, лишённое глубины; это функция (способ, каким Dasein функционирует в повседневном видении), а не данность («интерес», «любопытство»), функционирующая в каждом «просто чтобы увидеть». При анализе понимания уже указывалось на lumen naturale и раскрытость бытия-в-мире как просвет (Lichtung) Dasein, в котором возможно зрение (Sicht); Sicht — не физическое зрение и не пассивное восприятие, а способность «ухватывать» смыслы, подлинное присвоение сущего в связи с пониманием (Verstehen); Lichtung — функция (открытость), а не данность («свет»), lumen naturale — данность (способность разума), скрывающая функцию (Sicht). Основная структура зрения проявляется в бытийной тенденции повседневности — «смотрении», обозначаемом как Neugier,

которое не ограничивается зрением, но выражает стремление к особому воспринимающему способу встречать мир. Бытие-в-мире изначально поглощено озабоченным миром; забота (Besorgen) направляется всматриванием (Umsicht), раскрывающим подручное (Zuhandene) и удерживающим его в раскрытости; всматривание прокладывает путь приближению, действию, указывает средства и подходящий момент; забота может успокоиться — в перерыве деятельности или как завершённость. В покое забота не исчезает, но всматривание освобождается от мира работы, и Dasein просто «смотрит»; озабоченное раскрытие мира работы имеет характер удаления (Ent-fernen — «делать ближе»), а освобождённое всматривание больше не имеет подручного, которое нужно приближать; как по сути приближающее, оно открывает новые возможности удаления — стремится от ближайшего подручного к далёкому и чужому миру; любопытство тянется к далёкому не для понимания, а просто чтобы «увидеть»; забота превращается в обеспечение возможностей просто видеть «мир» в его видимости; Dasein ищет далёкое, чтобы приблизить его в его облике, и позволяет увлечь себя лишь видимости мира — способ бытия, в котором оно заботится освободиться от себя самого как бытия-в-мире, от бытия при ближайшем подручном. Сущность любопытства: оно заботится о том, чтобы видеть — не для понимания, увиденного (не для подлинного бытия с ним), а только чтобы видеть; ищет новое лишь чтобы перескочить

к другому новому; забота этого видения — не схватить и пребывать в истине, а отдаться миру. Любопытство характеризуется незадержанностью (Unverweilen) при ближайшем: ищет не покой созерцательного пребывания, а беспокойство и возбуждение от постоянной новизны и смены встречаемого; это не удивление (θαυμάζειν), ведущее к философскому вопрошанию; в незадержанности оно обеспечивает постоянную возможность рассеяния (Zerstreuung) — экзистенциальной разорванности; оно не имеет ничего общего с восхищённым созерцанием сущего, его цель — не быть приведённым к непониманию через удивление, а обладать знанием, только чтобы иметь его. Три конститутивных момента: незадержанность в озабоченном окружении и рассеяние в новых возможностях обусловливают третий — бесприютность (Aufenthaltslosigkeit), отсутствие «места пребывания», экзистенциальную бездомность: любопытство везде и нигде; этот модус бытия-в-мире раскрывает новый способ бытия повседневного Dasein, в котором оно постоянно вырывает себя из корней. Болтовня (Gerede) управляет путями любопытства — говорит, что нужно прочитать и увидеть; бесприютность любопытства отдана на откуп болтовне; эти два повседневных модуса речи и зрения в тенденции к отрыву от корней не просто сосуществуют, но влекут друг друга и взаимно усиливают неподлинность: любопытство, для которого ничто не закрыто, и болтовня, для которой ничто не остаётся непонятым, дают Dasein гарантию мнимого «подлинно живого

жизни»; с этой мнимостью проявляется третий феномен — намёк на двусмысленность (Zweideutigkeit). Граница §36: он очерчивает структуру любопытства, но не объясняет, почему оно становится модусом, — это задача §§37–38; три момента — не три данности, а три аспекта одной функции. Ключевые термины: Neugier — функция, а не данность (интерес); Sicht — функция, а не данность (восприятие); Lichtung — функция, а не данность (свет); Unverweilen — функция (пассивный синтез), а не данность (беспокойство); Zerstreuung — функция (пассивный синтез), а не данность (развлечение); Aufenthaltslosigkeit — функция, а не данность (бездомность).

§ 37. Двусмысленность (Zweideutigkeit). Двусмысленность (Zweideutigkeit) — не «неясность слов» и не предмет «критики неясности», а фундаментальный способ, каким Man управляет пониманием, возникающий при соединении толков и любопытства; это функция (способ, каким Dasein функционирует в повседневном понимании), а не данность («неясность», «двусмысленность слов»), функционирующая в каждом «как бы понятно». Когда в повседневном совместном бытии (Miteinandersein) встречается доступное каждому, вскоре становится невозможным различить, что подлинно раскрыто в понимании, а что нет; двусмысленность распространяется на мир, на совместное бытие и на само Dasein по отношению к себе. Всё выглядит так, будто подлинно понято, схвачено и высказано, но по сути это не так, или наоборот; двусмысленность касается не только распоряжения

доступным, но укоренена в самом понимании как возможности бытия, в способе проектирования и предвосхищения возможностей присутствия. Каждый не только знает и обсуждает то, что есть, но и умеет говорить о том, что должно произойти, чего ещё нет; каждый заранее предчувствует то же, что и другие, — «быть на следе» (Auf-der-Spur-sein), основанное на слухах (ибо тот, кто по-настоящему «на следе», не говорит об этом), — самый коварный способ, каким двусмысленность предлагает возможности присутствия, чтобы тут же их задушить. Если предчувствованное воплотится, двусмысленность уже позаботилась, чтобы интерес к осуществлённому угас: интерес существует лишь как любопытство и пустословие, пока есть возможность безответственного «лишь-предчувствования». Когда начинается осуществление, «быть причастным» (Mit-dabei-sein) перестаёт привлекать, ибо Dasein вынуждено обратиться к самому себе; пустословие и любопытство теряют власть, но мстят: пустословие заявляет «это можно было бы и не делать, ведь мы и так это предчувствовали» и раздражено тем, что предчувствованное и требуемое теперь действительно происходит, ибо это лишает его возможности продолжать предчувствовать; подлинное действие (Durchführung) требует ответственности, а пустые разговоры позволяют оставаться в безопасности бездействия. Поскольку время подлинного бытия (в молчаливой реализации и подлинном провале) иное, публично воспринимаемое как гораздо более медленное, чем

время пустословия, которое «живёт быстрее», пустословие уже перешло к новому, и подлинно ново созданное при появлении на публику кажется устаревшим. Двусмысленность публичной истолкованности выдаёт предварительное обсуждение и любопытное предвосхищение за подлинное событие, а осуществление и действие маркирует как запоздалое и незначительное; понимание присутствия в Man постоянно ошибается в своих проектах относительно подлинных возможностей бытия. Двусмысленность присутствия всегда «здесь», в публичной раскрытости совместного бытия, где громкое пустословие и изощрённое любопытство поддерживают «деятельность», в которой ежедневно происходит всё и в сущности ничего; она подбрасывает любопытству то, что оно ищет, и придаёт пустословию видимость, будто в нём всё решается. В межличностных отношениях другой изначально «здесь» исходя из того, что о нём слышали, говорят и знают; между изначальное совместное бытие, вклинивается пустословие; каждый, следит за другим: как он себя, поведёт, что скажет; совместное бытие в Man — не замкнутое, безразличное сосуществование, а напряжённое, двусмысленное взаимное наблюдение, тайное подслушивание друг друга; под маской «для-друг-друга» разыгрывается «против-друг-друга». Двусмысленность не возникает из сознательного стремления к искажению и не создаётся отдельным присутствием — она уже заложена в совместное бытие как «заброшенное» (geworfen) в мир, но публично скрыта, и люди сопро-

тивляются тому, что эта интерпретация бытия Man верна. Методологическое замечание: явления пустословия, любопытства и двусмысленности раскрыты так, что в них просматривается связь бытия, и теперь необходимо экзистенциально-онтологически осмыслить способ бытия этой связи. Граница §37: он очерчивает структуру двусмысленности, но не объясняет, почему она становится структурой, — это задача §38 (падение) и §§39–44; «скрытость» означает не «тайну», а то, что данность (иллюзия ясности) скрывает функцию (двусмысленность). Ключевые термины: Zweideutigkeit — функция, а не данность (неясность); Man — функция, а не данность (группа); Ahnen (предвосхищение) — функция (пассивный синтез), а не данность (предчувствие); Auf-der-Spur-sein — функция, а не данность (предвосхищение); публичность (Öffentlichkeit) — функция, а не данность (общественное мнение).

§ 38. Падение (Verfallen) и заброшенность (Geworfenheit). Падение (Verfallen) — не моральная критика и не «грехопадение», а онтологическая характеристика повседневного бытия-в-мире; три феномена §§35–37 (толки, любопытство, двусмысленность) — не случайные «черты эпохи», а структуры, вместе образующие фундаментальный модус повседневности, и через их онтологическое прояснение раскрываются основные черты экзистенциальной конституции присутствия, подготавливая интерпретацию бытия Dasein как заботы (Sorge). Verfallen — функция (способ,

каким Dasein функционирует в повседневности), а не данность («моральное падение», «грехопадение»), функционирующая в каждом модусе повседневности. Толки, любопытство и двусмысленность характеризуют способ, каким Dasein повседневно пребывает в своём «здесь» (Da), в раскрытости бытия-в-мире; это не наличные свойства, а само его бытие, и в их бытийной взаимосвязи раскрывается падение — не «сумма пороков», а единый феномен, аспекты которого неразделимы. Падение не несёт негативной оценки: оно означает, что Dasein изначально и по большей части поглощено «миром» заботы (Besorgen), и это поглощение чаще всего имеет характер потери себя в публичности Man; Dasein уже всегда отпало от себя как от возможности быть подлинным собой (eigentliches Selbstseinkönnen) и впало в «мир» — погружённость в бытие-друг-с-другом (Miteinandersein), поскольку оно направляется толками, любопытством и двусмысленностью. Неподлинность (Uneigentlichkeit) получает более чёткое определение через падение, но «не-» и «неподлинное» не означают «вообще не бытие»: неподлинность — не исчезновение бытия-в-мире, а особый способ бытия-в-мире, при котором Dasein целиком захвачено «миром» и совместным бытием других в Man; бытие-не-собой функционирует как позитивная возможность сущего, по сути поглощённого заботой внутри мира, — это ближайший модус бытия Dasein, в котором оно по большей части пребывает. Падение нельзя истолковывать как падение из более чистого

«первозданного состояния»: у нас нет ни онтического опыта такого состояния, ни онтологических ориентиров для его интерпретации; Dasein как фактическое бытие-в-мире уже отпало от себя в качестве падающего, и падает оно не к чему-то сущему, а к миру, который сам принадлежит к его бытию; падение — экзистенциальная характеристика самого Dasein и ничего не говорит о нём как о наличном сущем, о его «происхождении» или «общении» (commercium) с другим сущим; неверно понимать его и как «плохое» онтическое свойство, устранимое на более высоких ступенях культуры. Феноменологически: при первом указании на бытие-в-мире способ бытия этого феномена оставался вне анализа; хотя основные модусы бытия-в (забота и попечение) описаны, вопрос о повседневном способе их бытия остался нераскрытым; бытие-в — не «противостояние» (Gegenüberstehen) в смысле созерцания или действия, не совместная наличность субъекта и объекта; могло сложиться впечатление, что бытие-в-мире — жёсткий «каркас», внутри которого происходят отношения Dasein к миру, не затрагивая сам каркас, но этот предполагаемый каркас сам составляет способ бытия Dasein, и экзистенциальный модус бытия-в-мире проявляется в падении: толки раскрывают понимающее бытие мира, других и себя, но так, что это бытие приобретает характер беспочвенного парения; любопытство раскрывает всё и вся, но так, что бытие оказывается везде и нигде; двусмысленность ничего не скрывает от понимания, но лишь чтобы

удержать бытие-в-мире в этом оторванном «везде-и-нигде». Механизмы падения: толки и публичная истолкованность (öffentliche Ausgelegtheit) конституируются в бытии-друг-с-другом, это не отдельный продукт «в мире» и не сводимо к «всеобщему», которое «на самом деле» есть ничто; толки — способ бытия самого бытия-друг-с-другом, возникающий не из внешних обстоятельств; поскольку Dasein само в толках и публичной истолкованности предоставляет себе возможность потеряться в Man и впасть в беспочвенность, оно само готовит себе постоянное искушение падением — бытие-в-мире по сути искушает. Успокоение: став для себя искушением, публичная истолкованность удерживает Dasein в падении; толки и двусмысленность, «всё-уже-виденное» и «всё-понятое» создают видимость (Vermeintlichkeit), будто господствующая раскрытость может гарантировать уверенность, подлинность и полноту всех возможностей бытия; мнимая уверенность и «решительность» Man порождают всё большую ненужность подлинного понимания расположенности (Befindlichkeit); убеждение Man, что оно «питает» и ведёт «полную и подлинную жизнь», приносит успокоение, для которого «всё в полном порядке» и «все двери открыты»; падающее бытие-в-мире одновременно искушает и успокаивает. Успокоение в неподлинном бытии не ведёт к бездействию, а подталкивает к неудержимой «деятельности» (Betrieb): падение в «мир» не означает покоя, искусительное успокоение усиливает падение; в частности,

может сложиться мнение, что понимание «чужих культур» и их «синтез» с собственной ведут к полному просвещению Dasein о самом себе; многоликое любопытство и беспокойное «всё-знание» создают видимость универсального понимания бытия, но остаётся неопределённым и неспрошенным, что собственно нужно понимать, и непонятым, что понимание само есть способность-быть, которая должна освободиться лишь в собственнейшем присутствии. Отчуждение (Entfremdung): в успокоенном, «всё понимающем» сравнении себя со всем Dasein движется к отчуждению, в котором его собственнейшая способность-быть скрывается; падающее бытие-в-мире как искушающе-успокаивающее одновременно отчуждает; это отчуждение не означает фактического отрыва от себя — напротив, оно ввергает Dasein в способ бытия, занятый гипертрофированным «самоанализом», испытывающим себя во всех возможных интерпретациях, так что создаваемые им «характерологии» и «типологии» становятся необозримыми; отчуждение, закрывающее подлинность и возможность (хотя бы как возможность подлинного крушения), не отдаёт Dasein во власть чего-то чуждого, а втягивает в его неподлинность, в один из возможных модусов его собственного бытия; искушающе-успокаивающее отчуждение в своей динамике приводит к тому, что Dasein запутывается в себе самом. Динамика падения: искушение, успокоение, отчуждение и запутанность (Verfängnis) характеризуют специфический способ бытия падения; эту «дина-

мику» (Bewegtheit) Dasein в его собственном бытии мы называем обрывом (Absturz): Dasein срывается из себя самого в себя самого, в беспочвенность и ничтожность неподлинной повседневности, но этот обрыв скрыт публичной истолкованностью, которая представляет его как «восхождение» и «конкретную жизнь»; динамика обрыва постоянно отрывает понимание от проектирования подлинных возможностей и втягивает в успокоенную видимость обладания или достижения всего; это постоянное отрывание от подлинности при одновременном притворстве подлинности, вместе с втягиванием в Man, характеризует динамику падения как водоворот (Wirbel). Падение и заброшенность: падение не только экзистенциально определяет бытие-в-мире; водоворот одновременно раскрывает брошенный и динамический характер заброшенности (Geworfenheit), которая может навязать себя Dasein через расположенность; заброшенность — не «завершённый факт» и не законченное событие; к её фактичности (Faktizität) принадлежит то, что Dasein, пока оно есть, остаётся в броске и втягивается в водоворот неподлинности Man; заброшенность, в которой феноменально проявляется фактичность, принадлежит Dasein, для которого в его бытии идёт речь о нём самом; Dasein существует фактически. Падение и экзистенциальность: падение не противоречит формальному определению экзистенции; оно становится «доказательством» против экзистенциальности, только если последнюю понимать как изолированный субъ-

ект, «точку самости», а мир — как объект, и падение переинтерпретировать как наличность внутримирного сущего; если удерживать бытие Dasein в раскрытой структуре бытия-в-мире, падение как способ бытия представляет наиболее элементарное подтверждение экзистенциальности: в падении идёт речь ни о чём ином, как о способности-быть-в-мире, пусть в модусе неподлинности; Dasein может падать только потому, что для него важно понимающе-расположенное бытие-в-мире; подлинная экзистенция — не нечто «парящее» над падающей повседневностью, а экзистенциально лишь модифицированное схватывание её. Онтологический, а не моральный смысл: падение не даёт «ночной стороны» Dasein, онтической черты, дополняющей «безобидный» аспект; оно раскрывает сущностную онтологическую структуру самого Dasein, которая определяет не его «тёмную сторону», а конституирует все его дни в их повседневности; поэтому интерпретация не делает онтических утверждений о «порочности человеческой природы» — не из-за недостатка доказательств, а потому, что её проблематика предшествует любым суждениям о порочности или непорочности; падение — онтологическое понятие динамики; онтически не решается, погряз ли человек «в грехе» (in der Sünde ersoffen), пребывает ли в status corruptionis, шествует в status integritatis или находится в status gratiae; вера и «мировоззрение», высказываясь о Dasein как бытии-в-мире, должны опираться на выявленные экзистенциальные структуры, если претен-

дуют на понятийное понимание. Падение как модус заботы: ведущий вопрос главы касался бытия «здесь» (Da); темой стала онтологическая конституция раскрытости, принадлежащей Dasein; его бытие конституируется расположенностью, пониманием и речью; повседневный способ бытия раскрытости характеризуется толками, любопытством и двусмысленностью, которые показывают динамику падения с её чертами: искушением, успокоением, отчуждением и запутанностью. Граница §38: он очерчивает структуру падения, но не объясняет, почему падение становится структурой, — это задача §§39–44; «динамичность» означает не «процесс», а функцию, функционирующую в каждом модусе, но не данную как «состояние». Ключевые термины: Verfallen — функция, а не данность (моральное падение); неподлинность (Uneigentlichkeit) — функция, а не данность (недостаток); искушение (Versuchung) — функция (пассивный синтез), а не данность (соблазн); успокоение (Beruhigung) — функция, а не данность (покой); отчуждение (Entfremdung) — функция, а не данность (состояние); водоворот (Wirbel) — функция (пассивный синтез), а не данность (круговорот).

Глава 6. Забота как бытие присутствия (§§ 39–44).

§ 39. Вопрос об исходной целости структурного целого присутствия. Вопрос ставится об онтологическом единстве экзистенциальности и фактичности, или о сущностной принадлежности последней к первой. Ответ — забота (Sorge): не «сумма структур», а функция (способ, каким Dasein функционирует как целостность), функционирующая в каждом структурном моменте, но не данная как «сумма»; это не «собирание результатов», а поиск единого феномена, из которого понятны все ранее выявленные структуры, — основа для анализа временности и историчности. Бытие-в-мире изначально и постоянно целостно; феноменальное многообразие устроения и повседневного способа бытия может затемнить взгляд на целое, но этот взгляд должен оставаться свободным и надёжно подготовленным. Вопрос — об онтологическом единстве экзистенциальности и фактичности: Dasein в силу расположенности приводится перед собой и раскрывается в заброшенности; заброшенность — способ бытия сущего, которое само является своими возможностями, понимает себя в них и проектирует себя на них. Бытие-в-мире, к которому равноизначально принадлежат бытие при подручном и со-бытие с други-

ми, всегда ради него самого; но самость сначала и большей частью неподлинна — Man-самость; бытие-в-мире всегда уже впало. Средняя повседневность определяется как впадающе-раскрытое, заброшенно-проектирующее бытие-в-мире, для которого в его бытии при «мире» и в со-бытии с другими дело идёт о самом собственном бытии-возможности. Целостность феноменально недостижима путём собирания элементов: для этого потребовался бы план построения; бытие Dasein, онтологически несущее структурное целое, становится доступным в полном просмотре целого, направленном на изначально единый феномен, уже лежащий в целом и онтологически обосновывающий каждый структурный момент в его возможности; «обобщающая» интерпретация не может быть простым собиранием ранее полученного. Вопрос об экзистенциальном основном характере Dasein сущностно отличается от вопроса о бытии наличного: повседневное восприятие окружающего мира, направленное на внутримирное сущее, не способно онтически изначально представить Dasein для онтологического анализа; имманентному восприятию переживаний недостаёт онтологически достаточного руководства; бытие Dasein не должно выводиться из идеи человека. К онтологической структуре Dasein принадлежит понимание бытия: оно раскрыто самому себе в своём бытии, а расположенность и понимание конституируют способ бытия этой раскрытости. Методологическое требование: аналитика должна искать одну из наиболее широ-

ких и изначальных возможностей раскрытия, лежащих в самом Dasein, — способ раскрытия, в котором Dasein приводится перед самим собой и в определённом смысле упрощённо становится доступным, а в раскрытом элементарно выявляется структурная целостность искомого бытия. В качестве такой расположенности в основу кладётся тревога (Angst): её выявление и онтологическая характеристика раскрытого в ней исходят из феномена впадения и отграничивают тревогу от страха (Furcht); тревога — не боязнь конкретной вещи (страх разобран в §30), а расположенность, в которой Dasein раскрывается само себе в своей целостности, потому что мир теряет значение и Dasein остаётся наедине с собой; тревога как возможность бытия вместе с раскрытым в ней самим Dasein даёт феноменальную основу для эксплицитного ухватывания изначальной бытийной целостности, и его бытие раскрывается как забота. Онтологическая разработка этого феномена требует отграничения от воли, желания, склонности и порыва: забота не выводится из них, поскольку они сами основаны в ней; нельзя сказать, что «сначала» есть воля, желание или склонность, а «потом» из них складывается забота, — наоборот, забота есть фундаментальная структура, делающая их возможными; они — модификации заботы, а не её составные части. Требуется доонтологическое подтверждение интерпретации Dasein как заботы: онтологически познанное кажется обыденному рассудку странным, а онтическая основа интерпретации — надуманной;

но Dasein уже издавна, высказываясь о себе, толковало себя как заботу (cura), хотя и только доонтологически; §42 приведёт древнюю басню о Cura, показывающую, что это понимание старше любой философии. Аналитика, продвигающаяся к заботе, должна подготовить фундаментально-онтологическую проблематику — вопрос о смысле бытия вообще: обсудить онтологическую связь заботы, мирности, подручности и наличности (реальности), что ведёт к более точному определению понятия реальности в связи с гносеологическими вопросами реализма и идеализма. Сущее независимо от опыта, познания и постижения, но бытие «есть» только в понимании сущего, к бытию которого принадлежит понимание бытия; поэтому бытие может быть непонятым, но никогда не бывает совершенно непонятым; онтологическая проблематика издавна связывала, если не отождествляла, бытие и истину, в чём проявляется необходимая связь бытия и понимания; для подготовки вопроса о бытии требуется онтологическое прояснение феномена истины на основе раскрытости, обнаруженности, истолкования и высказывания. Структура главы 6: основная расположенность тревоги как выдающаяся раскрытость Dasein (§40); бытие Dasein как забота (§41); подтверждение интерпретации как заботы из доонтологического самоистолкования (§42); Dasein, мирность и реальность (§43); Dasein, раскрытость и истина (§44). Граница §39: он очерчивает структуру заботы, но не объясняет, почему забота становится структурой, — это задача §§40–44;

«доонтологичность» подтверждения означает не «меньшую истинность», а функцию, функционирующую до всякой рефлексии, но не данную как «схема».

§ 40. Основорасположение страха как отличительная раскрытость присутствия. Страх (Angst) — не «боязнь» конкретной вещи. тревога (Angst) — не «психология тревоги» и не эмоция, а основополагающая настроенность, отличительная раскрытость Dasein, дающая целостность; она — функция (способ, каким Dasein функционирует в раскрытии целостности), а не данность («эмоция», «психологическое состояние»), функционирующая в каждом модусе раскрытия. Исходный вопрос: как одна из возможностей бытия Dasein может дать «онтическое» прояснение его самого? Раскрытие возможно благодаря присущей Dasein раскрытости, коренящейся в настроенности (Befindlichkeit) и понимании (Verstehen). Страх (Angst) — особая настроенность, потому что выводит Dasein перед ним самим через его собственное бытие, позволяя феноменологически определить раскрытое в страхе сущее в его бытии: Dasein не просто «боится», а видит себя как целое без привычных масок и отвлечений. Анализ бегства и падения (Verfallen): чтобы понять целостность бытия Dasein, исходим из падения — погружённости в Man и заботящийся мир; в падении Dasein убегает от самого себя как от возможности подлинного бытия-собой (eigentliches Selbst-sein-können); кажется, это не подходит для анализа, ведь в бегстве Dasein как раз не сталкива-

ется с собой, но даже в этом бегстве раскрывается его бытие: само бегство есть бегство от себя. Онтически в падении подлинность закрыта, онтологически это закрытие — лишь лишение (Privation) раскрытости, которая проявляется в том, что бегство направлено именно от себя; вывод: бегство возможно только потому, что Dasein уже раскрыто перед собой, — даже убегая в повседневность, оно уже знает, от чего убегает. Феномен страха vs. боязни (Furcht): боязнь имеет предмет — внутримирное сущее, определённое и локализованное в мире; страх не имеет предмета — его «перед-чем» (Wovor) неопределённо, это не конкретная угроза, а мир как таковой; в страхе мир становится совершенно незначимым (Unbedeutsamkeit): вещи теряют смысл, «рассыпаются»; «ничто и нигде» — не отсутствие мира, а его чистая мировость (Weltlichkeit), лишённая привычных значений; в боязни мы боимся чего-то (собаки, болезни, экзамена), в тревоге не можем сказать, чего боимся; мир теряет значение, вещи перестают быть подручными, и Dasein остаётся наедине с собой; это не «пустота» в смысле «ничего нет», а чистая возможность, открывающаяся, когда привычный мир рассыпается. О чём тревожится страх (Worum): не только страх перед чем-то, но и страх за что-то — за само бытие-в-мире (In-der-Welt-sein); в страхе Dasein вырывается из привычного погружения в мир и Man и оказывается перед голой возможностью быть собой — подлинным бытием (Eigentlichkeit); страх индивидуализирует (vereinzelt) Dasein, возвращая его

к самому себе: Dasein не может спрятаться за «как все делают», остаётся одно со своей возможностью быть; это не «изоляция» в смысле отрезанности от других, а возвращение к себе как к бытию-в-мире, которое уже включает других, но не растворяется в них. Не-домашность (Unheimlichkeit): в обыденности Dasein чувствует себя «дома» (zuhause) в мире, страх делает мир «не-домашним» (unheimlich); это не психологический дискомфорт, а онтологическая характеристика: Dasein осознаёт свою заброшенность (Geworfenheit) и отсутствие опоры в мире; бегство в повседневность — попытка избежать этой не-домашности; Unheimlichkeit — не просто «жуткость», а экзистенциальное состояние потери опоры в мире; Dasein всегда уже «не дома» в мире, но в повседневности закрывает это от себя, убеждая себя, что «всё в порядке», а тревога срывает эту маску. Методологическое значение: редкость подлинного страха не уменьшает его важности; в страхе Dasein раскрывается в своей изначальной возможности быть собой; это ключ к пониманию целостности Dasein; тревога редка, потому что Dasein обычно убегает от неё в повседневность, но именно поэтому она важна: показывает, что Dasein может быть целым, может видеть себя без масок; это не «теория», а феномен, который уже происходит в Dasein. Страх как основополагающая настроенность: раскрывает мир как мир (не через предметы, а через его мировость); индивидуализирует Dasein, показывая ему подлинное и неподлинное бытие; обнажает бытие-в-мире как исход-

ную структуру Dasein; таким образом, страх даёт феноменальную основу для ответа на вопрос о бытии целостности Dasein. Граница §40: он очерчивает структуру тревоги, но не объясняет, почему тревога становится настроенностью, — это задача §41 (забота) и §§42–44; «редкость» означает не «исключение», а то, что данность (повседневность) скрывает функцию (тревогу). Комментарии: Man — функция, а не данность (группа); Unheimlichkeit — функция (пассивный синтез), а не данность (жуткость); «ничто и нигде» — функция, а не данность (отсутствие); индивидуализация — функция (пассивный синтез), а не данность (изоляция).

§ 41. Бытие присутствия как забота (Sorge). §41 — ключевой параграф: здесь впервые явно формулируется забота (Sorge) как фундаментальная структура Dasein, в единую структуру собираются мир, кто, бытие-в, падение и тревога; это не «определение заботы» и не «сумма структур», а функция (способ, каким Dasein функционирует как целостность), функционирующая в каждом структурном моменте. Стремясь онтологически схватить целостность структурного целого, надо спросить, дают ли феномен тревоги и раскрытое в ней феноменально изначально целостное Dasein так, чтобы ищущий взгляд мог удовлетвориться. Формально в тревоге: беспокойство (Sich-ängsten) как настроенность (Befindlichkeit) — модус бытия-в-мире; то, перед чем тревога (Wovor der Angst), — заброшенное бытие-в-мире; то, ради чего (Worum der Angst), — возмож-

ность бытия-в-мире; полный феномен тревоги показывает Dasein как фактически существующее бытие-в-мире. Фундаментальные онтологические характеристики Dasein: экзистенциальность (Existenzialität) — бытие как проект, устремлённость к возможностям, Dasein всегда уже «впереди себя»; фактичность (Faktizität) — заброшенность в уже данное, Dasein не выбрало себя, оно вверено своему бытию, миру, обстоятельствам; падение (Verfallensein) — поглощённость повседневностью (Man), растворение в «как все делают»; эти определения не отдельные «куски», которые можно убрать, а изначальная связь, составляющая искомую целостность. В единстве этих определений бытие Dasein становится онтологически постижимым. Забота как фундаментальная структура: Dasein — сущее, для которого в его бытии важно само это бытие; эта «важность» раскрывается через понимание (Verstehen) как проектирование себя на собственную возможность бытия. Структура «забегания вперёд» (Sich-vorweg-sein): Dasein всегда уже «за пределами себя» — не как отношение к другому сущему, а как бытие к своей собственной возможности; это фундаментальная структура заботы: Dasein не просто есть — оно всегда уже «впереди себя», в своих возможностях. Целостность заботы охватывает всё устройство Dasein: забегание вперёд (Sich-vorweg-sein) — проекция на возможности (будущее); уже-бытие-в-мире (Schon-sein-in-einer-Welt) — заброшенность (прошлое, фактичность); бытие-при (Sein-bei)

— погружённость в мир подручного (настоящее, падение). Полная структура: Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden) — «забегание вперёд — уже-бытие-в-(мире) как бытие-при (внутримирно встречающемся сущем)». Забота — не «беспокойство» в обыденном смысле, а структура, всегда уже есть у Dasein: оно всегда уже «впереди себя» (проект), «в мире» (фактичность) и «при вещах» (падение); три момента неразделимы — одно целое, различимое только в анализе. Термин «забота» используется чисто онтологически, без отсылки к обыденным значениям (беспокойство, хлопоты): это не «я забочусь о семье», а структура бытия, делающая возможным любое поведение Dasein. Забота как основа всех модусов бытия: бытие при вещах — озабоченность (Besorgen), бытие с другими — попечение (Fürsorge); забота не сводится только к экзистенциальности (проекту), но охватывает единство трёх моментов: забегание вперёд (будущее), уже-бытие-в-мире (прошлое, фактичность), бытие-при (настоящее, падение). Невозможность редукции: заботу нельзя свести к воле (Wollen) или желанию (Wünschen) — они уже укоренены в заботе; к влечению (Drang) или склонности (Hang) — они также возможны только на основе заботы; забота первичнее всех этих феноменов и лежит в основе любого поведения Dasein, теоретического или практического. В неподлинности (под властью Man) Dasein остаётся забегающим вперёд, но его «ради-чего» (Worumwillen) остаётся нераскры-

тым, а проекты определяются публичностью, а не собственной экзистенцией; желание (Wünschen) — модификация заботы, где Dasein теряется в несбыточных возможностях и мир становится «миром желаний», а не подлинного действия; склонность (Hang) — зависимость от мира («бытие ведомым»), влечение (Drang) — слепое стремление, подавляющее другие возможности; но даже в них Dasein остаётся заботой, просто в искажённой форме. Забота — изначальное единство бытия Dasein, которое не сводится к простым элементам, лежит в основе всех модусов существования и обнаруживается в тревоге как подлинное бытие-к-смерти; но сама забота структурно сложна, что наводит на мысль, что онтологический вопрос должен быть углублён дальше — к временности как основе заботы (в следующих параграфах). Граница §41: он очерчивает структуру заботы, но не объясняет, почему забота становится структурой, — это задача §§42–44 и второго раздела (временность); три момента — не три данности, а три аспекта одной функции. Комментарии: Sichvorweg-sein — функция (пассивный синтез), а не данность (планирование); Verfallensein — функция, а не данность (падение); Man — функция, а не данность (группа); тревога — функция, а не данность (эмоция).

§ 42. Подтверждение экзистенциального истолкования присутствия как заботы. В §42 Хайдеггер отвечает на возражение, что забота — искусственная конструкция: §41 показал заботу (Sorge) как фундаментальную структуру

Dasein, объединяющую заброшенность (фактичность), проект (экзистенциальность) и бытие-при (падение); §42 — не «поиск исторических параллелей», а доонтологическое подтверждение: Dasein уже толковало себя как заботу задолго до философского анализа, и басня о Cura служит свидетельством, что это не выдумка. Подтверждение — функция (способ, каким Dasein функционирует в самоистолковании), а не данность («исторический факт»). Проблема: анализ с самого начала должен был отклониться от традиционного, онтологически не прояснённого и принципиально проблематичного подхода, заданного классическим определением человека (animal rationale); в сравнении с ним экзистенциально-онтологическая интерпретация может показаться странной, особенно если понимать «заботу» лишь онтически как «беспокойство» (Besorgnis) или «озабоченность» (Bekümmernis); поэтому приводится доонтологическое свидетельство, чья доказательная сила «лишь историческая». Возражение «ваша забота — философская выдумка» отводится: традиционное определение человека онтологически не прояснено; «забота» в обыденном смысле — не то, что имеется в виду; есть доонтологическое свидетельство — древняя басня, показывающая, что Dasein уже понимало себя как заботу. Свидетельство важно потому, что в нём Dasein высказывается о себе «изначально», не будучи определено теоретическими интерпретациями; бытие Dasein характеризуется историчностью (Geschichtlichkeit), которая ещё должна быть онтологи-

чески доказана; если Dasein в основе своего бытия «исторично», то высказывание, исходящее из его истории и возвращающееся в неё, предшествующее всякой науке, приобретает особый, хотя и не чисто онтологический, вес; понимание бытия, заложенное в самом Dasein, выражается доонтологически; свидетельство должно показать, что экзистенциальная интерпретация — не выдумка, а как онтологическая «конструкция» имеет свою почву и элементарные предуказания. Басня о Cura: Забота, переходя через реку, увидела глинистую землю, задумавшись взяла кусок и начала лепить; пока размышляла о созданном, появился Юпитер; Забота попросила вдохнуть в творение дух, и он согласился; когда она захотела дать ему своё имя, Юпитер воспротивился, требуя своего имени; поднялась Земля (Tellus) и потребовала, чтобы создание получило её имя, ведь она предоставила ему часть своего тела; судьёй избрали Сатурна, и он решил: ты, Юпитер, раз дал дух, после смерти получишь дух обратно; ты, Земля, раз дала тело, получишь тело; но поскольку «Забота» первой создала это существо, пусть владеет им, пока оно живёт; а раз спор идёт о его имени, пусть зовётся homo (человек), ибо сделан из humus (земли). Значение басни: она не просто указывает на «заботу» как на то, чему Dasein принадлежит «всю жизнь», но подчёркивает приоритет «заботы» в связи с традиционным пониманием человека как соединения тела (земли) и духа (Юпитера): Cura prima finxit — сущее имеет источник своего бытия в

заботе; Cura teneat, quamdiu vixerit — это сущее не освобождается от своего источника, а удерживается им, им управляется, пока существует «в мире»; бытие-в-мире онтологически определяется как «забота»; имя (homo) даётся не по сущности бытия, а по материалу (humus — земля); Сатурн (олицетворение времени) решает, в чём заключается «изначальное» бытие этого существа, — доонтологическое определение сущности человека заранее схватывает способ бытия, определяющий его временное пребывание в мире; забота — не «одна из черт» человека, а то, что делает его человеком; Dasein принадлежит заботе, пока живёт; бытие человека определяется заботой, а не «духом» или «телом». Двойной смысл cura (Бурдах): не только «тревожное усилие», но и «усердие», «преданность»; Сенека (Ep. 124): из четырёх природ (дерево, животное, человек, бог) последние две, наделённые разумом, различаются тем, что бог бессмертен, а человек смертен; у бога природу завершает его собственное благо, у человека — забота (unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis); perfectio человека (становление тем, чем он может быть в своей свободе для собственных возможностей) — «достижение» заботы; одновременно забота определяет базовый способ бытия этого сущего, в котором оно «заброшено» (Geworfenheit) в озабоченный мир; двойной смысл cura отражает основополагающую структуру «заброшенного проекта» (geworfener Entwurf) — единство заброшенности и проекта, различимое только в анализе.

Экзистенциально-онтологическая интерпретация — не простое теоретическое обобщение онтического понимания (что все человеческие действия «озабочены»), а априорно-онтологическое обобщение, указывающее не на часто встречающиеся свойства, а на изначальную структуру бытия, которая делает возможным онтическое понимание человека как cura; условие возможности «жизненной заботы» и «преданности» должно быть понято в изначальном смысле как забота; нельзя сказать, что «сначала есть отдельные озабоченные действия, а потом мы их обобщаем», — забота первичнее и делает их возможными. Трансцендентальная универсальность: забота задаёт основу любого онтически-мировоззренческого истолкования Dasein — будь то «жизненная забота» и нужда или противоположное; это не «одна из интерпретаций», а структура, лежащая в основе любой интерпретации, даже отрицающей заботу: тот, кто говорит «я не забочусь ни о чём», уже есть забота в модифицированной форме. Кажущаяся «пустота» экзистенциальных структур: на первый взгляд «забота» кажется пустой («все люди о чём-то заботятся»), но забота имеет сложное членение — забегание вперёд (проект), уже-бытие-в-мире (фактичность), бытие-при (падение); структура конкретна и определённа. Цель аналитики Dasein — не онтологическое обоснование антропологии, а фундаментально-онтологическая направленность: подготовить вопрос о смысле бытия вообще; забота — последний шаг перед переходом к временности (Zeitlichkeit) как смыс-

лу бытия заботы. Граница §42: он очерчивает доонтологическое подтверждение, но не объясняет, почему забота становится структурой, — это задача §§43–44 и второго раздела; «двойственность» cura означает не «два состояния», а функцию, функционирующую в двух аспектах (заброшенность и проект), но не данную как «сумма». Ключевые термины: Cura — функция, а не данность (аллегория); доонтологическое подтверждение — функция (пассивный синтез), а не данность (факт); двойной смысл cura — функция, а не данность (сумма); трансцендентальная универсальность — функция (пассивный синтез), а не данность (всеобщность); смысл бытия — функция, а не данность (понятие).

§ 43. Присутствие, мирность и реальность. §43 показывает: вопрос о реальности — не «теория реальности», а прояснение связи заботы с реальностью; традиционная философия понимала бытие как наличность (Vorhandenheit), отсюда проблема «внешнего мира» и его доказательства, но сама постановка коренится в непонимании бытия Dasein; реальность — функция (способ, каким Dasein функционирует в понимании бытия), а не данность («вещь в себе», «объективный мир»). Исходный пункт — понимание бытия: вопрос о смысле бытия возможен лишь при условии, что существует понимание бытия, а к способу бытия Dasein оно относится; чем адекватнее экспликация этого сущего, тем увереннее путь фундаментально-онтологической проблемы. В ходе предварительного анализа возникла интерпретация пони-

мания, смысла и истолкования; анализ раскрытости показал, что Dasein в соответствии с бытием-в-мире изначально раскрыто в равной мере в отношении мира, бытия-в и самости; в фактической раскрытости мира обнаруживается внутримирное сущее: бытие этого сущего всегда уже так или иначе понято, хотя и не схвачено адекватно онтологически; доонтологическое понимание бытия охватывает всё раскрытое в Dasein сущее, но само понимание бытия ещё не артикулировано по способам бытия. Понимание изначально и большей частью сместилось к пониманию «мира» в соответствии с падением (Verfallen): даже в онтологическом понимании истолкование бытия ориентируется на внутримирное сущее, бытие подручного (Zuhandenen) пропускается, и сущее понимается как наличная вещь (Vorhandenes), предметная связь (res); бытие получает смысл реальности (Realität), основной характеристикой становится субстанциальность; в этот горизонт втягивается и онтологическое понимание Dasein — оно считается реально наличным, и бытие вообще получает смысл реальности. Отсюда приоритет реальности в онтологической проблематике, смещающий путь к подлинной аналитике Dasein и даже взгляд на бытие подручного, что толкает проблему бытия в ложном направлении; остальные способы бытия определяются негативно и лишительно по отношению к реальности. Поэтому необходимо вывести аналитику Dasein и разработку вопроса о смысле бытия из односторонней ориентации на реальность и доказать, что реаль-

ность — не просто один из способов бытия, но онтологически находится в основополагающей связи с Dasein, миром и подручностью; это требует принципиального обсуждения проблемы реальности, её условий и границ. Под названием «проблема реальности» смешиваются вопросы: существует ли вообще «трансцендентное сознанию» сущее; можно ли доказать реальность «внешнего мира»; в какой мере это сущее познаваемо в бытии-в-себе; что означает смысл этого сущего — реальность. Обсуждение затрагивает три аспекта: a) реальность как проблема бытия и доказательства «внешнего мира»; b) реальность как онтологическая проблема; c) реальность и забота. (a) Порядок вопросов: первым является онтологический вопрос о том, что вообще означает реальность, но пока отсутствовала чистая онтологическая проблематика, он переплетался с «проблемой внешнего мира»; анализ реальности возможен только на основе адекватного доступа к реальному, а традиционно способом постижения считалось интуитивное познание как отношение души, сознания; поскольку к реальности принадлежит характер «самого-по-себе» и независимости, вопрос о смысле реальности связывается с вопросом о независимости реального «от сознания» (трансценденции сознания); возможность онтологического анализа зависит от прояснения того, от чего должна существовать независимость, и от решения вопроса, может ли познание выполнять эту функцию. Предшествующая аналитика уже показала: познание есть обоснованный модус

доступа к реальному; реальное по сути доступно только как сущее внутри мира; всякий доступ онтологически обоснован в бытии-в-мире, имеющем более изначальную структуру заботы (упреждения себя — уже-бытия-в-мире — как бытия при внутримирном сущем). Вопрос о том, существует ли вообще мир и может ли быть доказано его бытие, как вопрос, который ставит Dasein как бытие-в-мире, лишён смысла и двусмыслен: смешиваются мир как «в-чем» бытия-в и «мир» как внутримирное сущее, «при-чем» озабоченного поглощения; мир изначально раскрыт вместе с бытием Dasein, «мир» вместе с раскрытостью мира всегда уже открыт, хотя внутримирное сущее в смысле реального, лишь наличного, может оставаться скрытым; реальное может быть открыто только на основе уже раскрытого мира и только на этом основании может оставаться скрытым; вопрос о «реальности» «внешнего мира» ставится без предварительного прояснения феномена мира и ориентируется на внутримирное сущее (вещи и объекты), погружаясь в онтологически почти неразрешимую проблематику. Критика Канта: «скандал философии» — не отсутствие принудительного доказательства «существования вещей вне нас», а то, что такие доказательства постоянно ожидаются и предпринимаются; Кант использует «Dasein» для обозначения наличности; его доказательство основывается на том, что к сущности времени одинаково изначально принадлежат изменение и постоянство: моё наличное бытие как наличность множества представлений во

внутреннем чувстве есть наличное изменение, но определённость времени предполагает нечто постоянно наличное, которое не может быть «во мне», поэтому с эмпирически положенным изменением «во мне» необходимо сополагается эмпирически наличное постоянное «вне меня»; доказательство не каузальный вывод, а «онтологическое доказательство» из идеи временного сущего; но уже требование доказательства показывает, что Кант исходит из субъекта, из «во мне», и доказательство отправляется от эмпирически данного изменения «во мне»; Кант подчёркивает разумность «проблематического идеализма», пока не найден достаточный довод; но даже при отказе от онтического приоритета изолированного субъекта онтологически сохраняется позиция Декарта; доказывается необходимое соприсутствие изменяющегося и постоянного сущего, но равноправность двух наличных ещё не означает соприсутствия субъекта и объекта, а онтологически решающее — основная структура Dasein как бытия-в-мире — остаётся скрытым; соприсутствие физического и психического онтически и онтологически иное, чем феномен бытия-в-мире; различие и связь «во мне» и «вне меня» предполагаются, но не доказано, что устанавливаемое о соприсутствии изменяющегося и постоянного применимо к связи «во мне» и «вне меня»; если бы было увидено предполагаемое целое различия и связи «внутреннего» и «внешнего», возможность считать доказательство отсутствующим рассыпалась бы. Правильно понятое Dasein сопротивляется таким

доказательствам, потому что в своём бытии всегда уже есть то, что доказательства считают нужным ему продемонстрировать. Вера vs. доказательство: вывод «должно быть принято лишь на веру» не преодолевает переворачивание проблемы — предвзятое мнение, что в основе идеально должно быть возможно доказательство, остаётся; ссылка на то, что субъект всегда уже бессознательно предполагает «внешний мир», оставляет конструктивную установку изолированного субъекта; Dasein всегда уже «опаздывает» с такими предположениями, потому что как сущее всегда уже находится в мире; «раньше» всякой экзистенциальной предпосылки есть «априори» структуры бытия в способе бытия заботы. Проблема реальности «невозможна» не из-за апорий, а потому, что само сущее отвергает такую постановку: доказывать нужно не то, что и как наличен «внешний мир», а показывать, почему Dasein как бытие-в-мире имеет тенденцию сначала «гносеологически» хоронить «внешний мир» в ничтожности, чтобы затем его доказать; основание — в падении и мотивированной этим переориентации первичного понимания бытия на наличность; после разрушения изначального феномена бытия-в-мире на основе остатка — изолированного субъекта — осуществляется соединение с «миром». Реализм и идеализм: многообразие попыток решения не может быть подробно обсуждено; различные гносеологические направления не столько ошибаются как гносеологические, сколько из-за упущения экзистенциальной аналитики не достигают

почвы для феноменально обоснованной проблематики; эту почву нельзя получить и путём феноменологических улучшений понятий субъекта и сознания. Экзистенциально-онтологическое утверждение, что с Dasein как бытием-в-мире внутримирное сущее всегда уже раскрыто, кажется совпадающим с тезисом реализма, но принципиально отличается: реализм считает реальность «мира» нуждающейся в доказательстве и доказуемой, а экзистенциальное утверждение отрицает и то и другое; реализм онтологически не понимает, пытаясь объяснить реальность онтически через причинные связи между реальным. Идеализм, каким бы противоположным и несостоятельным он ни был, имеет принципиальный приоритет, если не понимает себя как «психологический» идеализм: подчёркивая, что бытие и реальность существуют только «в сознании», он выражает понимание того, что бытие не может быть объяснено через сущее; но поскольку невыяснено, что это понимание означает онтологически, как оно возможно и что принадлежит к структуре бытия Dasein, интерпретация реальности строится впустую; то, что бытие не может быть объяснено через сущее и что реальность возможна только в понимании бытия, не освобождает от вопроса о бытии сознания, res cogitans; в последовательности идеалистического тезиса предзадана онтологическая аналитика сознания; только потому, что бытие «в сознании», то есть понято в Dasein, последнее может понимать и выражать такие характеристики бытия, как незави-

симость, «само-по-себе», реальность; только поэтому «независимое» сущее доступно в обход. Если «идеализм» означает понимание того, что бытие никогда не может быть объяснено через сущее, но для всякого сущего всегда уже есть «трансцендентальное», то в нём лежит единственная правильная возможность философской проблематики — тогда Аристотель не меньший идеалист, чем Кант; если же идеализм означает сведение всего сущего к субъекту или сознанию, неопределённым в своём бытии и характеризуемым негативно как «не-вещные», то он методологически не менее наивен, чем самый грубый реализм. Остаётся возможность ставить проблему реальности с тезисом: каждый субъект есть то, что он есть, только для объекта и наоборот; но в этом формальном подходе члены корреляции и она сама остаются онтологически неопределёнными, а целое корреляции мыслится как «как-то» сущее, то есть в отношении к определённой идее бытия; если заранее обеспечена экзистенциально-онтологическая почва с показом бытия-в-мире, корреляция может быть распознана как формализованное, онтологически безразличное отношение. Обсуждение невысказанных предпосылок «гносеологических» попыток показывает, что проблема реальности должна быть возвращена в экзистенциальную аналитику Dasein как онтологическая проблема. (b) Реальность как онтологическая проблема: если «реальность» означает бытие внутримирно наличного сущего (res) и ничего более, то для анализа этого мо-

дуса бытия нужно прояснить феномен внутримирности, который основывается на феномене мира, а мир как структурный момент бытия-в-мире принадлежит к фундаментальной конституции Dasein; бытие-в-мире онтологически связано со структурной целостностью бытия Dasein — заботой; тем самым обозначены основания и горизонты, прояснение которых делает возможным анализ реальности, и становится онтологически понятным характер «самого-по-себе» (An-sich); в ориентации на эту проблемную взаимосвязь и было интерпретировано бытие внутримирного сущего. Дильтей и Шелер: в определённых пределах можно дать феноменологическую характеристику реальности без явной экзистенциально-онтологической основы; Дильтей: реальное переживается в импульсе и воле, реальность есть сопротивление, точнее сопротивляемость (Widerständigkeit); аналитическая проработка феномена сопротивления — позитивный момент и лучшее конкретное подтверждение идеи «описывающей и расчленяющей психологии»; но правильное развитие анализа тормозится гносеологической проблематикой реальности, «тезис о феноменальности» не позволяет Дильтею прийти к онтологической интерпретации бытия сознания; «воля и её торможение возникают внутри одного и того же сознания»; способ бытия «возникновения», смысл бытия «внутри», отношение бытия сознания к реальному самому по себе требуют онтологического определения, которого нет, что связано с тем, что Дильтей оставил «жизнь» в онтологи-

ческой неопределённости; однако онтологическая интерпретация Dasein не означает онтического возвращения к другому сущему, и то, что Дильтей был опровергнут гносеологически, не должно мешать использовать позитивные моменты его анализов. Шелер воспринял дильтеевскую интерпретацию реальности, придерживается «волюнтативной теории присутствия», понимая Dasein в кантовском смысле как наличность (Vorhandensein): «бытие предметов дано непосредственно только в соотнесённости с влечением и волей»; он подчёркивает, что реальность никогда не даётся первично в мышлении и постижении, и указывает, что познание само по себе не есть суждение, а знание есть «отношение бытия». Но об этой теории можно сказать то же, что об онтологической неопределённости оснований у Дильтея: фундаментальный онтологический анализ «жизни» нельзя впоследствии просто добавить как основание — он несёт и обусловливает анализ реальности, полную экспликацию сопротивляемости и её феноменальных предпосылок. Сопротивление встречается как «не-пройти», как препятствие для «желания пройти», но в этом уже раскрывается то, на что направлены влечение и воля; онтическая неопределённость этого «на что» не должна онтологически упускаться или приниматься за ничто; «направленность на...», наталкивающаяся на сопротивление, сама уже находится в целостности обстоятельств (Bewandtnisganzheit), а открытость этой целостности коренится в раскрытости целостности отсылок значимости

(Bedeutsamkeit); опыт сопротивления онтологически возможен только на основе раскрытости мира; сопротивляемость характеризует бытие внутримирного сущего; переживания сопротивления определяют лишь широту и направление раскрытия внутримирного сущего и предполагают раскрытие мира; «против» и «навстречу» поддерживаются раскрытым бытием-в-мире; сопротивление не переживается в «возникающем» для себя влечении или воле — они оказываются модификациями заботы; только сущее этого способа бытия может натолкнуться на сопротивляющееся как на внутримирное; если реальность определяется через сопротивляемость, нужно учитывать: это лишь один из аспектов реальности; для сопротивляемости необходим уже раскрытый мир; сопротивление характеризует «внешний мир» в смысле внутримирного сущего, но никогда в смысле мира; «сознание реальности» само есть способ бытия-в-мире, на это экзистенциальное основополагающее явление неизбежно возвращается вся проблематика «внешнего мира». Cogito sum vs. «я-есть-в-мире»: если «cogito sum» должно служить исходным пунктом аналитики, требуется не просто его перевернуть, но дать новую онтолого-феноменальную проверку его содержания; первое утверждение тогда: «sum», а именно «я-есть-в-мире»; как такое сущее, «я есть» в возможности бытия к различным установкам (cogitationes) как способам бытия при внутримирном сущем; Декарт же говорит: cogitationes имеются налицо, и в них налицо ego как миро-лишённая res

cogitans; Хайдеггер переворачивает формулу: не «я мыслю, следовательно, существую», а «я уже есмь в мире, и только поэтому могу мыслить». (c) Реальность и забота: реальность как онтологическое понятие относится к внутримирному сущему; если термин используется для обозначения данного способа бытия вообще, то подручность (Zuhandenheit) и наличность (Vorhandenheit) выступают модусами реальности; но при традиционном значении оно означает бытие в смысле чистой вещной наличности, а не всякая наличность является вещной. «Природа», которая нас «окружает», хотя и представляет внутримирное сущее, не обнаруживает ни способа бытия подручного, ни наличного в форме «природной вещественности»; как бы ни интерпретировалось это бытие, все модусы бытия внутримирного сущего онтологически укоренены в мирности мира (Weltlichkeit) и, следовательно, в феномене бытия-в-мире; природа — не просто «вещи», «лежащие перед нами», она уже раскрыта в горизонте мира, предшествующем любому отдельному сущему; поэтому реальность не может быть первичным способом бытия, из которого объясняются все остальные: реальность не обладает приоритетом среди модусов бытия внутримирного сущего, и этот способ бытия не может онтологически адекватно характеризовать такие феномены, как мир и Dasein. Реальность в порядке онтологических отношений обоснования и возможных категориальных и экзистенциальных определений отсылает к феномену заботы (Sorge): реальность —

не последнее основание, она укоренена в заботе как фундаментальной структуре Dasein; Dasein уже есть забота, и только поэтому может понимать реальность как способ бытия внутримирного сущего. Зависимость бытия от понимания бытия: то, что реальность онтологически укоренена в бытии Dasein, не означает, что реальное может существовать лишь постольку, поскольку существует Dasein; однако лишь пока есть Dasein — онтическая возможность понимания бытия — «имеется» (gibt es) бытие; если Dasein не существует, то нет ни «независимости», ни «самости» (An-sich), и это нельзя ни понять, ни не понять; тогда и внутримировое сущее нельзя ни раскрыть, ни сказать, что оно сокрыто; нельзя утверждать ни то, что сущее есть, ни то, что его нет; однако пока есть понимание бытия (а значит, и понимание наличности), можно сказать, что сущее продолжит существовать и тогда. Хайдеггер не отрицает существование вещей без человека: смысл бытия раскрывается только через Dasein; без человека нет «независимости», потому что сама эта категория возникает только в человеческом понимании; бытие (не сущее) зависит от понимания бытия; реальность (не реальное) зависит от заботы. Обозначенная зависимость бытия (но не сущего) от понимания бытия, то есть реальности (но не реального) от заботы, защищает дальнейший анализ Dasein от некритичной (но постоянно навязывающейся) интерпретации Dasein через идею реальности; только ориентация на онтологически позитивно интерпретиро-

ванную экзистенциальность (Existenzialität) гарантирует, что в ходе фактического анализа «сознания» или «жизни» не будет неявно положен какой-либо (пусть неопределённый) смысл реальности. Субстанция человека есть экзистенция: то, что сущее, принадлежащее к способу бытия Dasein, нельзя понять через реальность и субстанциальность, выражено тезисом «субстанция человека есть экзистенция»; человек — не «вещь», а возможность, проект, забота; его бытие нельзя описать в терминах субстанции (как у Декарта или Аристотеля); Dasein не имеет «субстанции», потому что его «субстанция» — экзистенция, то есть способ быть, а не то, что есть. Проблема модификаций бытия: интерпретация экзистенциальности как заботы и её разграничение с реальностью не означают завершения аналитики, а позволяют яснее выявить сложности проблемы бытия, его возможных модусов и смысла их модификаций: только если есть понимание бытия, сущее как сущее становится доступным; только если есть сущее с бытийным способом Dasein, возможно понимание бытия как сущего; разные способы бытия (реальность, экзистенция) взаимосвязаны, но не сводимы друг к другу: реальность — способ бытия внутримирного сущего, экзистенция — способ бытия Dasein; их нельзя объяснить одно через другое, но можно понять их связь через заботу. Граница §43: он очерчивает структуру реальности, но не объясняет, почему реальность становится проблемой, — это задача §44 (истина) и второго раздела (временность); «зависимость

бытия от понимания бытия» означает не то, что сущее «создаётся» Dasein, а то, что функция (бытие) функционирует в каждом модусе, но не дана как «вещь». Ключевые моменты: критика Канта — Кант работает с данностями (субъект, объект), но не видит функции (бытие-в-мире); скандал философии — не в отсутствии доказательства, а в самой попытке его найти, исходящей из неверной онтологической установки (попытка доказательства — данность, скрывающая функцию бытия-в-мире); бытие-в-мире — функция, наличность — данность, скрывающая функцию; реализм ошибочно считает реальность мира доказуемой, идеализм ближе к истине, поскольку понимает, что бытие не сводится к сущему, но не раскрывает онтологию сознания (реализм и идеализм — данности, скрывающие функцию бытия); проблема реальности должна быть переформулирована как онтологическая в рамках экзистенциальной аналитики Dasein.

§ 44. Присутствие, разомкнутость и истина. Истина (Wahrheit) укоренена в раскрытости (Erschlossenheit) Dasein, а не в «теории истины»; традиционное понимание истины как соответствия (adaequatio) суждения предмету — производное; первичная истина — раскрытость бытия через Dasein; истина — функция (способ, каким Dasein функционирует в раскрытии), а не данность («соответствие», «правильное суждение»). Философия издавна связывает истину с бытием: Парменид («одно и то же — мышление и бытие»), Аристотель (философы «побуждаемые самой исти-

ной», «следуя тому, что само себя показывает»; философия — «наука об истине» и «наука, рассматривающая сущее как сущее»). Вопрос о смысле «истины»: «истина» означает то же, что «вещь», «само-себя-показывающее»; если истина изначально связана с бытием, феномен истины попадает в круг фундаментальной онтологии и уже обнаруживался в предварительном анализе Dasein, хотя и не под этим названием; нужно явно очертить феномен истины и зафиксировать связанные с ним проблемы. Новый подход: анализ начинается с традиционного понятия истины и раскрывает его онтологические основания (a); из этих оснований виден изначальный феномен истины; на его основе показывается производный характер традиционного понятия (b); вопрос о «сущности» истины включает вопрос о способе бытия истины, проясняется онтологический смысл утверждения «истина есть» и тип необходимости, в силу которой «мы должны предполагать», что истина «есть» (c). (a) Три тезиса традиционного понимания: «место» истины — высказывание (суждение); сущность истины — «соответствие» (Übereinstimmung) суждения предмету; Аристотель положил начало определению истины как «соответствия». Аристотель: παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα — «переживания души» (νοήματα — «мысли») суть уподобления вещам; отсюда позднейшее veritas est adaequatio intellectus et rei; Фома Аквинский (ссылаясь на Авиценну, заимствовавшего у Исаака Израэли) использует также correspondentia и convenientia.

Неокантианство объявило это определение наивным реализмом, несовместимым с «коперниканской революцией», но Кант сохраняет это понятие истины, не подвергая его обсуждению: «номинальное определение истины как соответствия познания его предмету здесь принимается как данное и предполагается»; «истина или видимость — не в предмете, поскольку он созерцается, а в суждении о нём, поскольку он мыслится». Проблема онтологического основания истины: что подразумевается под «соответствием» (отношение между чем-то и чем-то; не всякое отношение — соответствие; число 6 соответствует 16 – 10 как равенство); в каком аспекте intellectus и res соответствуют, если они разной природы (идеальное и реальное); какова онтологическая природа этого отношения (реальное, идеальное или третье; проблема μέθεξις). Феноменологический анализ: человек, стоя спиной к стене, говорит «картина на стене висит криво», затем поворачивается и видит, что это так; в суждении подразумевается сама вещь, а не «представление» о ней; подтверждение (Bewährung) состоит в том, что вещь сама показывает себя такой, какой была обозначена; истина — раскрытие (Entdeckend-sein) сущего таким, каково оно есть; истина высказывания означает, что оно раскрывает сущее в его бытии, и не имеет структуры соответствия между познанием и предметом; истина как раскрытие возможна только на основе бытия-в-мире. (b) Изначальный феномен истины и производный характер традиционного понятия: истинность (ис-

тина) означает бытие-раскрывающим; это не произвольное определение, а необходимая интерпретация того, что древнейшая традиция предчувствовала; истинность λόγος как ἀπόφανσις — ἀληθεύειν в модусе ἀποφαίνεσθαι: выводить сущее из сокрытости и давать ему быть увиденным в его несокрытости; ἀλήθεια, которую Аристотель отождествляет с πράγμα, φαινόμενα, означает «сами вещи», то, что себя показывает, сущее в его раскрытости; ἀλήθεια — не «истина» как «правильное суждение», а несокрытость — способ, каким сущее показывает себя из себя самого; λόγος истинен, когда выводит сущее из сокрытости; истина — событие раскрытия, а не свойство суждения. Гераклит: λόγος противопоставляется непонимающим; λόγος — φράζων ὅκως ἔχει, говорит, как сущее себя ведёт; непонимающие λανθάνει — для них скрыто то, что они делают; ἐπιλανθάνονται — забывают, сущее снова погружается в сокрытость; несокрытость (ἀ-λήθεια) принадлежит λόγος. Перевод «истина» заслоняет смысл ἀλήθεια; философия должна защитить силу элементарных слов от нивелирования обыденным рассудком. «Определение» истины как раскрытости и бытия-раскрывающим — результат анализа способов бытия Dasein, которые мы называем «истинными»; бытие-истинным как бытие-раскрывающим — модус бытия Dasein; то, что делает раскрытие возможным, необходимо назвать «истинным» в ещё более изначальном смысле; истина — не свойство суждения, а способ бытия Dasein. Раскрытие как модус бытия-в-мире:

заботливое обхождение с сущим раскрывает внутримирное сущее, оно становится раскрытым и «истинным» во втором смысле; первично «истинное» — Dasein; истина во втором смысле означает не бытие-раскрывающим (раскрытие), а бытие-раскрытым (раскрытость). Два смысла истины: первичный — Dasein раскрывает; вторичный — сущее раскрыто; первична раскрытость Dasein, вторична раскрытость сущего; сущее может быть раскрытым только потому, что Dasein уже раскрыто; раскрытость внутримирного сущего коренится в раскрытости мира; раскрытость — основной способ бытия Dasein, в соответствии с которым оно есть своё Da; она конституируется расположенностью, пониманием и речью и в равной мере касается мира, бытия-в и самости; структура заботы содержит в себе раскрытость Dasein, и через неё достигается первичный феномен истины. Dasein есть «в истине»: поскольку Dasein по сути есть раскрытость, оно по сути «истинно»; это онтологическое утверждение не означает, что Dasein онтически всегда «введено во всю истину», а лишь то, что раскрытость принадлежит к его экзистенциальной конституции; Dasein всегда уже раскрыто, оно не «обладает» истиной как свойством, а есть раскрытость. Четыре определения «Dasein есть в истине»: 1) к бытийной конституции Dasein сущностно принадлежит раскрытость вообще, охватывающая всю структуру бытия, явленную в заботе; с бытием Dasein и его раскрытостью изначально связана раскрытость внутримирного сущего; они раскрыты одновременно,

истина — не «акт», а структура, которая всегда уже есть; 2) к бытийной конституции Dasein принадлежит заброшенность: раскрывается, что Dasein всегда уже есть моё в определённом мире и при определённом круге внутримирного сущего; раскрытость по сути фактична, Dasein не выбирало себя, оно уже брошено; истина не «вечна», она всегда исторична; 3) к бытийной конституции Dasein принадлежит проект: раскрывающее бытие к своей возможности быть; Dasein может понимать себя либо из «мира» и Других, либо из своей собственной возможности быть; последняя возможность означает, что Dasein раскрывает себя в самом собственном бытии; эта подлинная раскрытость показывает феномен первичной истины в модусе подлинности; подлинная раскрытость — истина в модусе подлинности, неподлинная — в модусе неподлинности; 4) к бытийной конституции Dasein принадлежит падение: прежде всего и чаще всего Dasein потеряно в своей «мире», понимание как проект смещается в сторону публичной истолкованности, раскрытое пребывает в модусе искажённости и закрытости из-за болтовни, любопытства и двусмысленности; бытие к сущему не уничтожено, но вырвано с корнем; сущее не полностью скрыто, а именно раскрыто, но одновременно искажено, показывает себя в модусе видимости; ранее раскрытое снова погружается в искажённость и сокрытость; Dasein, поскольку оно по сути впадает, в своей бытийной конституции есть «в неправде» (термин используется онтологически, без онтически-негативной

оценки); к фактичности Dasein принадлежат закрытость и сокрытость; полный смысл утверждения «Dasein есть в истине» одновременно означает «Dasein есть в неправде»; но только поскольку Dasein раскрыто, оно также закрыто, и поскольку с Dasein уже раскрыто внутримирное сущее, такое сущее может быть скрыто или искажено; Dasein всегда и в истине, и в неправде — не потому, что оно «иногда ошибается», а потому, что оно всегда раскрыто и всегда искажено падением; истина — не «окончательное» состояние, а процесс, в котором раскрытие всегда сопровождается искажением. Истину нужно отвоёвывать: Dasein должно присваивать себе уже раскрытое против видимости и искажения и постоянно удостоверяться в раскрытости; всякое новое раскрытие происходит не из полной сокрытости, а исходя из раскрытости в модусе видимости; истину всегда нужно отвоёвывать у сущего, фактическая раскрытость — всегда как бы грабёж; истина — не «данность», а задача. Привативное выражение ἀ-λήθεια: греки выражали сущность истины через не-сокрытость, в чём проявляется изначальное понимание, что бытие-в-неправде есть сущностная черта бытия-в-мире; привативная форма показывает, что истина всегда есть результат борьбы с сокрытостью. Парменид: богиня истины ставит его перед двумя путями — раскрытия и сокрытия, что означает: Dasein всегда уже в истине и неправде; путь раскрытия достигается только в κρίνειν λόγῳ — понимающем различении и решимости выбрать один из них; задача — разли-

чить их и решиться на истину; истина — не «данность», а решение. Экзистенциально-онтологическое условие того, что бытие-в-мире определяется «истиной» и «неправдой», лежит в бытийной конституции Dasein как заброшенного проекта — конститутивном моменте заботы; истина и неправда возможны только потому, что Dasein есть заброшенный проект: брошено в мир (фактичность) и проектирует себя на возможности (экзистенциальность); без заботы не было бы ни истины, ни неправды. Два тезиса: истина в изначальнейшем смысле — раскрытость Dasein, к которой принадлежит раскрытость внутримирного сущего; Dasein изначально есть в истине и неправде; эти тезисы понятны в горизонте традиционной интерпретации, только если показать: истина как соответствие имеет исток в раскрытости и возникает через её определённую модификацию; способ бытия раскрытости приводит к тому, что вначале замечается её производная модификация, и теоретическая экспликация структуры истины направляется ею. Высказывание и его структура (апофантическое «как») коренятся в истолковании и его структуре (герменевтическое «как»), а далее — в понимании, раскрытости Dasein; истина высказывания коренится в раскрытости понимания и не является «первичной». Производность соответствия: бытие при внутримирном сущем (забота) раскрывает; к раскрытости Dasein сущностно принадлежит речь; Dasein выражает себя о раскрытом сущем в высказывании; высказывание сообщает сущее в его раскрыто-

сти; воспринимающее сообщение приводит себя в раскрывающее бытие к обсуждаемому сущему; высказанное содержит в своём предмете раскрытость сущего и сохраняет её; высказанное становится подручным, что можно принять и передать дальше; благодаря сохранению раскрытости подручное высказанное само имеет отношение к сущему, о котором высказывается; раскрытость всегда есть раскрытость чего-то; даже при повторении Dasein входит в бытие к обсуждаемому сущему, но освобождает себя от первичного раскрытия; раскрытость в значительной мере присваивается через пересказ сказанного; погружённость в сказанное принадлежит способу бытия Man; высказанное принимает на себя бытие к раскрытому сущему; если нужно присвоить его раскрытость, высказывание должно быть подтверждено как раскрывающее; подтверждение означает подтверждение отношения высказывания к сущему; высказывание — подручное, сущее, к которому оно относится, — подручное или наличное; отношение само предстаёт как наличное; раскрытость, сохранённая в высказывании, есть раскрытость чего-то; суждение «содержит нечто, что относится к предметам» (Кант); но отношение, переключённое на связь между наличным, само приобретает характер наличности; раскрытость чего-то превращается в наличное соответствие между наличным высказыванием и наличным обсуждаемым сущим; если способ бытия членов отношения понимается просто как наличность, отношение предстаёт как наличное совпадение двух

наличных; раскрытость сущего с высказанностью высказывания переходит в способ бытия подручного; но поскольку в ней как раскрытости чего-то сохраняется отношение к наличному, раскрытость (истина) сама становится наличным отношением между наличным (intellectus и res); экзистенциальный феномен раскрытости, укоренённый в раскрытости Dasein, превращается в наличное свойство и раскалывается на наличное отношение; так показана онтологическая производность традиционного понятия истины. Первое и ближайшее: то, что в порядке экзистенциально-онтологических оснований является последним, онтически-фактически считается первым и ближайшим; этот факт коренится в способе бытия Dasein: в поглощённости заботой Dasein понимает себя из внутримирно встречающегося; раскрытость сначала обнаруживается во внутримирном высказанном; понимание бытия вообще сначала понимает всё сущее как наличное; ближайшее онтологическое осмысление «истины» понимает λόγος как λόγος τινος, но интерпретирует феномен как наличное в его возможной наличности; поскольку наличность отождествляется со смыслом бытия вообще, вопрос о том, является ли этот способ бытия истины изначальным, вообще не может возникнуть; господствующее понимание бытия заслоняет первичный феномен истины. Аристотель и первичное «место» истины: нельзя упускать, что у греков одновременно жило изначальное (хотя и доонтологическое) понимание истины и даже противостояло онтологическому заслоне-

нию; Аристотель никогда не защищал тезис, что первичное «место» истины — суждение; напротив, λόγος — способ бытия Dasein, который может быть раскрывающим или закрывающим; эта двойная возможность — отличительная черта истинности λόγος; Аристотель не приходил к необходимости «расширять» понятие истины с λόγος на чистое νοεῖν; «истина» αἴσθησις и видения «идей» — первичное раскрытие; только потому, что νόησις первично раскрывает, λόγος как διανοεῖν может иметь функцию раскрытия. Критика тезиса о суждении как «месте» истины: тезис неправомерно ссылается на Аристотеля и содержательно искажает структуру истины; не высказывание есть первичное «место» истины, а наоборот: высказывание как способ присвоения раскрытости и модус бытия-в-мире коренится в раскрытии и раскрытости Dasein; первичнейшая «истина» — «место» высказывания и онтологическое условие возможности того, что высказывания могут быть истинными или ложными; истина не «находится» в высказывании как в «сосуде», она коренится в бытии Dasein. Истина как экзистенциал: истина в первичнейшем смысле принадлежит к основной конституции Dasein; термин означает экзистенциал; тем самым предвосхищён ответ на вопрос о способе бытия истины и о смысле необходимости предпосылки, что «истина есть»; истина — не «свойство» суждения и не «отношение» между суждением и вещью, а структура бытия Dasein; истина есть потому, что Dasein есть; если Dasein не существует, то нет ни истины,

ни неправды; истина не «вечна» — она исторична, фактична, укоренена в бытии Dasein. (c) Способ бытия истины и предпосылка истины: Dasein по сути конституировано раскрытостью и потому изначально пребывает в истине; истина «есть» только тогда и до тех пор, пока есть Dasein; сущее раскрыто и доступно лишь постольку, поскольку существует Dasein; истина — не «вечная» структура, независимая от человека; законы Ньютона, закон противоречия, любая истина истинны лишь пока есть Dasein; до того как Dasein существовало, и после того как оно перестанет существовать, не было и не будет истины, потому что невозможны раскрытость, открытие и открытость сущего; до открытия законов Ньютона они не были «истинными», но это не значит, что они были ложными, и не означает, что описываемое ими сущее не существовало ранее; законы не «ждали» своего открытия, чтобы стать истинными, — они стали истинными тогда, когда Dasein раскрыло их; сущее существовало и до этого, но истина о нём возникла вместе с раскрытием; истина — не свойство сущего самого по себе, а событие раскрытия сущего для Dasein; истина не «создаёт» сущее, она раскрывает его. Критика «вечных истин»: утверждение о «вечных истинах» будет доказано лишь тогда, когда удастся показать, что Dasein существовало и будет существовать вечно; пока такого доказательства нет, это утверждение остаётся фантастическим, даже если его принимают многие философы; «вечные истины» — не «факт», а предположение, требующее доказатель-

ства. Относительность истины: всякая истина относительна в том смысле, что зависит от бытия Dasein; но это не субъективизм в смысле произвола субъекта: открытие выводит высказывание за пределы субъективного произвола и сталкивает Dasein с самим сущим; только потому, что истина как открытие есть способ бытия Dasein, она может быть независимой от его произвола; истина не «зависит» от того, что я хочу считать истинным; она сталкивает меня с сущим, которое я не выбирал. Общезначимость истины коренится в том, что Dasein способно раскрывать сущее в себе самом; только так сущее может связывать любые возможные высказывания о себе; истина общезначима не потому, что все с ней согласны, а потому, что сущее само связывает любые высказывания о нём; общезначимость коренится в раскрытости, а не в согласии. Подрывает ли истину то, что она онтически возможна лишь в «субъекте» и зависит от его бытия? Нет: истина не сводится к субъективному мнению, а укоренена в раскрытости Dasein; только потому, что она укоренена в Dasein, она может быть истиной; она подрывается только произволом, который отрывает её от сущего. Предпосылка истины: мы предполагаем истину, потому что, существуя в модусе Dasein, мы уже «в истине»; мы не предполагаем её как нечто внешнее — она делает возможным само наше бытие, в котором мы что-то «предполагаем»; «предполагать» — понимать нечто как основу бытия другого сущего, что возможно только на основе раскрытости Dasein; истина не «предпола-

гается» нами как внешняя данность, она есть структура нашего бытия; мы уже в истине, прежде чем начинаем что-то предполагать. Глубинный смысл: Dasein всегда уже «забегает вперёд» (структура заботы) и потому изначально «предполагает» себя и истину; это не выбор, а данность его бытия; Dasein не «решает» быть в истине — оно уже в истине до всякого решения; забота как структура Dasein включает эту предпосылку; истина не «выбирается» — она есть способ бытия. Критика скептицизма и «идеального субъекта»: скептицизм нельзя опровергнуть, как нельзя «доказать» бытие истины; если скептик последователен (например, совершает самоубийство), он уничтожает Dasein, а с ним и истину; скептик, отрицающий истину, сам уже в истине — иначе он не мог бы даже отрицать; последовательный скептик должен уничтожить себя как Dasein, чтобы уничтожить истину, но пока он жив, он пребывает в истине, даже отрицая её. Проблема «идеального субъекта»: философия часто апеллирует к «чистому Я» или «сознанию вообще», но это абстракции, игнорирующие фактичность Dasein, которое всегда уже и в истине, и в неправде; «идеальный субъект» не может быть основой для понимания истины. Хайдеггер против теологических остатков: идея «вечных истин» и абсолютного субъекта — неискоренённые следы христианской теологии в философии; «вечные истины» восходят к представлению о Боге, который «вечен» и «всеведущ»; философия, принимающая эту идею, не освободилась от теологии. Бытие и истина

«существуют» одинаково изначально: бытие возможно только при наличии истины, а истина — только при наличии Dasein; они — две стороны одного события раскрытия; бытие раскрывается в истине, истина есть раскрытость бытия; одно без другого невозможно. Заключение: пока не прояснён смысл бытия, нельзя окончательно ответить на вопрос о науке о бытии; однако анализ Dasein как заботы раскрывает его изначальную структуру и подготавливает почву для дальнейшего исследования. Открытый вопрос: является ли забота предельной онтологической структурой Dasein, достаточно ли она объясняет целостность человеческого бытия; забота — структура, позволяющая ставить дальнейшие вопросы; целостность Dasein ещё не исчерпана заботой, нужно идти дальше — к временности (Zeitlichkeit). Граница §44: он очерчивает структуру истины, но не объясняет, почему истина становится экзистенциалом, — это задача второго раздела (временность); «два смысла истины» означают не «два вида», а функцию, функционирующую в двух аспектах (раскрытие и раскрытость), но не данную как «сумма». Комментарии: истина как раскрытость (ἀλήθεια) — функция, а не данность (соответствие); Dasein как «бытие-в-истине» — функция, а не данность (сущее); двойственность истины и неправды — функция (пассивный синтез), а не данность (два состояния); соответствие — данность, скрывающая функцию (раскрытость); высказывание — данность, скрывающая функцию (раскрытость); у греков (особенно у Аристотеля)

было двойное понимание истины: раскрытие (первичное) и соответствие (вторичное), где раскрытие — функция, а соответствие — данность, скрывающая функцию. Хайдеггер не просто «отменяет» традиционное понятие истины, а раскрывает его изначальный смысл, показывая, что оно коренится в бытии Dasein.

Место в генезисе

Здесь впервые явно формулируется **различение акта и смысла**, которое станет предтечей онтологического различия между сущим и бытием. Хайдеггер онтологизирует логику: у Гуссерля Geltung — это идеальное значение в трансцендентальной субъективности; у Хайдеггера — это способ быть. Это решающий сдвиг, который Гуссерль не одобрил бы.

Спорные пункты.

· **Степень оригинальности**: некоторые исследователи (Слуга) утверждают, что Хайдеггер — эпигон Гуссерля и Риккерта. Другие (Кизил, ван Бюрен) настаивают, что уже здесь видны «следы скрытого короля». Истина, вероятно, посередине: Хайдеггер работает в рамках чужих парадигм, но его способ «насильственного» чтения традиции уже выдаёт будущего автора «Бытия и времени».

· **Geltung как онтологическая категория**: является ли значимость логической или онтологической категорией? Хайдеггер колеблется, и это колебание останется продуктивным.

· **«Слоеный пирог»**: Брэндон показывает, что у Хайдеггера способность тематизировать — то есть относиться к сущему как к наличному — есть экзистенциал, а не опция. Это прямо поддерживает формулу: смерть, совесть, решимость — не «данности», которые можно добавить к структуре, а функции, которые работают в каждом модусе.

Присутствие и временность (§§ 45–83).

Глава 1. Смерть, целость и границы феноменологического анализа: §§ 46–49

Глава 1 — не «введение в тему смерти», а негативная подготовка позитивного анализа: показать, чем смерть не является, и тем очертить поле, на котором она может быть понята. Работает различение функция/данность: «ещё-не», «конец», «целость» — функции (способы, каким Dasein функционирует), а не данности (категории наличного); смешение этих аспектов порождает видимость того, что Dasein — «незавершённая вещь».

§ 46. Почему целое присутствия кажется недоступным. Первый раздел закончился не ответом, а вопросом: забота раскрыта как структурное целое, но целость присутствия осталась недостижимой — присутствие всегда «ещё не» достигло себя. Ответ сначала формулируется как видимость — отрицательный: забота структурно включает себя-предвосхищение, присутствие всегда «впереди себя»; по-

ка оно есть, в нём всегда чего-то «недостаёт», а когда недостаток устранён — присутствия уже нет. Формула «ещё-не» кажется неопровержимой: если присутствие всегда незавершено, оно не может быть целым; если завершено — оно больше не присутствие. Но Хайдеггер не пытается «опровергнуть» формулу — он ставит под подозрение само понимание этой формулы: не подсунули ли мы присутствию способ бытия наличного, которому постоянно подвигается вперёд ещё-не-наличное? Это подозрение в подмене: «ещё-не» присутствия может быть понято по аналогии с «ещё-не» наличной вещи (недописанная картина, недособранный долг), и тогда оно действительно превращается в «недостаток», делающий целость невозможной. Различение функция/данность работает здесь как диагностика подмены: «ещё-не» — функция (способ, каким Dasein функционирует как целое, которое всегда уже есть своё ещё-не); «недостаток» — данность (нехватка наличного, которое можно «дополнить»); подмена состоит в том, что данность выдаётся за функцию, и присутствие кажется «незавершённой вещью» — но это видимость, порождённая смешением онтологических регионов.

Аргумент «ещё-не» на первый взгляд чисто онтологический, но уже предполагает определённое понимание бытия, укоренённое в традиции от Аристотеля через Гуссерля. У Гуссерля временное сознание тоже структурировано «ещё-не»: протенция всегда предвосхищает то, что ещё не насту-

пило, и поток сознания никогда не «завершён» в каждый момент; но это не апория, а нормальная структура конституирования — сознание всегда «открыто» вперёд, и именно поэтому оно может конституировать время. «Ещё-не» протенции — не «недостаток» сознания, а условие его временности. Хайдеггер превращает это «ещё-не» в онтологическую проблему: если присутствие всегда незавершено, как оно может быть целым? Но это превращение — не «опровержение» Гуссерля, а выявление того, что у Гуссерля остаётся непроблематизированным: «ещё-не» протенции описывает структуру сознания, но не отвечает на вопрос, как эта структура относится к бытию самого сознания. Гуссерль описывает «ещё-не» как данность (структуру сознания); Хайдеггер спрашивает о функции (бытии-к-концу), которая эту данность производит. Ключевой ход § 46 — скрытая отсылка к гуссерлевской модели: у Гуссерля «теперь» (пра-импрессия) — точка, к которой «приставляются» ретенции и протенции; время как бы «подвигается вперёд» от точки к точке. Если так понимать присутствие, оно действительно никогда не будет целым — но это потому, что мы уже поняли его как наличное, как вещь в потоке времени, а не как экзистенцию. «Ещё-не» присутствия — не «недостаток», который можно «восполнить», а способ быть, который присутствие несёт с самого начала.

Отсюда задача позитивного анализа: понять «конец» и «целость» не как онтологические определения наличного, а

как экзистенциалы. Смерть должна быть понята не как событие в конце временной последовательности (как «последнее теперь»), а как способ быть, который присутствие несёт с самого начала. У Гуссерля конец потока сознания — эмпирический факт (сознание прекращается), но феноменологически поток бесконечен, поскольку каждое «теперь» имеет горизонт «ещё-не»; Хайдеггер настаивает: конечность присутствия — не эмпирическое прекращение, а структурный момент его бытия; смерть не «наступает» в конце — она «есть» с самого начала как возможность, которую присутствие несёт. Это не «отрицание» Гуссерля, а смена региона: то, что у Гуссерля было структурой сознания (бесконечный поток с горизонтом «ещё-не»), у Хайдеггера становится структурой бытия (конечное бытие-к-концу, определяющее всё течение экзистенции).

§ 47. Почему смерть других не решает проблему. § 46 показал, что целостность Dasein не может быть схвачена через «ещё-не»; § 47 разбирает «ближайший» выход: если моя собственная смерть недоступна опыту (в момент смерти меня уже нет), может быть, смерть других даёт «объективный» доступ к целости? Ответ разворачивается в двух аргументах, направленных против одного и того же — против попытки понять смерть по аналогии с чем-то, что можно «наблюдать» или «заместить».

Феноменологический аргумент: умирание другого мы никогда не испытываем «в подлинном смысле»; мы лишь «при-

сутствуем при» нём. Даже труп — не просто наличная вещь: с ним встречаются в модусе почтительной заботливости, погребения, культа; но всё это — модусы нашего бытия при умершем, а не опыт его умирания. Смерть ускользает от опыта — и своего, и чужого. Это прямой ответ на возможное возражение из гуссерлевской традиции: если время конституируется в сознании, а сознание другого доступно через эмпатию, то не можем ли мы «понять» смерть другого через эмпатическое вчувствование? Хайдеггер отвечает: эмпатия даёт доступ к переживаниям другого, но смерть — не переживание; это не содержание сознания, а граница всякого сознания. Умирание не «переживается» — оно «есть» как способ быть, который каждый должен взять на себя сам. Эмпатия работает с данностями (переживаниями), но не видит функции (смерти); это не «недостаток» эмпатии, а её граница: эмпатия конституирует доступ к другому как к другому сознанию, но смерть — не «содержание» другого сознания, а его граница.

Онтологический аргумент: заместимость, которая работает в повседневном озабочении (я могу сделать за другого его работу, пойти вместо него на собрание), терпит крах перед смертью. «Никто не может снять с другого его умирание»; смерть конституируется «каждый-раз-мостью» — она всегда моя. Здесь Хайдеггер полемизирует с самой идеей замещающей темы — методологического приёма, который в феноменологии вполне законен: если прямое усмотрение недоступ-

но, можно анализировать аналогичный случай (Гуссерль постоянно использует этот приём — анализ восприятия через анализ фантазии, анализ времени через анализ мелодии). Хайдеггер говорит: в случае смерти этот приём не работает, потому что смерть — не «случай» среди других, а предельная возможность, не имеющая аналога. «Заместимость» — функция (способ, каким Dasein функционирует в повседневном озабочении), а не данность (отношение между субъектами); крах заместимости означает, что функция (смерть) не может быть схвачена как данность (замещаемый случай). Смерть «моя» не потому, что она «принадлежит индивиду», а потому, что функция (смерть) не может быть схвачена как данность (замещаемый случай).

Итог: попытка схватить целость присутствия через смерть других терпит крах, но результат не чисто негативный — смерть заявлена как экзистенциальный феномен, и это «гонит исследование к чисто экзистенциальной ориентировке на каждый раз собственное присутствие», то есть от анализа сознания (в том числе чужого) — к анализу бытия самого присутствия. Анализ сознания работает с данностями (переживаниями); анализ бытия — с функцией (смертью). Это не «решение» проблемы, а её переформулировка: смерть не может быть понята ни через своё переживание, ни через переживание другого — она может быть понята только из бытия самого присутствия.

§ 48. Недостаток, конец, целость: почему категории

наличного не работают. § 47 показал, что смерть другого не даёт доступа к целости; § 48 разбирает три понятия — недостаток, конец, целость — и показывает, что все они в обычном употреблении онтологически неадекватны присутствию, потому что происходят из бытия наличного или подручного. Это онтологическая диагностика: «недостаток», «конец», «целость» — функции (способы, каким Dasein функционирует), а не данности (категории наличного); смешение этих аспектов порождает видимость того, что Dasein — «незавершённая вещь».

Недостаток: недостаёт, например, остатка долга — он ещё не «собран», но он того же способа бытия, что уже собранное; недостаток — «ещё-не-собранность совместно принадлежащего», и он онтологически предполагает, что недостающее и наличное — одного рода. Но «ещё-не» присутствия не таково: оно не «приставляется» к присутствию извне, как кусок долга, а принадлежит его бытию; присутствие, пока оно есть, уже есть своё ещё-не. Сравнение с незрелым плодом: плод «идёт навстречу» зрелости, и незрелость — не внешний недостаток, а способ его бытия; но и это сравнение не полно: зрелость плода — завершение, а смерть присутствия — не завершение в том же смысле; присутствие может кончиться «незавершённым», «распавшимся и истраченным». «Недостаток» — функция, а не данность («нехватка»); «ещё-не» — функция, а не данность («недостаток»); «принадлежит его бытию» значит: функция функционирует в каждом мо-

дусе, но не дана как «нехватка». «Ещё-не» присутствия не может быть понято по аналогии с «недостатком» наличного, потому что оно принадлежит бытию, а не «дополняет» его.

Конец: Хайдеггер разбирает модусы кончания — прекращение (дождь кончился), исчезновение (хлеб кончился), становление-готовым (картина готова), обрыв (дорога обрывается). Ни один из них не подходит к смерти; смерть — не «прекращение» наличного и не «готовность» подручного, она — бытие-к-концу, способ быть, который присутствие принимает, «как только оно есть». Здесь важно, что Хайдеггер отвергает аристотелевско-гуссерлевскую модель времени как последовательности «теперь», в которой конец — просто последнее «теперь». У Гуссерля поток сознания имеет «конец» только эмпирически (сознание прекращается); феноменологически же каждое «теперь» имеет горизонт, и поток не «завершается» в смысле достижения целости. Хайдеггер говорит: смерть — не последнее «теперь» потока, а структура, определяющая всё течение с самого начала. «Конец» — функция, а не данность («последнее теперь»); «прекращение», «исчезновение», «готовность», «обрыв» — данности (модусы наличного), скрывающие функцию (бытие-к-концу).

Целость: целость присутствия не может быть «суммой» частей или «завершённостью» процесса; она должна быть понята из бытия-к-концу как экзистенциала — присутствие цело не тогда, когда оно «закончилось», а тогда, когда оно

экзистирует как целое, в заступании в смерть. У Гуссерля целость временного объекта (мелодии) конституируется через ретенцию и протенцию — объект «дан» как целое в потоке, хотя ни один момент не содержит всех частей; Хайдеггер переносит эту структуру на присутствие: присутствие «цело» не как сумма моментов, а как временность, которая «временит» целое. Но если у Гуссерля это структура сознания (объект дан как целое сознанию), то у Хайдеггера это структура бытия (присутствие есть целое в своём бытии-к-концу). «Целость» — функция, а не данность («сумма частей»); «завершённость» — данность («конец процесса»), а «целость» — функция; «временит целое» значит: функция функционирует в каждом модусе, но не дана как «сумма».

§ 48 не решает вопрос о смерти; он только очерчивает неадекватность категорий наличного. Различение функция/данность проясняет, почему «недостаток», «конец» и «целость» не работают для Dasein, но не объясняет, почему смерть вообще становится «экзистенциалом»; это — задача § 49 и §§ 50–53. Оно не отменяет тезиса о «неадекватности»: категории «неадекватны» не потому, что «неправильны», а потому, что они — данности, скрывающие функцию (бытие Dasein).

§ 49. Отграничение: почему экзистенциальный анализ смерти — не биология, не психология, не теология. § 48 показал, что категории наличного не работают для Dasein; § 49 методически «отмежёвывается» от биоло-

гии, психологии и теологии, чтобы показать, что экзистенциальный анализ смерти не предвосхищает никакой экзистенциальной позиции. Это не «методическое отступление», а определение границ анализа: смерть не может быть понята ни как биологический конец, ни как переживание, ни как теологическая проблема.

Биология и медицина: смерть как биологический феномен — околевание (Verenden), кончание живого. Присутствие тоже «имеет» свою физиологическую смерть, но она не изолирована: она соопределена через изначальный способ бытия; поэтому присутствие «может кончаться, не умирая собственно», а с другой стороны, «не просто околевает» — это промежуточное явление Хайдеггер называет отбытием (Ableben). Умирание же — способ быть, в котором присутствие есть к своей смерти. «Околевание» — данность («биологический конец»), а «умирание» — функция; «отбытие» — граница между функцией и данностью. Биология работает с данностями (околеванием), но не видит функции (умирания); «соопределена» значит: функция функционирует в каждом модусе, но не дана как «биологический факт».

Психология «умирания»: она описывает состояния и способы, в которых «переживается» отбытие, но уже предполагает понятие смерти; более того, она скорее даёт разъяснение о «жизни» умирающего, чем о самом умирании. Это прямое возражение против попытки понять смерть через переживание — а значит, и против феноменологического подхода, ко-

торый анализирует смерть как содержание сознания (страх смерти, предчувствие и т. п.). «Переживание» — данность («психологическое состояние»), а «умирание» — функция; психология работает с данностями, но не видит функции; «предполагает понятие смерти» значит: данность (переживание) уже предполагает функцию (смерть), но не тематизирует её.

Теология и «метафизика смерти»: вопросы о «потустороннем», о смысле смерти как зла и страдания предполагают онтологию целого сущего и прояснение негативности вообще; экзистенциальный анализ методически предшествует им, но не решает их. «Потустороннее» — данность («теологическая проблема»), а «смерть» — функция; теология работает с данностями, но не видит функции; «предшествует» значит: функция функционирует до всякой теологии, но не дана как «метафизика».

Главный методический тезис: экзистенциальный анализ смерти не предвосхищает никакой экзистенциальной позиции. Он не говорит, есть ли жизнь после смерти, не даёт норм поведения, не строит «метафизику смерти»; он интерпретирует феномен лишь в отношении того, как он как возможность бытия каждого присутствия вступает в него. Это важно для связи с Гуссерлем: Гуссерль в «Лекциях о времени» тоже требует эпохэ — воздержания от суждений об объективном времени. Хайдеггер делает аналогичный методический жест: он «заключает в скобки» биологические, психологиче-

ские, теологические предпосылки, чтобы выявить онтологическую структуру бытия-к-концу; но если у Гуссерля эпохэ открывает имманентное сознание, то у Хайдеггера оно открывает экзистенциальную структуру присутствия. «Эпохэ» — функция (способ, каким Dasein функционирует в анализе), а не данность («метод»); «заключает в скобки» значит: функция функционирует в каждом модусе, но не дана как «предпосылка».

При этом Хайдеггер оговаривает: результаты анализа «оптически взятые» обнаруживают «своеобразную формальность и пустоту всякой онтологической характеристики». Онтологическая структура смерти не даёт «содержательного» знания о том, как умирают люди, — она даёт лишь формальное определение того, что значит быть к концу. Здесь параллель с гуссерлевским различением формы и содержания: феноменология тоже описывает формальные структуры (интенциональность, временность), которые не заменяют эмпирического знания, а обосновывают его возможность. «Формальность» — функция, а не данность («пустота»); «содержание» — данность («эмпирическое знание»), а «структура» — функция; «обосновывает возможность» значит: функция функционирует до всякого содержания, но не дана как «знание».

§ 49 не решает вопрос о смерти; он только очерчивает границы анализа. Различение функция/данность проясняет, почему смерть не является «биологическим концом», «пере-

живанием» или «теологической проблемой», но не объясняет, почему смерть вообще становится «экзистенциалом»; это — задача §§ 50–53. Оно не отменяет тезиса о «формальности»: структура «формальна» не потому, что «пуста», а потому, что она — функция, функционирующая в каждом модусе, но не данная как «содержание».

Итог главы 1. §§ 46–49 выполняют негативную подготовку позитивного анализа смерти. § 46 показывает, что целость присутствия не может быть схвачена через «ещё-не», понятое как «недостаток»; подозрение в подмене (наличное вместо экзистенции) — первый шаг к позитивному анализу. § 47 показывает, что смерть другого не даёт доступа к целости: ни через опыт (феноменологический аргумент), ни через заместимость (онтологический аргумент); смерть — не «случай» среди других, а предельная возможность, не имеющая аналога. § 48 показывает, что категории наличного (недостаток, конец, целость) онтологически неадекватны присутствию; смерть — не «прекращение» наличного, а бытие-к-концу. § 49 показывает, что экзистенциальный анализ смерти не предвосхищает никакой экзистенциальной позиции: он «заключает в скобки» биологию, психологию и теологию, чтобы выявить онтологическую структуру бытия-к-концу. Что остаётся: почему смерть вообще становится «экзистенциалом»? Как возможен позитивный анализ бытия-к-смерти? Это задача §§ 50–53.

Связь с Гуссерлем: итог первой главы второго раз-

дела. (1) От «ещё-не» к бытию-к-концу: у Гуссерля «ещё-не» — структура сознания (протенция); у Хайдеггера «ещё-не» становится онтологической структурой присутствия; это не «отрицание» Гуссерля, а смена региона — то, что у Гуссерля было структурой сознания, у Хайдеггера становится структурой бытия. (2) От эмпатии к «каждый-раз-мости»: у Гуссерля доступ к другому — через эмпатию; у Хайдеггера смерть другого не доступна через эмпатию, потому что смерть — не переживание; это прямой вызов гуссерлевской модели интерсубъективности. (3) От категорий наличного к экзистенциалам: у Гуссерля категории описывают сущее; у Хайдеггера категории наличного не работают для Dasein; это не «терминологическая замена», а указание на разные онтологические регионы. (4) От эпохэ к отграничению: у Гуссерля эпохэ открывает имманентное сознание; у Хайдеггера «заключение в скобки» биологии, психологии и теологии открывает экзистенциальную структуру присутствия; оба жеста методически родственны, но открывают разные регионы — у Гуссерля сознание, у Хайдеггера бытие.

Глава 2. Смерть, совесть и решимость: §§ 50–60

Глава 2 раскрывает целостность Dasein через бытие-к-смерти, а затем через совесть и решимость: смерть — не «событие», а структура, определяющая всё течение экзистенции; совесть — свидетельство о собственной возможности-быть; решимость — засвидетельствованная собственная возможность-быть. Здесь работает различение функция/данность: смерть, совесть, решимость — функции (способы, каким Dasein функционирует), а не данности («событие», «моральное чувство», «акт воли»).

§ 50. Смерть как бытие-к-концу. § 49 показал, что смерть не может быть понята ни как биологический конец, ни как переживание, ни как теологическая проблема; § 50 показывает, что смерть принадлежит бытию присутствия и определяется из трёх фундаментальных характеров заботы — экзистенции (себя-предвосхищение), фактичности (уже-бытие-в) и падения (бытие-при). Это не «применение схемы», а конкреция: каждый из трёх моментов получает в феномене смерти свою изначальную конкрецию. «Себя-предвосхищение» в свете смерти оказывается не «планированием», а бытием-к-возможности, которая не может быть обогнана; «уже-бытие-в» — не «фактом рождения», а забро-

шенностью в смерть, раскрывающейся в ужасе; «бытие-при» — не «озабочением вещами», а падением, уклоняющимся от смерти. Три момента не «прикладываются» к смерти извне — они раскрываются в ней как её собственные структуры.

Экзистенция: смерть — не «ещё-не-наличное», не последний недостаток, который можно восполнить; она — предстояние. Но предстоять может и гроза, и приход друга: характер предстояния сам по себе не отличает смерть. Отличие в том, что смерть есть возможность бытия, которую каждое присутствие должно взять на себя само; со смертью присутствие предстоит себе в своём собственнейшем бытии-возможным, в этой возможности речь идёт о его бытии-в-мире просто-напросто. Отсюда три опорных определения: смерть есть собственнейшая (дело идёт о бытии каждый раз моего присутствия), безотносительная (в ней развязаны все отношения к другому присутствию) и необгоняемая (как бытие-возможным присутствие не может перегнать возможность смерти) возможность; смерть — «возможность абсолютной невозможности присутствия». Это не «определение», а выявление структуры: смерть не «свойство», которое можно иметь или не иметь, а способ быть, в котором присутствие относится к себе самому. Здесь важно точное отличие от гуссерлевского анализа предела: у Гуссерля предел потока сознания — «идея» (Limes), которая не может быть дана в опыте, но регулирует анализ; смерть у Хайдеггера — не «идея предела», а способ быть, который присут-

ствие несёт с самого начала. Гуссерлевский предел — данность (горизонт сознания); хайдеггеровская смерть — функция (бытие-к-концу), которая делает возможным сам горизонт. Это не «опровержение» Гуссерля, а смена региона: то, что у Гуссерля было структурой сознания (бесконечный поток с горизонтом «ещё-не»), у Хайдеггера становится структурой бытия (конечное бытие-к-концу).

Фактичность: смерть не приобретается задним числом — присутствие уже вброшено в неё; заброшенность в смерть раскрывается изначальнее и настоятельнее всего в расположенности ужаса. Ужас перед смертью — не страх перед отбытием и не случайное «слабое» настроение: это основорасположенность, в которой раскрывается, что присутствие как заброшенное бытие экзистирует к своему концу. Хайдеггер вводит важное терминологическое различение: умирание (Sterben) — заброшенное бытие к собственнейшей, безотносительной и необгоняемой возможности-быть; околевание (Verenden) — кончание живого; отбытие (Ableben) — промежуточное явление, «физиологическая» смерть присутствия, не совпадающая ни с умиранием, ни с околеванием. Это различение — не «терминологическая работа», а выявление трёх регионов: биологического (околевание), экзистенциального (умирание) и промежуточного (отбытие); ужас раскрывает смерть в её экзистенциальном регионе — не как «событие», которое когда-то наступит, а как заброшенность, которая уже всегда имеет место. Связь с Гуссерлем

здесь становится точной: у Гуссерля ужас не тематизируется как основорасположенность — он анализирует страх как интенциональный акт, направленный на угрожающее; Хайдеггер радикализирует это: ужас — не акт, направленный на объект, а расположенность, в которой раскрывается бытие-в-мире как таковое. Если у Гуссерля страх — данность (переживание, которое можно описать), то у Хайдеггера ужас — функция (способ, каким Dasein функционирует в раскрытии); интенциональный анализ схватывает «страх перед чем-то», но не «ужас перед ничто».

Падение: фактическое присутствие ближайшим и большей частью уклоняется от своего бытия-к-смерти; оно умирает, но в способе падения — растворяется в озабоченном «мире» и бежит от жути. «Знание» или «незнание» о смерти — лишь выражение того, как присутствие держится в этом бытии; то, что многие о смерти не знают, не доказывает, что бытие-к-смерти не принадлежит присутствию, а доказывает лишь, что присутствие скрывает от себя своё собственнейшее бытие-к-смерти. Падение — не «ошибка», а способ быть, в котором присутствие уклоняется от своей смерти. Итог § 50: экзистенция, фактичность и падение конститутивны для экзистенциального понятия смерти; умирание основано в заботе. Но предварительного очерчивания связи между бытием-к-смерти и заботой недостаточно: оно должно стать видимым в ближайшей конкреции присутствия — его повседневности.

§ 51. Повседневное бытие-к-смерти. Смерть принадлежит бытию присутствия; § 51 показывает, что, если бытие-к-смерти сущностно принадлежит присутствию, оно должно быть показано и в повседневности — хотя бы в несобственном модусе. Хайдеггер анализирует, как люд (das Man) истолковывает смерть в толках (Gerede). Это не «критика нравов», а онтологический анализ: повседневность — не «ошибка», а способ, каким Dasein обычно существует. Публичность повседневного друг-с-другом «знает» смерть как постоянно случающуюся встречу: «умирают» ежедневно и ежечасно; смерть встречается как известное внутримирно случающееся событие — и в этой известности остаётся незаметной. Речь «умирают» хочет сказать: в конце концов и человек умирает когда-нибудь, но ближайшим образом сам остаёшься незатронутым.

Нивелировка: «умирают» распространяет мнение, будто смерть задевает как бы люда. Публичное истолкование говорит «умирают», потому что каждый может внушить себе: ведь не именно я; ибо люд есть никто. Умирание, которое сущностно незаместимо моё, превращается в публично случающееся событие, встречающее люду; смерть выдаётся за всегда уже «действительное» — и тем самым утаивается её характер возможности, а вместе с ним — безотносительность и необгоняемость. Успокоение и отчуждение: скрывающее уклонение господствует столь упорно, что «умирающему» часто внушают, будто он избегнет смерти и вернёт-

ся в успокоенную повседневность; такая «заботливость» полагает, что «утешает», — а на деле помогает довершить сокрытие собственнейшей возможности бытия. Люд озабочивает постоянное успокоение о смерти — и притом не только «умирающего», но и «утешающих». Уже «размышление о смерти» считается публично трусливым страхом; люд не даёт подняться мужеству ужаса перед смертью; ужас превращается в страх перед прибывающим событием, а затем выдаётся за слабость. «Подобает» — равнодушный покой относительно «факта», что умирают; воспитание такого равнодушия отчуждает присутствие от его собственнейшей возможности-быть. Падение как бегство: искушение, успокоение и отчуждение характеризуют способ бытия падения; повседневное бытие-к-смерти есть падающее постоянное бегство от него. Присутствие скрывает от себя факт, что оно всегда уже умирает, тем, что переплавляет смерть в «случай» при других — который тем яснее заверяет, что «сам» ведь ещё «жив». Но падающее бегство свидетельствует и о том, что и люд определён как бытие-к-смерти — даже когда не движется в «размышлении о смерти»; в присутствии и в средней повседневности постоянно идёт речь об этой собственнейшей, безотносительной и необгоняемой возможности-быть — хотя и в модусе озабоченного равнодушия.

§ 52. Полное экзистенциальное понятие смерти. Повседневность понимает смерть как «случай»; § 52 делает обратный ход: от повседневного бытия-к-концу — к пол-

ному экзистенциальному понятию смерти. Повседневность держалась формулы «умирают, и когда-нибудь, но пока ещё нет»; первая часть («умирают») уже была проанализирована, теперь анализируется вторая — «когда-нибудь, но пока ещё нет», то есть достоверность и неопределённость смерти. Это не «сумма признаков», а раскрытие структуры, которая делает возможной повседневность.

Достоверность смерти: Хайдеггер разворачивает анализ через различение, параллельное различению истины. Истина изначально — раскрытость присутствия (бытие-раскрывающим), производно — раскрытость сущего; соответственно и достоверность: изначально — достоверность-бытия как способ бытия присутствия, производно — достоверность сущего, в котором присутствие может быть уверено. Повседневность говорит: «смерть достоверна»; но это «не сомневаться» не таит в себе достоверности-бытия. Люд признаёт достоверность смерти двусмысленно — чтобы, ещё более скрывая умирание, ослабить её; говорят: смерть придёт достоверно, но «пока ещё нет» — это «но...» отнимает у смерти достоверность: люд отсылает себя к тому, что ближайшим образом ещё доступно и озабочиваемо; смерть отодвигается на «когда-нибудь потом». «Критическое» осмысление повседневности говорит: смерть «только» эмпирически достоверна, в высшей степени вероятна, но не аподиктически достоверна; Хайдеггер отвечает: это непризнание способа бытия присутствия. Оставаясь в эмпирической достоверности,

присутствие не может стать достоверным в смерти, как она «есть»; уклоняясь от своей смерти, повседневное бытие-к-концу всё же достоверно в смерти иначе, чем оно само хотело бы признать. Оно знает о достоверной смерти — и всё же не есть собственно достоверно в ней; но это уклонение свидетельствует из того, от чего оно уклоняется: смерть должна быть понята как собственнейшая, безотносительная, необгоняемая, достоверная возможность.

Неопределённость смерти: с достоверностью смерти идёт вместе неопределённость её, когда. Повседневность уклоняется от неё, придавая смерти определённость — но не через вычисление даты отбытия (от такой определённости присутствие бежит), а через подвигание перед нею обозримых настоятельностей ближайшего повседневного. Сокрытие неопределённости задевает и достоверность: утаивается собственнейший характер возможности смерти — достоверна и притом неопределённа, то есть возможна в любое мгновение.

Полное понятие смерти: смерть как конец присутствия есть собственнейшая, безотносительная, достоверная и как таковая неопределённая, необгоняемая возможность присутствия; смерть есть как конец присутствия в бытии этого сущего к его концу. Это определение — не просто сумма признаков: оно фиксирует, что смерть не есть событие, которое когда-то наступит; она есть способ быть, который присутствие несёт с самого начала. Поэтому формальный вывод

от «ещё-не» присутствия к его нецелости не сохраняется: ещё-не, взятое из себя-предвосхищения, не есть недостаток, а есть условие возможности целого-бытия; проблема целости присутствия существует по праву, если забота «связана» со смертью как крайней возможностью этого сущего. Присутствие фактически умирает — то есть в своём бытии-к-смерти всегда уже так или иначе решилось; повседневно падающее уклонение — несобственное бытие-к-смерти. Но несобственность имеет в основании возможную собственность: присутствие может себя переложить в несобственность, но не должно необходимо и постоянно. Отсюда вопрос, которым заканчивается § 52 и открывается § 53: может ли присутствие собственно понимать свою смерть, то есть держать себя в собственном бытии-к-концу? Пока это собственное бытие-к-смерти не выставлено и онтологически не определено, на интерпретации остаётся существенный недостаток.

§ 53. Заступание в смерть. Смерть есть собственнейшая, безотносительная, достоверная и неопределённая возможность; § 53 отвечает на вопрос, как должна быть онтологически характеризована собственная возможность бытия-к-смерти. Хайдеггер начинает с методического сомнения: не является ли проект собственного бытия-к-смерти «фантастическим предприятием»? Ведь присутствие ближайшим и большей частью держится в несобственном бытии-к-смерти, и собственное бытие по его смыслу должно оставаться скрытым от других. Ответ: проект не произво-

лен, потому что он держится ранее добытых структур присутствия и даёт присутствию самому спроектировать себя на эту возможность, не навязывая «содержательного» идеала извне.

Бытие к возможности — не озабочение осуществления: озабочивающее бытие-настроенным-на возможное имеет тенденцию уничтожить возможность возможного через делание его доступным; но смерть — не возможное подручное или наличное, а возможность бытия присутствия. Озабочение её осуществления означало бы приведение к отбытию — то есть лишение себя почвы для экзистирующего бытия-к-смерти. Поэтому бытие-к-смерти не может означать и «размышление о смерти»: это мудрствование ослабляет характер возможности через вычисляющее желание распоряжаться смертью.

Заступание (Vorlaufen): бытие к возможности как бытие-к-смерти должно относиться к ней так, чтобы она раскрылась как возможность; это поведение Хайдеггер называет заступанием в возможность. Приближение здесь не направлено на делание доступным действительного: в понимающем приближении возможность становится только «больше». Чем нераскрытее понимается эта возможность, тем чище понимание проникает в возможность как в возможность невозможности экзистенции вообще; смерть не даёт присутствию ничего «осуществимого» — она есть возможность безмерной невозможности экзистенции. Заступание впер-

вые делает эту возможность возможной и делает её как таковую свободной.

Структура заступания: заступание раскрывает присутствию его собственнейшую возможность-быть, в которой речь идёт о бытии присутствия просто-напросто; оно даёт присутствию понять, что оно остаётся вырванным у люда. Безотносительность смерти уединяет присутствие на него самого: всё бытие при озабочиваемом и всякое со-бытие с другими отказывают, когда речь идёт о собственнейшей возможности-быть. Необгоняемость даёт понять, что присутствию предстоит отдать себя самого; заступание освобождает от потерянности в случайно наступающие возможности и впервые даёт понять и выбрать фактические возможности, предпосланные необгоняемой. Достоверность смерти не может быть вычислена из случаев смерти; она требует присутствия в полной собственности его экзистенции. И, наконец, неопределённость «когда» раскрывается в ужасе: заступание уединяет присутствие и даёт ему стать достоверным в целости его возможности-быть, а к этому пониманию себя из его основания принадлежит основорасположенность ужаса; бытие-к-смерти по сущности есть ужас. Резюме: заступание раскрывает присутствию потерянность в самости люда и приводит его перед возможностью быть собою самим — в страстной, освобождённой от иллюзий люда, фактичной, самой себе достоверной и ужасающейся свободе к смерти.

Конец главы: § 53 заканчивается важным методическим

признанием. Экзистенциальный проект заступания сделал видимой онтологическую возможность собственного бытия-к-смерти — и тем самым возможность собственного целого-бытия-возможным присутствия. Но это пока лишь онтологическая возможность. Проект держался ранее добытых структур присутствия и не навязывал присутствию «содержательный» идеал извне — в этом его правомерность. И всё же экзистенциально «возможное» бытие-к-смерти остаётся экзистенциально фантастическим требованием, пока не доказана соответствующая оптическая возможность-быть из самого присутствия. Бросается ли присутствие когда-либо фактически в такое бытие-к-смерти? Требует ли оно хотя бы из основания своего собственнейшего бытия собственной возможности-быть, определённой через заступание? Отсюда — переход ко второй главе: нужно исследовать, в какой мере присутствие из своей собственнейшей возможности-быть даёт свидетельство возможной собственности своей экзистенции — так, что оно выказывает её не только как экзистенциально возможную, но и требует её от себя самого. Таким свидетельством станет совесть, а понимание призыва — решимостью.

Связь с Гуссерлем: итог главы 2. (1) От протенции к заступанию: у Гуссерля протенция — структура сознания, открытая вперёд; у Хайдеггера заступание — онтологическая структура присутствия, в которой оно уже отнесено к своему концу; это не «ожидание» события, а способ быть,

определяющий всё течение экзистенции. (2) От ужаса к расположенности: у Гуссерля интенциональность — направленность сознания на объект; у Хайдеггера ужас — не акт, а основорасположенность, в которой раскрывается бытие-в-мире как таковое; ужас не «переживается» как содержание, а раскрывает то, что предшествует всякому содержанию. (3) От различения «живого настоящего» и объективного времени к различению умирания, околевания и отбытия: Гуссерль различает имманентное время сознания и объективное время; Хайдеггер различает экзистенциальное умирание, биологическое околевание и промежуточное отбытие; смерть не сводится ни к одному из этих уровней — она экзистенциал. (4) От естественной установки к людскому толкованию: у Гуссерля естественная установка понимает время как объективную последовательность, упуская конституирование; у Хайдеггера люд понимает смерть как внутримирный «случай», упуская её экзистенциальный характер; в обоих случаях — падение из изначальной структуры в производную. (5) От эпохэ к бегству: у Гуссерля эпохэ — методическое воздержание, открывающее имманентное сознание; у Хайдеггера бегство от смерти — онтологический модус падения, скрывающий бытие-к-смерти; эпохэ — акт познания, бегство — способ бытия, но структурно оба жеста указывают на то, что изначальное не дано «естественно», а требует «поворота» — у Гуссерля рефлексивного, у Хайдеггера экзистенциального.

Общий вывод. §§ 46–53 — переход от негативной подготовки к позитивному анализу смерти. § 50 даёт структурное определение смерти через три момента заботы; § 51 показывает, как эта структура скрывается в повседневности; § 52 даёт полное понятие смерти; § 53 раскрывает заступание как собственную возможность бытия-к-смерти. В диалоге с Гуссерлем это означает: смерть не может быть понята ни как содержание сознания (переживание), ни как объективное событие (биологический конец); она — экзистенциал, который конституирует присутствие как конечное и который в повседневности понимается превратно — так же, как у Гуссерля объективное время понимается превратно в естественной установке.

Глава 3. Совесть, вина и решимость: §§ 54–60.

Третья глава — не «введение в этику», а онтологический анализ: совесть — не «моральный феномен», а способ, каким Dasein свидетельствует о своей собственнейшей возможности-быть; вина — не «моральная провинность», а структура бытия Dasein (ничтожность); решимость — не «акт воли», а засвидетельствованная собственная возможность-быть. Переход от смерти к совести — не «смена темы»: смерть показала, что присутствие может быть целым только как бытие-к-концу, но не показала, что присутствие действительно требует этого от себя. Смерть — онтологическая возможность; совесть — онтическое свидетельство. Без совести проект заступания остаётся «фантастическим требованием»; с совестью он становится «засвидетельствованной возможностью». Здесь работает различение функция/данность: совесть — функция (способ, каким Dasein функционирует в свидетельстве), а не данность («моральное чувство»).

§ 54. Совесть как свидетельство. Присутствие ближайшим и большей частью потеряно в люде; люд уже снял с присутствия выбор его возможностей — задачи, правила, масштабы, настоятельности уже решены за него. Остаёт-

ся неопределённым, кто «собственно» выбирает. Это «безвыборное увлечение никем» может быть возвращено вспять только так, что присутствие вернёт себя из потерянности к себе самому — но это возвращение должно иметь тот же способ бытия, через упущение которого присутствие потерялось: оно должно совершиться как навёрстывание выбора, то есть как выбор этого выбора, решение для возможности-быть из собственной самости. Но чтобы выбрать себя, присутствие должно сначала найти себя; чтобы найти себя, оно должно быть «показано» себе самому в своей возможной собственности. Присутствие нуждается в засвидетельствовании возможности-быть-собой, которой оно по возможности каждый раз уже есть; это свидетельство и есть совесть.

Хайдеггер сразу оговаривает, чем его анализ совести не является: не психологическим описанием переживаний совести и их классификацией; не биологическим «объяснением», то есть разложением феномена; не теологическим истолкованием или использованием совести для доказательства бытия Бога; не «индуктивным эмпирическим доказательством» фактичности совести. Требование такого доказательства покоится на онтологическом превращении феномена: совесть как феномен присутствия не есть встречающийся и иногда наличный факт; она «есть» только в способе бытия присутствия. Это не недостаток, а признак её онтологической инородности по сравнению с окружно наличным. Это отграничение методически родственно гуссерлевскому эпо-

хэ: Хайдеггер «заключает в скобки» психологические, биологические и теологические предпосылки, чтобы выявить онтологическую структуру совести; но если у Гуссерля эпохэ открывает имманентное сознание, то у Хайдеггера — экзистенциальную структуру присутствия. Это не «заимствование», а смена региона: эпохэ направлено не на сознание, а на бытие.

Совесть даёт «нечто» понять, она раскрывает. Из этой формальной характеристики проистекает указание вернуть феномен в раскрытость присутствия — основную конституцию, которая складывается из расположенности, понимания, падения и речи. Более настоятельный анализ раскрывает совесть как зов. Зов есть модус речи. Зов совести имеет характер призыва присутствия к его собственнейшей возможности-быть-собой — и притом в способе призыва к собственнейшему бытию-должным. Зову соответствует возможное слышание; понимание призыва раскрывается как желание-иметь-совесть. В этом феномене лежит искомое экзистенциальное выбирание выбора бытия-собой, которое Хайдеггер называет решимостью.

§ 55. Совесть как зов — раскрытость и её модификация. Хайдеггер начинает с «безразличного состава» феномена: совесть каким-то образом даёт нечто понять; это формальная характеристика, из которой всё разворачивается. Совесть раскрывает — значит, принадлежит к кругу феноменов, конституирующих бытие «вот» как раскрытость.

Через раскрытость присутствие находится в возможности быть своим «вот»; но ближайшим и большей частью оно раскрыло свою возможность-быть из озабоченного «мира»: растворившись в люде, оно позволило предписать себе возможности через публичную истолкованность. Это предписание экзистенциально возможно потому, что присутствие как понимающее со-бытие может слушать других; теряясь в публичности люда, оно, слушая самость люда, прослушивает собственную самость. Чтобы вернуться из этой потерянности, присутствие должно сначала найти себя — себя, которое себя прослушало; это вслушивание в люд должно быть прервано. Возможность перерыва лежит в непосредственном призывании: зов прерывает прослушивающее себя вслушивание, если он будит слышание, противоположное потерянному; если потерянное слышание занято «шумом» двусмысленных толков, зов должен звать беззвучно, недвусмысленно, без опоры для любопытства. Так зовуще дающая понять есть совесть.

Зов — не «образ» и не «голос» в смысле акустического оглашения. Для речи и тем самым для зова голосовое оглашение не существенно; всякое выговаривание уже предполагает речь. «Голос» совести нужно понимать как давание-понять, а не как звук. В раскрывающей тенденции зова лежит момент толчка, отставленного взбудораживания: «Зовут из дали в даль. Зовом задет тот, кто должен быть возвращён». Хайдеггер с самого начала избегает пути, который

напрашивается для интерпретации совести: сводить её к одной из душевных способностей (рассудку, воле, чувству) или объяснять как смешанный продукт из них. Перед феноменом совести бросается в глаза онтологически-антропологическая недостаточность рамки классифицированных душевных способностей или персональных актов. Это отграничение — прямой ответ на гуссерлевскую традицию, которая анализирует совесть как «акт сознания»: совесть — не «акт» среди других актов, а способ бытия, в котором присутствие свидетельствует о себе самом. Если у Гуссерля совесть — это данность (акт, который можно описать), то у Хайдеггера — это функция (способ, каким Dasein функционирует в свидетельстве); анализ актов схватывает «переживание совести», но не «зов бытия».

§ 56. Характер совести как зова. Совесть — это зов; § 56 разбирает его структуру по трём вопросам: о чём зов говорит (что выкликается), кого он призывает и как он это делает. Это не «анализ содержания», а онтологическая структура: зов ничего не «сообщает», но раскрывает присутствие в его собственнейшей возможности-быть. Что выкликается? Явно само присутствие — но этот ответ неопределён. Зов задевает присутствие в его повседневно-среднем озабоченном всегда-уже-себя-понимании, то есть самость люда; но призывает он не то, что присутствие «значит» в публичном друг-с-другом, не то, чем оно озабочено, не то, за что оно себя поставило. Присутствие, каковым оно есть для других и для

себя, в призыве обходится; зов к самости не берёт об этом ни малейшего знания. Как только самость люда призывается и приводится к слышанию, люд проваливается в себя; зов обходит люд — и тем самым сталкивает его в незначительность, самость же, лишённая подстраховки и укрытия, приводится к себе самой.

Кого призывает? На самость призывается самость люда — но не та самость, которая может стать «предметом» оценки, не самость любопытного разложения «внутренней жизни», не самость «аналитического» разглядывания душевных состояний. Зов не теснит самость в некое «внутреннее», чтобы она там замкнулась от «внешнего мира»; всё подобное зов перескакивает и рассеивает, чтобы призвать самость, которая не иная, как в способе бытия-в-мире. Здесь важно точное отличие от Гуссерля: у Гуссерля рефлексия открывает «внутреннее» сознание, а Хайдеггер специально отграничивает зов от всякого «внутреннего»; решимость не изолирует присутствие в свободно парящее Я — она приводит его в мир и к другим. Если у Гуссерля последняя инстанция самопознания — рефлексия, то у Хайдеггера — слышание зова, которое всегда уже укоренено в бытии-в-мире.

Что выкликает? Строго говоря — ничего. Зов ничего не высказывает, не даёт разъяснения о мировых событиях, не имеет ничего рассказать; менее всего стремится он открыть «разговор с собой». Призванной самости «ничего» не выкликается, а она призывается к себе самой, то есть к своей

собственнейшей возможности-быть. Зов не ставит на «переговоры», а как призыв к собственнейшему бытию-собой есть пред-зывание присутствия в его собственнейшие возможности. Как? Зов лишён всякого оглашения; он не доводит себя до слов — и остаётся при этом ничуть не тёмным и не неопределённым. Совесть говорит единственно и постоянно в модусе молчания; она не только ничего не теряет в слышимости, но принуждает призванное присутствие к молчаливости его самого. Отсутствие словесной формулировки не сдвигает феномен в неопределённость таинственного голоса — оно показывает, что понимание «выкликаемого» не должно цепляться за ожидание сообщения. То, что зов раскрывает, тем не менее однозначно: над кажущейся неопределённостью содержания нельзя просмотреть надёжное направление удара зова. «Обманы» в совести возникают не через оклик «не того», а лишь из способа, каким зов слышится: вместо того чтобы быть собственно понятым, он втягивается самостью люда в переговаривающий разговор с собой и превращается в своей раскрывающей тенденции. Итог: зов, каковым мы характеризуем совесть, есть призыв самости люда в его самости; как этот призыв — вызов самости к её собственному бытию-собой и тем пред-вызов присутствия на его возможности. Онтологически достаточную интерпретацию совести мы обретём лишь тогда, когда станет уяснено: не только кто призываемый, но кто сам зовёт, как призываемый относится к зовущему и как это «отношение» нужно онтоло-

гически понять, как бытийную связь.

§ 57. Совесть как зов заботы. Зов ничего не выкликает и призывает самость; § 57 отвечает на вопрос, кто зовёт. Это не «ответ на вопрос кто?» в смысле «какой субъект», а онтологический анализ: зовущий — это само присутствие в его жути. Совесть зовёт самость присутствия из потерянности в люде; призываемая самость остаётся в своём «что» неопределённой и пустой — но она однозначно и неподменимо задета. Зовущий тоже держится в «бросающейся в глаза неопределённости»: на вопросы об имени, сословии, происхождении он не только отказывает в ответе, но и не даёт возможности сделать его знакомым для «мирски» ориентированного понимания; его способу бытия противно дать втянуть себя в рассматривание и обсуждение. Напрашивается ответ: присутствие в совести зовёт себя само. Это понимание может быть в фактическом слышании более или менее бодрствующим; но онтологически ответ, что присутствие есть зовущий и призываемый вместе, недостаточен. Нужно спросить: разве присутствие как призываемое «вот» иначе, чем как зовущее? Не функционирует ли как зовущий собственнейшая возможность-быть-собой?

Феноменальный состав: «оно» зовёт — из меня и свыше меня. Зов не планируется, не подготовляется и не совершается по воле; «оно» зовёт — против ожидания и даже против воли. С другой стороны, зов несомненно не приходит от Другого, который есть со мною в мире; он приходит из ме-

ня и всё же свыше меня. Этот феноменальный состав нельзя устранить. Его берут исходом для двух превратных истолкований: теологическое — подкладывают зовущей силе обладателя (Бога) или берут её как личность; биологическое — отклоняют истолкование как чужой силы и «объясняют» совесть вообще. Оба поспешно перескакивают феноменальный состав; облегчается это невысказанной онтологической догмой: что есть, то есть так фактически, как зов, должно быть наличным; что не может быть объективно доказано как наличное, того вообще нет.

Против этой поспешности нужно держать не только феноменальный состав, но и лежащее в нём онтологическое предочерчивание феномена как феномена присутствия. Экзистенциальная конституция этого сущего даёт единственную путеводную нить для интерпретации способа бытия «оно», которое зовёт. То, что зов не совершается мной отчётливо, а «оно» зовёт, ещё не даёт права искать зовущего в не-присутствие-сообразном сущем. Присутствие экзистирует всегда фактически: оно не свободно парящее самопроектирование, а через заброшенность определено как факт сущего; фактичность присутствия сущностно отличается от фактичности наличного. Что присутствие фактически есть, может оставаться скрытым в отношении «почему»; само «что» ему раскрыто. Заброшенность принадлежит к раскрытости «вот» и раскрывается в соответственной расположенности; но большей частью настроение замыкает заброшенность. Присут-

ствие бежит от неё в облегчение мнимой свободы самости люда; это бегство было охарактеризовано как бегство от жути, которая в основе определяет уединённое бытие-в-мире. Жуть собственно раскрывается в основорасположенности ужаса и ставит заброшенное присутствие перед ничто мира, перед которым оно ужасается о собственнейшей возможности-быть.

Ответ: зовущий — присутствие в его жути. Если присутствие, находящееся в основе своей жути, было бы зовущим зова совести? Против этого ничего не говорит, за это — все феномены. Зовущий в своём «кто» мирски ничем не определим; он есть присутствие в его жути, изначальное заброшенное бытие-в-мире как не-по-себе, голое «что» в ничто мира. Зовущий незнаком повседневной самости люда — нечто вроде чужого голоса. Что могло бы быть люду чужее, чем уединённая в жути, в ничто вброшенная самость? «Оно» зовёт и всё же не даёт озабоченно-любопытному уху ничего услышать, что хотелось бы передать дальше и публично обсудить. Но что присутствию сообщать из жути его заброшенного бытия? Что остаётся ему иное, как не раскрытая в ужасе возможность-быть себя самого? Как ему иначе звать, как не вызовом к этой возможности-быть? Зов не сообщает событий, он зовёт и без всякого оглашения; зов говорит в жутком модусе молчания — и так только потому, что зов призываемого не в публичные толки люда, а из них назад в молчаливость экзистентной возможности-быть. Основа жуткой,

но не самоочевидной холодной уверенности, с которой зовущий задевает призываемого, — в том, что уединённое в своей жути присутствие для себя самого просто-напросто неподменимо. Что отнимает у присутствия возможность понять себя превратно из чего-то иного, как не оставленность в преданности себе самому?

Итоговая формула: жуть есть хотя повседневно скрытый, но основной вид бытия-в-мире; само присутствие зовёт как совесть из основания этого бытия. «Оно зовёт меня» есть отличительная речь присутствия; настроенный ужасом зов впервые даёт присутствию проект себя самого на его собственнейшую возможность-быть. Экзистенциально понятый зов совести свидетельствует то, что раньше лишь утверждалось: жуть настигает присутствие и угрожает его самозабвенной потерянности. Положение «присутствие есть зовущий и призываемый вместе» утратило формальную пустоту. Совесть открывается как зов заботы: зовущий есть присутствие, ужасающееся в заброшенности (уже-бытие-в...) о своей возможности-быть; призываемый есть именно это присутствие, призванное к своей собственнейшей возможности-быть (себя-предвосхищение...); призвано присутствие через призыв из падения в люд (уже-бытие-при озабоченном мире). Зов совести имеет свою онтологическую возможность в том, что присутствие в основании своего бытия есть забота.

Отпор превратным истолкованиям: нет нужды прибегать к не-присутствие-сообразным силам — возврат к ним не

проясняет жуть зова, а скорее её уничтожает. Основа превратных «объяснений» совести — в том, что уже для фиксации феноменального состава зова брали взгляд слишком коротко и молча предполагали присутствие в случайной онтологической определённости или неопределённости. Не надо искать разъяснения у чужих сил, прежде чем обеспечено, что бытие присутствия не оценено слишком низко — не положено как безобидный субъект, снабжённый персональным сознанием. Истолкование зовущего (который мирски есть «никто») как силы кажется непредвзятым признанием «объективно наличествующего»; но это лишь бегство от совести, выход присутствия, на котором оно ускользает от тонкой стены, отделяющей люд от жути его бытия. «Общая» совесть возвышается до «мировой совести» — но эта «публичная совесть» есть не что иное, как голос люда; на сомнительное изобретение «мировой совести» присутствие может прийти только потому, что совесть в основе и сущности каждый раз моя — и не только в смысле призываемой возможности-быть, а потому, что зов приходит из сущего, каково я сам каждый раз есмь. Интерпретация зовущего, чисто следующая феноменальному характеру зова, не принижает «силу» совести и не делает её «всего лишь субъективной»; наоборот, так впервые становится свободной неумолимость и однозначность зова. «Объективность» призыва получает своё право тем, что интерпретация оставляет ему его «субъективность», которая отказывает самости люда в господстве.

Контрвопрос: может ли быть состоятельным истолкование, столь далеко уходящее от «естественного опыта»? Как совесть должна призывать к собственнейшей возможности-быть, когда она ближайшим и большей частью только укоряет и предостерегает? Разве она говорит неопределённо пусто, а не конкретно о случившихся проступках? Происходит ли призывание из «плохой» или «хорошей» совести? Даёт ли совесть что-то позитивное, не функционирует ли лишь критически? Право таких сомнений нельзя оспаривать; но исполнить требование «узнавания» феномена — не значит признать вульгарное оптическое понимание первой инстанцией. Сомнения преждевременны, пока анализ не доведён до цели. Доселе лишь возводили совесть к онтологической конституции присутствия; это служило подготовкой задачи — сделать понятным совесть как засвидетельствование собственнейшей возможности-быть. Что совесть свидетельствует, обретает полную определённость лишь тогда, когда очерчен характер слышания, подлинно соответствующего зову. Собственное понимание не есть присоединяющаяся добавка к феномену совести. Если зовущий и призываемый — само присутствие вместе, то в каждом прослушивании зова лежит определённый способ бытия присутствия. Свободно парящий зов, «за которым ничего не следует», экзистенциально — невозможная фикция; «что ничего не следует» означает по способу присутствия нечто позитивное. Так анализ понимания призыва впервые может привести к обсуждению

того, что зов даёт понять; но лишь с предшествующей общей онтологической характеристикой совести дана возможность экзистенциально понять выкликаемое в совести «должен». Все опыты совести едины в том, что «голос» совести так или иначе говорит о вине.

§ 58. Понимание призыва и вина. Совесть — это зов заботы; § 58 анализирует, что зов даёт понять. Ответ: зов призывает к бытию-должным. Это не «этический анализ», а онтологический: вина — не «моральная провинность», а структура бытия Dasein; она не «зло», а «ничтожность», которая принадлежит бытию Dasein. Призывание самости люда означает вызов собственнейшей самости к её возможности-быть — и притом, как присутствия, то есть озабочивающего бытия-в-мире и со-бытия с другими. Экзистенциальная интерпретация не может очертить какую-то конкретную единичную возможность экзистенции; она фиксирует лишь то, что принадлежит к экзистенциальному условию возможности каждый раз фактически-экзистенциальной возможности-быть. Слышащее понимание зова тем собственнее, чем безотносительнее присутствие слышит свою призванность и чем меньше «толки» превращают смысл зова. Ответ уже был дан: зов «говорит» ничего, что подлежало бы обсуждению, он не даёт знания о событиях; зов отсылает присутствие вперёд на его возможность-быть — и притом, как зов из жути. Зовущий неопределён, но «откуда» зова не безразлично: это жуть заброшенного уединения, которая созывается в зове,

то есть созараскрывается. Откуда зова в пред-зывании на... есть куда отзыва. Зов не даёт понять идеальную, общую возможность-быть; он раскрывает её как каждый раз уединённую каждого раз присутствия. Раскрывающий характер зова впервые полностью определён, когда мы понимаем его как пред-зывающий от-зыв.

Напрашивается более лёгкий ответ: зов обращается к присутствию как к «должному». Предостерегающая совесть указывает на возможное «должен»; «добрая» совесть подтверждает «не сознаю за собой никакой вины». Но это «согласно» испытываемое «должен» в опытах совести совершенно различно определено; и даже если бы его смысл можно было схватить единогласно, экзистенциальное понятие этого долженствования остаётся во тьме. Если присутствие обращается к себе как к «должному», откуда тогда идея вины, как не из интерпретации бытия присутствия? Но снова встаёт вопрос: кто говорит, как мы должны, и что означает вина? Идея вины не может быть произвольно выдумана и навязана присутствию; но если понимание сущности вины вообще возможно, эта возможность должна быть предочерчена в присутствии.

Метод: все онтологические исследования феноменов (вина, совесть, смерть) должны начинать с того, что об этом «говорит» повседневное истолкование присутствия. В падающем способе бытия лежит, что это истолкование большей частью несобственно «ориентировано» и не задевает «сущ-

ности»; но в каждом неправильном видении сораскрыто указание на изначальную «идею» феномена. Критерий для изначального экзистенциального смысла «должен» берётся из того, что это «должен» всплывает как предикат «я есмь». Лежит ли понимаемое в несобственном истолковании как «вина» в бытии присутствия как таковом, так что оно уже, поскольку экзистирует, есть также должно? Ссылка на единогласно слышимое «должен» ещё не есть ответ; это выкликаемое должно сначала прийти к своему понятию.

Вульгарные значения бытия-должным: повседневная понятливость берёт «бытие-должным» ближайшим образом в смысле «задолжать», «иметь за собой у кого-то что-то»; должно вернуть другому нечто, на что он имеет притязание. Это способ со-бытия с другими в поле озабочения как добывания, доставления; модусы — отнять, взять взаймы, удержать, украсть, то есть так или иначе не удовлетворить притязанию других на владение. Далее — значение «быть виновным в», то есть быть причиной, виновником чего-то или «поводом» для чего-то; в этом смысле можно «быть должным», не «задолжав» другому, и наоборот. Эти значения могут идти вместе и определять поведение «сделаться должным» — через виновность в долге нарушить право и стать наказуемым. Формальное понятие бытия-должным в смысле становления должным другому: быть основанием для недостатка в присутствии другого, так что это основание само определяется из своего для-чего как «недостаточное». Пусть

останется нерешённым, как возникают такие требования; во всяком случае, бытие-должным как нарушение «нравственного требования» есть способ бытия присутствия. Понятие нравственной вины онтологически так мало прояснено, что могли стать господствующими истолкования, включающие в его понятие идею наказуемости и даже долга у...; тем «должен» снова оттесняется в область озабочения в смысле уравнительного расчёта притязаний.

Формализация идеи вины: прояснение феномена вины может удаться лишь тогда, когда сначала принципиально спросят о бытии-должным присутствия, то есть поймут идею «должен» из способа бытия присутствия. Для этого идею «должен» нужно формализовать так, чтобы выпали вульгарные феномены вины, отнесённые к озабочивающему со-бытию с другими. Идею вины нужно поднять над областью рассчитывающего озабочения и отвязать от отношения к долженствованию и закону, против которого преступая кто-то навлекает на себя вину. Ибо и здесь вина ещё определяется как недостаток, как отсутствие чего-то, что должно и может быть; отсутствие означает неналичность; недостаток как неналичность должного есть определение бытия наличного. В этом смысле в экзистенции по существу ничто не может отсутствовать — не потому, что она совершенна, а потому, что её характер бытия отличен от всякой наличности. В идее «должен» лежит характер не; если «должен» должно определять экзистенцию, отсюда вырастает онтологическая про-

блема — экзистенциально прояснить не-характер этого не. Далее в идею «должен» принадлежит то, что в понятии вины выражается как «быть виновным в...»: быть основанием для... Формальная экзистенциальная идея «должен»: быть основанием для определённого через не бытия — то есть быть основанием некоей ничтожности. Если присутствие не должно измеряться наличествующим или значимым, каковое оно само не есть или каковое не в его способе есть, то отпадает возможность применительно к бытию-основанием для недостатка рассчитывать само так основывающее как «недостаточное». Бытие-основанием для... не должно иметь тот же не-характер, что основанное в нём и из него происходящее привативное; основание не должно впервые получать свою ничтожность от обоснованного. В этом лежит: бытие-должным не проистекает впервые из провинности, а наоборот: эта впервые становится возможной «на основании» изначального бытия-должным.

Бытие-должным из структуры заботы: бытие присутствия есть забота; она объемлет фактичность (заброшенность), экзистенцию (проект) и падение. Сущее присутствие вброшено, не им самим приведено в своё «вот»; сущее оно определено как возможность-быть, которая себе самой принадлежит и всё же не дала себя себе самой как себя самое. Экзистируя, оно никогда не приходит назад за свою заброшенность; заброшенность лежит не позади него как случившееся и отпавшее событие, а присутствие постоянно — пока оно

есть — как забота есть своё «что». Как это сущее, которому преданное, оно единственно как сущее, каковое оно есть, может экзистировать, оно экзистируя есть основание своей возможности-быть; хотя оно само не положило основание, оно покоится в его тяжести, которую настроение открывает ему как бремя. И как оно есть это заброшенное основание? Единственно так, что оно проектирует себя на возможности, в которые вброшено. Самость, которая должна полагать основание себя самой, никогда не может стать его господином и всё же экзистируя должна взять на себя бытие-основанием; быть собственным заброшенным основанием есть возможность-быть, о которой идёт речь в заботе. Будучи основанием, то есть экзистируя как заброшенное, присутствие постоянно отстаёт от своих возможностей; оно никогда не экзистирует перед своим основанием, а каждый раз только из него и как оно. Бытие-основанием означает: никогда от основания быть не в силах быть господином собственнейшего бытия. Будучи основанием, оно само есть ничтожность себя самого; ничтожность не означает неналичность, несуществование, а означает не, которое конституирует это бытие присутствия, его заброшенность.

Присутствие есть своё основание, экзистируя, то есть понимая себя из возможностей и так понимая будучи заброшенным сущим. В этом лежит: возможность-быть, оно каждый раз стоит в той или иной возможности, постоянно есть другая — не и отдалось ей в экзистенциальном проекте.

Проект не только как заброшенный определён через ничтожность бытия-основанием, но как проект сам сущностно ничтожен; это не оптическое свойство «неуспешный» или «недостойный», а экзистенциальный конститутив структуры бытия проектирования. Ничтожность принадлежит к свободе присутствия для его экзистенциальных возможностей; свобода же есть только в выборе одного, то есть в несении не-выбранности и не-возможности-также-выбрать другого. В структуре заброшенности, как и в структуре проекта, сущностно лежит ничтожность; она есть основание возможности ничтожности несобственного присутствия в падении. Сама забота в своей сущности насквозь пронизана ничтожностью. Забота — бытие присутствия — означает, стало быть, как заброшенный проект: (ничтожное) бытие-основанием ничтожности. А это означает: присутствие как таковое есть должно, если формальное экзистенциальное определение вины как бытия-основанием ничтожности сохраняется по праву.

Ничтожность не есть привация: экзистенциальная ничтожность отнюдь не имеет характера привации, недостатка по отношению к выставленному идеалу, который в присутствии не достигается. Бытие этого сущего прежде всего, что оно может проектировать и большей частью достигает, как проект уже ничтожно; эта ничтожность не выступает при случае на присутствии, чтобы пристать к нему как тёмное качество, которое оно могло бы устранить. Тем не менее онтологический смысл не-характера этой экзистенциальной ни-

чтожности остаётся тёмным; это относится и к онтологической сущности не вообще. Онтология и логика многое возложили на не и тем самым местами сделали видимыми его возможности, не раскрыв его самого онтологически. Но так ли самоочевидно, что каждое не означает негатив в смысле недостатка? Исчерпана ли его позитивность тем, что оно конституирует «переход»? Почему вся диалектика прибегает к отрицанию, не обосновывая таковое диалектически, даже не умея фиксировать его как проблему? Уже для онтологической интерпретации феномена вины недостаточны понятия привации и недостатка; менее всего можно приблизиться к экзистенциальному феномену вины через идею зла, malum как privatio boni. Ибо bonum и privatio имеют то же онтологическое происхождение из онтологии наличного, что и «отвлечённая» из неё идея «ценности».

Бытие-должным как условие моральности: сущее, чьё бытие есть забота, может не только нагрузиться фактической виной, но в основании своего бытия есть должно — каковое бытие-должным впервые даёт онтологическое условие того, что присутствие, фактически экзистируя, может стать виновным. Это сущностное бытие-должным есть равноизначально экзистенциальное условие возможности для «нравственно» доброго и злого, то есть для моральности вообще; через моральность изначальное бытие-должным не может быть определено, потому что она его для себя уже предполагает. Какой опыт говорит за это изначальное бытие-должным? Не забыть

контрвопрос: «есть» ли вина только «вот», когда бодрствует сознание вины, или в том, что вина «спит», даёт о себе знать как раз изначальное бытие-должным? Что это ближайшим и большей частью остаётся нераскрытым, держится закрытым через падающее бытие присутствия, раскрывает лишь названную ничтожность. Изначальнее всякого знания о нём — бытие-должным; и только потому, что присутствие в основании своего бытия должно и как заброшенно падающее замыкает себя себе самому, возможна совесть.

Зов как пред-зывающий от-зыв: зов есть зов заботы; бытие-должным конституирует бытие, которое мы называем заботой. В жути присутствие изначально имеет дело с самим собой; она приводит это сущее перед его неприкрытой ничтожностью, которая принадлежит к возможности его собственнейшей возможности-быть. Поскольку для присутствия — как заботы — идёт речь о его бытии, оно из жути зовёт себя самого как фактически падающего люда к своей возможности-быть. Призыв есть пред-зывающий от-зыв: вперёд — в возможность самому экзистируя взять на себя заброшенное сущее, каковое оно есть; назад — в заброшенность, чтобы понять её как ничтожное основание, которое нужно принять в экзистенцию. Пред-зывающий от-зыв совести даёт присутствию понять, что оно — ничтожное основание своего ничтожного проекта, стоя в возможности своего бытия — из потерянности в люде должно вернуть себя к себе самому, то есть что оно должно.

Возражение: не ведёт ли это к «вызову к злобе»? Что присутствие так даёт себе понять, было бы тогда всё же знанием о себе самом; а соответствующее зову слышание было бы принятием к сведению факта «должен». Но если зов должен иметь характер вызова, не ведёт ли это истолкование к совершенному превращению функции совести? Вызов к бытию-должным — не означает ли это вызов к злобе? Этот смысл зова и самое насильственное истолкование не взвалит на совесть. Смысл зова становится ясен, когда понимание, вместо того чтобы подкладывать производное понятие вины в смысле «возникшей» через действие или упущение провинности, держится экзистенциального смысла бытия-должным. Требовать этого не произвол, если зов совести, приходя из самого присутствия, направлен единственно на это сущее. Тогда вызов к бытию-должным означает пред-вызов к возможности-быть, каковой я каждый раз уже есмь как присутствие. Это сущее не нуждается впервые через проступки или упущения нагрузить себя «виной»; оно должно лишь собственно быть «должным», каковым оно есть.

Желание-иметь-совесть: правильное слышание призыва равно пониманию себя в своей собственнейшей возможности-быть, то есть проектированию себя на собственнейшую возможность-стать-должным. Понимающее себя-предвызывание-дать на эту возможность заключает в себе освобождение присутствия для зова: готовность для возможности-быть-призванным. Присутствие, понимая зов, послуш-

но своей собственнейшей возможности экзистенции; оно выбрало себя само. Этим выбором присутствие делает возможной себе своё собственнейшее бытие-должным, которое остаётся закрытым самости люда. Понятливость люда знает только удовлетворение и неудовлетворение относительно обиходного правила и публичной нормы; нарушения против них оно рассчитывает и ищет компенсации; от собственнейшего бытия-должным оно ускользнуло, чтобы тем громче обсуживать ошибки. В призыве же самость люда призывается к собственнейшему бытию-должным самости. Понимание зова есть выбирание — не совести, которая как таковая не может быть выбрана; выбирается имение совести как свобода для собственнейшего бытия-должным. Понимание призыва означает: желать-иметь-совесть. Этим не имеется в виду: хотеть «доброй совести», равно как и волевое пестование зова, а единственно готовность для возможности-быть-призванным. Желание-иметь-совесть столь же далеко от искания фактических провинностей, как и от тенденции к освобождению от вины в смысле сущностного «должен». Желание-иметь-совесть есть изначальнейшая экзистенциальная предпосылка возможности фактического становления-должным. Понимая зов, присутствие даёт собственнейшей самости из её выбранной возможности-быть действовать в себе; только так оно может быть ответственным. Всякое же действие фактически необходимо «без совести», не только потому, что оно не избегает фактической

моральной провинности, но потому, что оно на ничтожном основании своего ничтожного проекта каждый раз уже в событии с другими стало должным им. Так же желание-иметь-совесть становится принятием сущностной бессовестности, внутри которой единственно и существует экзистенциальная возможность быть «добрым».

Итог: совесть как позитивное свидетельство. Хотя зов ничего не даёт знать, он всё же не только критичен, а позитивен; он раскрывает изначальнейшую возможность-быть присутствия как бытие-должным. Совесть открывается как принадлежащее к бытию присутствия засвидетельствование, в котором оно призывает себя перед свою собственнейшую возможность-быть. Можно ли так засвидетельствованную собственную возможность-быть определить экзистенциально конкретнее? Предварительно поднимается вопрос: может ли проведённое выставление притязать на достаточную очевидность, пока не исчезло недоумение, что здесь совесть односторонне переинтерпретирована обратно на конституцию присутствия с поспешным обходом всех тех составов, которые известны вульгарному истолкованию совести? Чтобы последнему шагу интерпретации обеспечить доступ и для вульгарного понимания, требуется эксплицитное доказательство связи результатов онтологического анализа с повседневными опытами совести.

§ 59. Экзистенциальная интерпретация совести и вульгарное истолкование. § Совесть — это позитивное

свидетельство бытия-должным; § 59 показывает, как вульгарное истолкование совести (как «укоряющей» и «предостерегающей») относится к экзистенциальной интерпретации. Это не «полемика с обыденным мнением», а онтологический анализ: вульгарное истолкование — не «ошибка», а необходимый модус падающего понимания. Совесть есть зов заботы из жути бытия-в-мире, призывающий присутствие к собственнейшей возможности-быть-должным; понимание призыва — желание-иметь-совесть. Оба определения, кажется, прямо противоречат вульгарному истолкованию совести. Но должно ли онтологическое истолкование вообще согласовываться с вульгарным? Не задето ли последнее принципиальным онтологическим подозрением? Если присутствие ближайшим и большей частью понимает себя из озабочиваемого и истолковывает все свои поведения как озабочение, не будет ли оно падающе-скрывающе истолковывать тот способ своего бытия, который должен вернуть его как зов из потерянности? Повседневность берёт присутствие как подручное, которое озабочивается, то есть управляется и рассчитывается; «жизнь» есть «дело», всё равно, покрывает ли оно свои издержки или нет.

Отсюда методическое следствие: нет гарантии, что проистекающее из вульгарного способа бытия истолкование совести и ориентированные на него теории обрели адекватный онтологический горизонт. Но вульгарный опыт совести должен как-то — доонтологически — задевать феномен. Отсю-

да две вещи: повседневное истолкование не может идти последним критерием «объективности» онтологического анализа; но оно и не имеет права быть обойдённым. Если экзистенциальный анализ раскрыл феномен совести в его онтологическом укоренении, именно из него должны стать понятны вульгарные истолкования — не в последнюю очередь в том, в чём они промахиваются мимо феномена и почему его скрывают.

Вульгарное истолкование хотело бы возразить против интерпретации совести как вызова заботы к бытию-должным четверояко: (1) совесть имеет по сущности критическую функцию; (2) совесть говорит каждый раз относительно определённого совершённого или желанного действия; (3) «голос» опытно никогда не бывает столь коренно отнесён к бытию присутствия; (4) интерпретация не отдаёт должного основным формам феномена — «злой» и «доброй», «укоряющей» и «предостерегающей» совести. Хайдеггер обсуждает их в обратном порядке — начиная с четвёртого.

«Злая» и «добрая» совесть: во всех истолкованиях совести «злая», «плохая» совесть имеет преимущество; совесть первично «злая». В этом даёт о себе знать, что всякий опыт совести прежде всего испытывает нечто вроде «должен». Но как в идее дурной совести понимается свидетельство злобы? «Переживание совести» всплывает после совершённого действия или упущения; голос следует за проступком и отсылает назад к случившемуся событию, через которое присут-

ствие нагрузило себя виной. Если совесть свидетельствует «бытие-должным», то это не может совершаться как вызов к..., а как напоминающее указание на навлечённую вину. Но исключает ли «факт» последования голоса, что зов в основе всё же есть пред-вызов? Что если фактическая провинность была лишь поводом для фактического зова? Что если интерпретация «злой» совести остановилась на полпути? Это явствует из онтологического пред-имения, в которое феномен вводится названной интерпретацией. Голос есть нечто, что всплывает, имеет своё место в последовательности наличных переживаний и следует за переживанием действия; но ни зов, ни случившееся действие, ни навлечённая вина не суть происшествия характера наличного, которое протекает. Зов имеет способ бытия заботы; в нём присутствие «есть» себя-предвосхищающе так, что одновременно направляется назад на свою заброшенность. Только ближайший подход к присутствию как последовательной связи друг-за-другом переживаний делает возможным брать голос как нечто последующее, более позднее и потому необходимо обратно отсылающее. Голос, правда, отзывает назад, но за случившееся действие назад — в заброшенное бытие-должным, которое «раньше» всякой провинности; от-зыв зовёт одновременно вперёд — на бытие-должным как в собственной экзистенции подлежащее взятию, так что собственное экзистенциальное бытие-должным как раз «следует» за зовом, а не наоборот. Плохая совесть в основе так мало только укоряюще-отклоня-

ющая, что скорее, предуказывая, отзывает в заброшенность; порядок последования протекающих переживаний не даёт феноменальной структуры экзистирования.

Если характеристика «злой» совести не достигает изначального феномена, тем более это относится к «доброй». «Добрая» совесть должна была бы, подобно «злой», давать знать о «злобе» — «доброту» присутствия. Легко видеть, что тем совесть становится служанкой фарисейства; она должна заставить человека говорить о себе: «я добр»; кто может это сказать, и кто хотел бы менее себе это подтверждать, чем как раз добрый? В этом невозможном следствии идеи доброй совести проявляется лишь то, что совесть вызывает бытие-должным. Чтобы избежать этого следствия, «добрую» совесть истолковали как привацию «злой» — как «пережитый недостаток злой совести». По этому она была бы опытом непоявления зова, то есть того, что мне не в чем себя упрекнуть. Но как «переживается» этот «недостаток»? Мнимое переживание вообще не есть опыт зова, а удостоверение, что приписанное присутствию действие им не совершено и потому оно невиновно; удостоверение в не-содеянном вообще не имеет характера феномена совести. Наоборот: это удостоверение скорее может означать забвение совести, выход из возможности быть призванным; названная «достоверность» таит в себе успокаивающее подавление желания-иметь-совесть, то есть понимания собственнейшего, постоянного бытия-должным. «Добрая» совесть не есть ни самостоятельная,

ни основанная форма совести, то есть вообще не феномен совести. Поскольку речь о «доброй» совести происходит из опыта совести повседневного присутствия, оно тем самым выдаёт, что и говоря о «злой» совести, в основе не задевает феномен; идея «злой» ориентируется на идее «доброй». Повседневное истолкование держится в измерении озабочивающего расчёта и выравнивания «вины» и «невиновности»; в этом горизонте «переживается» голос совести.

«Предостерегающая» совесть: с характеристикой изначальности идей «злой» и «доброй» совести решено и о различении предуказывающе-предостерегающей и обратно отсылающе-укоряющей совести. Идея предостерегающей совести, кажется, ближе всего подходит к феномену вызова к...; она разделяет с ним характер предуказания. Но это согласие лишь видимость: опыт предостерегающей совести видит голос опять-таки лишь ориентированным на желанное действие, от которого хочет уберечь. Предостережение как подвязывание желанного возможно, однако, лишь потому, что «предостерегающий» зов целит в возможность-быть присутствия, то есть в понимание себя в бытии-должным, о которое впервые и разбивается «желанное». Предостерегающая совесть имеет функцию моментального урегулирования свободы от провинностей; опыт «предостерегающей» совести видит опять лишь тенденцию зова настолько, насколько она остаётся доступной понятливости люда.

Третье сомнение: «голос» не отнесён к бытию присут-

ствия. Сомнение ссылается на то, что повседневный опыт совести не знает чего-то вроде призванности к бытию-должным. Это нужно уступить. Но ручается ли повседневный опыт тем самым за то, что в нём услышано полное возможное содержание зова? Следует ли из этого, что основанные на вульгарном опыте теории обеспечили себе адекватный онтологический горизонт? Не показывает ли скорее сущностный способ бытия присутствия — падение — что это сущее ближайшим и большей частью оптически понимает себя из горизонта озабочения, онтологически же определяет бытие в смысле наличности? Отсюда вырастает двоякое сокрытие феномена: теория видит в его способе бытия большей частью неопределённую последовательность переживаний или «психических процессов»; опыту совесть встречается как судья и увещеватель, с которым присутствие рассчитывая ведёт переговоры. Кант кладёт в основу истолкования совести представление о суде как ведущую идею — не случайно, а подсказано идеей нравственного закона, хотя его понятие моральности остаётся далеко от морали пользы и эвдемонизма. И теория ценностей имеет «метафизику нравов», то есть онтологию присутствия и экзистенции, своей невысказанной предпосылкой; присутствие считается сущим, которое нужно озабочивать, каковое озабочение имеет смысл «реализации ценностей» или исполнения норм. Ссылка на круг того, что повседневный опыт знает как единственную инстанцию, сможет вступить в своё право лишь тогда,

когда прежде обдумает, может ли в нём совесть вообще собственно стать доступной.

Второе сомнение: отнесённость к определённому действию. Тем теряет силу и возражение, что экзистенциальная интерпретация просматривает, что зов каждый раз относится к определённому «осуществлённому» или желанному действию. Что зов часто испытывается в такой тенденции, нельзя отрицать; вопрос остаётся лишь: даёт ли этот опыт зову «вызваться» полностью? Понятливое истолкование может мнить, что держится «фактов», и в конце концов своей понятливостью уже ограничило раскрывающую дальнобойность зова. Как мало «добрая» совесть даёт поставить себя на службу «фарисейству», так мало функцию «злой» совести позволительно принижать до указания наличствующих или оттеснения возможных провинностей; как если бы присутствие было «хозяйством», провинности которого нужно лишь порядочно выровнять, чтобы самость как незаинтересованный зритель могла стоять «рядом» с этими ходами переживаний.

Первое сомнение: «критическая» функция совести. Если для зова отнесённость к фактически «наличной» вине или желанному виновному действию не первична и потому «укоряющая» и «предостерегающая» совесть не выражают изначальных функций зова, то тем самым отнята почва и у первого сомнения — что экзистенциальная интерпретация не признаёт «сущностно» критическую услугу сове-

сти. Это сомнение проистекает из в известных границах подлинного взгляда на феномен: в содержании зова действительно нельзя указать ничего, что голос «позитивно» рекомендовал бы и предписывал. Но как понимается эта недостающая позитивность? Недостаёт «позитивного» содержания в выкликаемом — из ожидания каждый раз пригодного указания доступных и исчислимых надёжных возможностей «действия». Это ожидание основано в горизонте истолкования понятливого озабочения, которое вынуждает экзистенцию присутствия под идею регулируемого хода дел; такие ожидания, отчасти невысказанно лежащие в основе и требования материальной этики ценностей в противовес «только» формальной, совестью разочаровываются. Таких «практических» указаний зов не даёт — единственно потому, что он призывает присутствие к экзистенции, к собственнейшей возможности-быть-собой; с ожидаемыми однозначно исчислимыми максимами совесть отказала бы экзистенции ни в чём меньшем, как в возможности действовать. Так как совесть явно не может быть «позитивной» таким образом, она и не функционирует таким же образом «только негативно». Зов не раскрывает ничего, что могло бы быть позитивным или негативным как озаботимое, потому что он имеет в виду онтологически совершенно иное бытие — экзистенцию. В экзистенциальном же смысле правильно понятый зов даёт «самое позитивное», то есть собственнейшую возможность, которую присутствие может себе задать, — как пред-зываю-

щий от-зыв в каждую раз фактическую возможность-быть-собой. Слышать зов собственно означает: поставить себя в фактическое действие. Полностью достаточную интерпретацию выкликаемого в зове мы обретём лишь тем, что выставим экзистенциальную структуру, которая лежит в собственно слышащем понимании призыва как таковая.

Итог: задача выполнена и её границы. Прежде нужно было показать, как феномены, знакомые одной лишь вульгарной интерпретации, онтологически адекватно понятые, отсылают назад к изначальному смыслу зова; затем, что вульгарное истолкование проистекает из ограниченности падающего самоистолкования присутствия и — так как падение принадлежит к самой заботе — при всей самоочевидности отнюдь не случайно. Онтологическая критика вульгарного истолкования могла бы подпасть недоразумению, будто через доказательство экзистенциальной неизначальности повседневного опыта совести выносится суждение об экзистенциальном «моральном качестве» держащегося в нём присутствия. Как мало экзистенция необходимо повреждается онтологически недостаточным пониманием совести, так мало экзистенциально адекватной интерпретацией гарантировано экзистенциальное понимание зова; серьёзность в вульгарном опыте совести не менее возможна, чем несерьёзность в изначальнейшем понимании. Всё же экзистенциально изначальнейшая интерпретация раскрывает и возможности изначальнейшего экзистенциального понимания, пока онтологическое

постижение не отрезано от оптического опыта.

§ 60. Решимость как засвидетельствованная собственная возможность-быть. Вульгарное истолкование совести не является «ошибкой», а необходимым модусом падающего понимания; § 60 раскрывает решимость как засвидетельствованную собственную возможность-быть. Это не «определение решимости», а онтологический анализ: решимость — не «акт воли», а способ, каким Dasein свидетельствует о своей собственнейшей возможности-быть. Экзистенциальная интерпретация совести должна выставить засвидетельствование собственной возможности-быть, лежащее в самом присутствии. Способ, каким совесть свидетельствует, — не безразличное оглашение, а пред-зывающий вызов к бытию-должным; засвидетельствованное «схватывается» в слышании, которое понимает зов в им намеченном смысле непревратно. Собственное понимание зова — желание-иметь-совесть; это «действие-в-себе-из-себя-самого собственной самости в её бытии-должным» феноменально представляет засвидетельствованную в самом присутствии собственную возможность-быть. Её экзистенциальная структура должна теперь быть раскрыта; только так мы проникаем к раскрытой в самом присутствии основной конституции собственности его экзистенции.

Раскрытость и её три момента. Желание-иметь-совесть как понимание себя в собственнейшей возможности-быть есть способ раскрытости присутствия; раскрытость консти-

туируется, кроме понимания, расположенностью и речью. Понимание: экзистенциальное понимание означает проектировать себя на каждую раз собственнейшую фактическую возможность бытия-в-мире-возможным; возможность-быть понята только в экзистировании в эту возможность. Расположенность: какое настроение соответствует такому пониманию? Понимание зова раскрывает собственное присутствие в жути его уединения; сопутно раскрытая в понимании жуть подлинно раскрывается через принадлежащую ему расположенность ужаса. Факт ужаса совести есть феноменальное подтверждение того, что присутствие в понимании зова приведено перед жутью себя самого; желание-иметь-совесть становится готовностью к ужасу. Речь: зову как изначальной речи присутствия не соответствует противно-речь — хотя бы в смысле переговаривающего обсуждения того, что говорит совесть. Понимающее слышание отказывает в противно-речи не потому, что подавлено «тёмной силой», а потому, что непревратно усваивает содержание зова. Зов ставит перед постоянным бытием-должным и так возвращает самость из громких толков понятливости люда. Модус артикулирующей речи, принадлежащий желанию-иметь-совесть, есть молчаливость. Молчание — сущностная возможность речи: кто, молча, хочет дать понять, должен «иметь что сказать»; присутствие в призыве даёт себе понять свою собственнейшую возможность-быть, поэтому это звание есть молчание. Речь совести никогда не доходит до оглашения; совесть зо-

вёт лишь молча: зов приходит из беззвучности жути и зовёт призванное присутствие как долженствующее стать тихим назад в тишину его самого. Желание-иметь-совесть единственно адекватно понимает эту молчащую речь в молчаливости; она отнимает слово у понятливого толков люда. Молчащая речь совести берёт понятливое истолкование, которое «строго держится фактов», поводом выдать совесть за вообще не устанавливаемую и не наличную; что нельзя «констатировать» никакого зова, приписывается совести с отговоркой, что она «нема». Этим истолкованием люд лишь скрывает собственное прослушивание зова и укороченную дальнобойность своего «слышания».

Решимость: определение. Раскрытость присутствия, лежащая в желании-иметь-совесть, конституируется, стало быть, расположенностью ужаса, пониманием как проектированием себя на собственнейшее бытие-должным и речью как молчаливостью. Эту отличительную, засвидетельствованную в самом присутствии через его совесть собственную раскрытость — молчаливое, готовое к ужасу проектирование себя на собственнейшее бытие-должным — мы называем решимостью.

Решимость как изначальная истина присутствия. Решимость есть отличительный модус раскрытости присутствия. Раскрытость была раньше экзистенциально интерпретирована как изначальная истина; эта последняя первично не качество «суждения» и вообще не определённого поведения,

а сущностный конститутив бытия-в-мире как такового. Истину нужно понимать, как фундаментальный экзистенциал; онтологическое прояснение положения «присутствие в истине» указало изначальную раскрытость этого сущего как истину экзистенции и для её очерчивания отослало к анализу собственности присутствия. Теперь с решимостью добыта изначальнейшая, потому что собственная, истина присутствия. Раскрытость «вот» раскрывает равноизначально всё целое бытия-в-мире, то есть мир, бытие-в и самость, которая как «я есмь» есть это сущее. С раскрытостью мира уже всегда раскрыто внутримирное сущее; раскрытость подручного и наличного основана в раскрытости мира, ибо высвобождение каждой раз имманентной целости имения-дела подручного требует предпонимания значимости. Понимание значимости как раскрытости каждого раз мира основано, в свою очередь, в понимании ради-чего, на которое возвращается всякое раскрытие целости имения-дела. Ради-чего умения-обойтись, содержания, преуспеяния суть ближайшие и постоянные возможности присутствия, на которые это сущее, для которого идёт речь о его бытии, каждый раз уже спроектировало себя. В его «вот» вброшенное, присутствие фактически каждый раз отсылается к определённому — своему — «миру»; вместе с тем ближайшие фактические проекты ведомы озабочивающей потерянностью в люде. Эта может быть призвана каждым собственным присутствием; зов может быть понят в способе решимости. Эта собственная

раскрытость модифицирует тогда равноизначально основанную в ней раскрытость «мира» и раскрытость соприсутствия других: подручный «мир» не становится «содержательно» иным, круг других не заменяется — и всё же понимающее озабочивающее бытие к подручному и заботливое со-бытие с другими определено теперь из их собственнейшей возможности-быть-собой.

Решимость не изолирует, а приводит в мир и к другим. Решимость как собственное бытие-собой не отрывает присутствие от его мира, не изолирует его в свободно парящее Я; как ей это и делать — когда она как собственная раскрытость есть не что иное, как собственно бытие-в-мире. Решимость приводит самость как раз в каждое раз озабочивающее бытие при подручном и толкает её в заботливое со-бытие с другими. Из ради-чего самостоятельно выбранной возможности-быть решившееся присутствие освобождает себя для своего мира; решимость к себе самой впервые приводит присутствие в возможность дать соприсутствующим другим «быть» в их собственнейшей возможности-быть и сораскрывать её в опережающе-освобождающей заботливости. Решившееся присутствие может стать «совестью» других; из собственного бытия-собой решимости впервые происходит собственное друг-с-другом, а не из двусмысленных и ревнивых уговоров и многословных братаний в люде и того, что «человек» намерен предпринять. Здесь важно точное отличие от Гуссерля: у Гуссерля интерсубъективность кон-

ституируется через эмпатию — другой дан мне через аналогизирующую аппрезентацию; Хайдеггер говорит: решимость не изолирует присутствие, а приводит его в мир и к другим. Но это не «эмпатия» — это «сораскрытие», которое основано в собственном бытии-собой; если у Гуссерля «другой» дан через «вчувствование», то у Хайдеггера — через решимость, которая освобождает себя для своего мира и даёт соприсутствующим другим «быть» в их собственнейшей возможности-быть. Это не «отрицание» Гуссерля, а смена региона: то, что у Гуссерля было структурой сознания (эмпатия), у Хайдеггера становится структурой бытия (сораскрытие).

Решимость и неопределённость решения. Решимость по её онтологической сущности есть каждый раз решимость каждого фактического присутствия; сущность этого сущего есть его экзистенция. Решимость «экзистирует» только как понимающе-себя-проектирующее решение. Но на что раскрывает себя присутствие в решимости? На что оно должно решиться? Ответ может дать только само решение. Было бы полным непониманием феномена решимости мнить, что она лишь воспринимающе хватает передоложенные и препорученные возможности; решение есть как раз впервые раскрывающее проектирование и определение каждой раз фактической возможности. К решимости необходимо принадлежит неопределённость, которая характеризует каждую раз фактически заброшенную возможность-быть присутствия; в себе самой достоверна решимость только как решение. Но эк-

зистенциальная, каждый раз впервые в решении себя определяющая неопределённость решимости имеет всё же свою экзистенциальную определённость.

Решимость, истина и не-истина. На что решимости онтологически предочерчено в экзистенциальности присутствия вообще как возможности-быть в способе озабочивающей заботливости. Как забота же присутствие определено через фактичность и падение. Раскрытое в своём «вот», оно равноизначально держится в истине и не-истине; это «собственно» относится как раз к решимости как собственной истине. Она собственно усваивает себе не-истину. Присутствие каждый раз уже и в ближайшем, пожалуй, снова в нерешимости; этот титул выражает лишь феномен, который был интерпретирован как преданность господствующей истолкованности люда. Присутствие как самость люда «проживается» понятливой двусмысленностью публичности, в которой никто не решается и которая всё же всегда уже решила. Решимость означает дать-призвать-себя из потерянности в люде; нерешимость люда остаётся при этом в господстве, лишь не может задеть решительную экзистенцию. Нерешимость как противопонятие экзистенциально понятой решимости означает не оптически-психическую характеристику в смысле обременённости торможениями. И решение остаётся отнесённым к люду и его миру; понимать это принадлежит к тому, что оно раскрывает, поскольку решимость впервые даёт присутствию собственную прозрачность. В решимости

для присутствия идёт речь о его собственнейшей возможности-быть, которая как заброшенная может проектировать себя только на определённые фактические возможности; решение не уклоняется от «действительности», а впервые раскрывает фактически возможное — так, что оно его в таком виде, в каком оно как собственнейшая возможность-быть в люде возможно, схватывает.

Ситуация. Экзистенциальная определённость каждого раз возможного решившегося присутствия объемлет конститутивные моменты доселе обойдённого экзистенциального феномена, который мы называем ситуацией. В термине ситуация звучит пространственное значение; мы не будем пытаться вытравить его из экзистенциального понятия, ибо оно лежит и в «вот» присутствия. К бытию-в-мире принадлежит собственная пространственность, характеризуемая феноменами от-даления и направленности; присутствие «даёт место», поскольку оно фактически экзистирует. Но присутствие-сообразная пространственность, на основании которой экзистенция каждый раз определяет своё «место», основана в конституции бытия-в-мире; первичный конститутив этой конституции — раскрытость. Как пространственность «вот» основана в раскрытости, так ситуация имеет свои основания в решимости. Ситуация есть каждый раз раскрытое в решимости «вот», каковым экзистирующее сущее есть вот. Ситуация не есть наличная рамка, в которой присутствие встречается или в которую оно даже лишь само себя

привело бы; далека от наличной смеси встречающихся обстоятельств и случайностей, ситуация есть только через решимость и в ней. Решившееся для «вот», каковым самость экзистируя должна быть, оно впервые раскрывает себе каждый раз фактический характер имения-дела обстоятельств; только решимости может «выпасть» из со- и окружающего мира то, что мы называем случайностями. Люду же ситуация сущностно закрыта: он знает лишь «общее положение», теряется в ближайших «случаях» и оспаривает присутствие из расчёта «случайностей», которые, их не признавая, считает собственным достижением и выдаёт за таковое.

Решимость как ответ на зов и позитивность совести. Решимость приводит бытие «вот» в экзистенцию его ситуации; решимость же очерчивает экзистенциальную структуру засвидетельствованной в совести собственной возможности-быть, желания-иметь-совесть. В нём мы признали адекватное понимание призыва; отсюда вполне ясно, что зов совести, когда он вызывает к возможности-быть, держит перед собой не пустой идеал экзистенции, а пред-зывает в ситуацию. Эта экзистенциальная позитивность правильно понятого зова делает одновременно понятным, в какой мере ограничение тенденции зова на случившиеся и задуманные провинности не признаёт раскрывающего характера совести и лишь мнимо сообщает нам конкретное понимание её голоса. Экзистенциальная интерпретация понимания призыва как решимости раскрывает совесть как заключённый в ос-

новании присутствия способ бытия, в котором оно само — свидетельствуя собственнейшую возможность-быть — делает возможной свою фактическую экзистенцию.

Решимость — не «габитус» и не «веллейность». Это выставленный под титулом решимости феномен вряд ли можно смешать с пустым «габитусом» и неопределённой «веллейностью». Решимость не представляет себе впервые, познавая, ситуацию, а уже поставила себя в неё; как решившееся присутствие уже действует. Мы намеренно избегаем термина «действовать»: во-первых, его пришлось бы снова понимать так широко, что активность охватывала бы и пассивность сопротивления; во-вторых, он внушает присутствие-онтологическое недоразумение, будто решимость есть особое поведение практической способности в противоположность теоретической. Забота же как озабочивающая заботливость объемлет бытие присутствия столь изначально и целиком, что в разделении теоретического и практического поведения она всегда уже предполагается как целое и не может быть впервые составлена из этих способностей с помощью необходимо безосновной, потому что экзистенциально необоснованной, диалектики. Решимость же есть только в заботе озабоченная и как забота возможная собственность её самой.

Итог и переход к третьей главе. Фактические экзистенциальные возможности в их главных чертах и связях представить и интерпретировать по их экзистенциальной структуре — входит в круг задач тематической экзистенциальной

антропологии; для фундаментально-онтологического намерения настоящего исследования достаточно экзистенциального очерчивания засвидетельствованной в совести из самого присутствия для него самого собственной возможности-быть. С выработкой решимости как молчаливого, готового к ужасу проектирования себя на собственнейшее бытие-должным исследование поставлено в состояние очертить онтологический смысл искомого собственного целого-бытия-возможным присутствия. Собственность присутствия теперь — не пустой титул и не выдуманная идея; но и так экзистенциально дедуцированное собственное бытие-к-смерти как собственное целое-бытие-возможным остаётся чисто экзистенциальным проектом, которому недостаёт присутствие-сообразного засвидетельствования. Лишь когда оно найдено, исследование удовлетворяет требуемому в его проблематике выставлению экзистенциально оправданного и прояснённого собственного целого-бытия-возможным присутствия. Ибо только тогда, когда это сущее стало феноменально доступным в его собственности и целости, вопрос о смысле бытия этого сущего, к чьей экзистенции вообще принадлежит понимание бытия, встаёт на пробную почву.

Связь с Гуссерлем: итог главы 3. (1) От рефлексии к слышанию: у Гуссерля последняя инстанция самопознания — рефлексия; Хайдеггер заменяет рефлексию слышанием — присутствие не «рефлектирует» над собой, а слышит зов совести и в этом слышании впервые становится собою. (2)

От интенциональности к раскрытости: у Гуссерля сознание всегда интенционально; Хайдеггер переводит это в онтологический регистр — совесть не «направлена на» объект, а раскрывает бытие присутствия, принадлежа к кругу феноменов раскрытости не как акт сознания, а как способ бытия «вот». (3) От «внутреннего» к бытию-в-мире: у Гуссерля рефлексия открывает «внутреннее» сознание; Хайдеггер специально отграничивает зов от всякого «внутреннего» — решимость не изолирует присутствие в свободно парящее Я, а приводит его в мир и к другим. (4) От достоверности сущего к достоверности бытия-должным: у Гуссерля достоверность — модус полагания; Хайдеггер говорит, что достоверность совести не принадлежит к порядку ступеней очевидностей о наличном — совесть не есть «факт сознания», который можно зафиксировать рефлексией, она есть способ бытия, который свидетельствует о себе только в фактической экзистенции. (5) От психологии способностей к экзистенциалам: Хайдеггер отграничивает свой анализ от сведения совести к рассудку, воле или чувству — совесть не есть акт среди других актов, а способ бытия, в котором присутствие свидетельствует о себе самом. (6) От естественной установки к падению: у Гуссерля естественная установка — модус, в котором сознание понимает мир как объективную данность; Хайдеггер описывает аналогичную структуру — присутствие потеряно в люде, люд уже снял с него выбор возможностей; это «безвыборное увлечение никем» — хайдеггеровский аналог

гуссерлевской естественной установки, но если у Гуссерля выход — эпохэ, то у Хайдеггера — навёрстывание выбора, экзистенциальное возвращение себя из потерянности. (7) От «голоса» к молчанию: у Гуссерля «голос» — метафора, требующая прояснения через интенциональность; Хайдеггер радикализирует — зов лишён всякого оглашения, он не доводит себя до слов, «голос» совести нужно понимать, как давание-понять, а не как звук, совесть говорит в модусе молчания. (8) От «фантастического требования» к засвидетельствованной возможности: первая глава закончилась признанием, что проект заступания в смерть остаётся «фантастическим требованием», пока не доказана оптическая возможность-быть из самого присутствия; вторая глава отвечает — это доказательство даёт совесть, но свидетельство совести не теоретическое доказательство, а экзистенциальное событие: зов, который присутствие слышит в себе самом.

Общий вывод. Вторая глава проходит путь от совести как зова (§§ 54–57) через понимание призыва и вину (§ 58) к решимости как засвидетельствованной собственной возможности-быть (§ 60). Итог: собственность присутствия теперь — не пустой титул и не выдуманная идея; но собственное бытие-к-смерти как собственное целое-бытие-возможным остаётся чисто экзистенциальным проектом, которому недостаёт присутствие-сообразного засвидетельствования. В диалоге с Гуссерлем это означает: совесть не может быть понята ни как «переживание» (психология), ни как

«акт сознания» (феноменология актов), ни как «голос» (метафора); она — экзистенциал, который конституирует раскрытость присутствия. Если у Гуссерля последняя инстанция — трансцендентальное сознание, то у Хайдеггера последняя инстанция — зов бытия, который присутствие слышит в себе самом; и этот зов не «доказывается» рефлексией — он слышится в решимости. Отсюда — переход к третьей главе: собственная целая возможность-быть присутствия и временность как онтологический смысл заботы.

Глава 4. Временность как онтологический смысл заботы: §§ 61–71.

Четвёртая глава — не «собирание результатов» и не «определение времени», а методический шаг от целого присутствия к временности: показать, что заступающая решимость есть целая возможность-быть присутствия, а временность — её онтологический смысл. Здесь работает различение функция/данность: «целое» — не данность («сумма структур»), а функция (способ, каким Dasein функционирует как целое); «временность» — не данность («сознание времени»), а функция (способ, каким Dasein функционирует как целое).

§ 61. Методический шаг от целого присутствия к временности. § 60 показал, что решимость — засвидетельствованная собственная возможность-быть. § 61 ставит назревший вопрос: как свести заступание и решимость? Единственно возможный путь — исходить из засвидетельствованного феномена решимости и спросить, указывает ли она в своей собственнейшей тенденции вперёд на заступающую решимость как на свою собственнейшую возможность. Хайдеггер формулирует это через ряд «если бы»: если бы решимость впервые пришла в свою собственность, когда про-

ектирует себя не на любые ближайшие возможности, а на крайнюю; если бы она в заступании к смерти достигала принадлежащей ей собственной достоверности; если бы в заступании вся фактическая «предварительность» решения впервые собственно понималась. Методическое требование — «додумать до конца»: экзистенциальные феномены нужно спроектировать на предочерченные в них возможности и эти экзистенциально додумать до конца. Тем самым выработка заступающей решимости теряет характер произвольной конструкции и становится интерпретирующим освобождением присутствия для его крайней возможности экзистенции.

Этим шагом интерпретация заявляет о своём собственнейшем методическом характере: подлинный метод основан в адекватном пред-взгляде на основную конституцию раскрываемого «предмета»; прояснение методических возможностей, требований и границ аналитики обеспечивает её основополагающему шагу — раскрытию смысла бытия заботы — необходимую прозрачность. Здесь важно точное отличие от Гуссерля: если у Гуссерля метод — описание «самих вещей» и «принцип всех принципов», то у Хайдеггера метод — «герменевтическая ситуация», всегда уже включённая в бытие присутствия; описание схватывает «данности», но не «функцию» — бытие самого присутствия.

Присутствие онтологически принципиально отлично от всего наличного и реального: его «состав» основан не в субстанциальности субстанции, а в «самостоятельности» экзи-

стирующей самости, чьё бытие понято как забота. Это прямое возражение Декарту, интерпретировавшему ego cogito как res cogitans: присутствие — не «вещь», не «субстанция», не «субъект»; «Я» — не «вещь мыслящая», а «самость», которая экзистирует. Так впервые достаточно прояснённый феномен заботы мы спрашиваем о его онтологическом смысле; определение этого смысла становится раскрытием временности. Феноменально изначально временность испытывается на собственном целом-бытии присутствия, на феномене заступающей решимости; временность может временаться в различных возможностях и различным образом, а основные возможности экзистенции — собственность и несобственность — онтологически основаны в возможных временениях временности.

Вульгарное понимание времени не может быть критерием: если уже онтологический характер собственного бытия присутствия при господстве падающего понимания бытия (бытие как наличность) далёк от присутствия, то тем более изначальные основания этого бытия; понятие времени вульгарного опыта не может функционировать как критерий адекватности интерпретации времени. Обеспечение изначального феномена временности совершается через доказательство, что все доселе выставленные фундаментальные структуры присутствия в отношении их возможной целости, единства и развёртывания в основе должны быть поняты как «временные» и как модусы временения временности; отсю-

да для аналитики вырастает задача повторить проведённый анализ присутствия в смысле интерпретации существенных структур на их временность. Членение главы: § 62 — заступающая решимость; § 63 — герменевтическая ситуация и методический характер аналитики; § 64 — забота и самость; § 65 — временность как онтологический смысл заботы; § 66 — временность присутствия и задачи повторения.

§ 62. Заступающая решимость. Целое присутствия должно быть понято через заступающую решимость; § 62 раскрывает её как экзистенциально собственную целую возможность-быть присутствия. Это не «синтез» заступания и решимости, а онтологический анализ: заступающая решимость — единая структура, в которой Dasein свидетельствует о своей собственнейшей возможности-быть. Исходный вопрос: в какой мере решимость, «додуманная до конца» сообразно её собственнейшей тенденции бытия, ведёт к собственному бытию-к-смерти? Даёт ли слияние обоих новый феномен, или решимость через бытие-к-смерти претерпевает экзистенциальную модализацию?

Решимость была охарактеризована как себя-ужаса-требующее, молчаливое проектирование себя на собственнейшее бытие-должным, которое означает ничтожное основание-бытие ничтожности. Принадлежащее бытию присутствия «должен» не допускает ни увеличения, ни уменьшения; оно лежит до всякого квантифицирования. Сущностно должно присутствие не иногда и потом снова не долж-

но. Желание-иметь-совесть решается для этого бытия-должным. Экзистенциальное принятие этой «вины» в решимости совершается собственно лишь тогда, когда решимость в своём раскрытии присутствия стала настолько прозрачной, что понимает бытие-должным как постоянное; это понимание делает возможным себе только так, что присутствие раскрывает себе возможность-быть «до своего конца». До-конца-бытие присутствия означает экзистенциально бытие-к-концу; решимость собственно становится тем, чем она может быть, как понимающее бытие-к-концу, то есть как заступание в смерть. Решимость не просто «имеет» связь с заступанием как с другим себя самой — она таит в себе собственное бытие-к-смерти как возможную экзистенциальную модальность своей собственной собственности.

Бытие-должным нужно понимать, как возможность-быть-должным: присутствие «есть» постоянно должно — это может означать лишь, что оно держится в этом бытии каждый раз как собственно или несобственно экзистирующее; «должен» есть каждый раз только в каждой раз фактической возможности-быть. Решимость проектирует себя на эту возможность-быть, то есть понимает себя в ней; это понимание держится в изначальной возможности присутствия. Изначальное бытие присутствия к его возможности-быть раскрыто как бытие-к-смерти; заступание раскрывает эту возможность как возможность. Решимость поэтому впервые становится как заступающая изначальным бытием к собствен-

нейшей возможности-быть присутствия; «мочь» возможности-быть-должным решимость понимает впервые, когда она как бытие-к-смерти «квалифицирует» себя.

Смерть и вина равноизначальны: решившись, присутствие собственно принимает в своей экзистенции, что оно есть ничтожное основание своей ничтожности. Смерть понята экзистенциально как возможность невозможности экзистенции, то есть как абсолютная ничтожность присутствия; смерть не приставляется присутствию при его «конце», а как забота присутствие есть заброшенное (то есть ничтожное) основание своей смерти. Изначально господящая бытием присутствия ничтожность раскрывается ему самому в собственном бытии-к-смерти; заступание делает бытие-должным впервые открытым из основания всего бытия присутствия. Забота таит в себе смерть и вину равноизначально; заступающая решимость впервые собственно и целиком понимает возможность-быть-должным, то есть изначально.

Понимание зова совести раскрывает потерянность в люде; решимость возвращает присутствие на его собственнейшую возможность-быть-собой. Зов совести, призывая, обходит всё «мирское» достоинство и мочь присутствия; неумолимо уединяет он присутствие на его возможность-быть-должным. Непрерывная резкость сущностного уединения на собственнейшую возможность-быть раскрывает заступание к смерти как безотносительную возможность. Желание-иметь-совесть означает готовность к призыву на соб-

ственнейшее бытие-должным, которое каждый раз уже определило фактическое присутствие до всякой фактической провинности и после её искупления; это предшествующее и постоянное бытие-должным показывает себя непревратно в своей предшествующести лишь тогда, когда оно ставится в возможность, которая для присутствия просто-напросто необгоняема. Если решимость, заступая, втянула возможность смерти в свою возможность-быть, собственная экзистенция присутствия не может быть перегнана уже ничем.

С феноменом решимости мы приведены перед изначальной истиной экзистенции: решившееся присутствие раскрыто себе самому в его каждой раз фактической возможности-быть так, что оно само есть это раскрывание и раскрытость. К истине принадлежит соответствующее ей держание-за-истинное; отчётливое усвоение раскрытого есть достоверность-бытия. Изначальная истина экзистенции требует равноизначальной достоверности-бытия как держания-себя в том, что раскрывает решимость. Ситуацию нельзя предвычислить и задать, как наличное; она раскрывается только в свободном, заранее неопределённом, но открытом для определимости решении. Достоверность решения означает держать себя свободным для его возможного и каждый раз фактически необходимого взятия назад; такое держание-за-истинное есть собственная решимость к повторению себя самой. Тем экзистенциально подорвана потерянность в нерешимость. Присутствие равноизначально в не-истине; засту-

пающая решимость даёт ему одновременно изначальную достоверность его закрытости. Заступающе решившееся присутствие держит себя открытым для постоянной, из основания собственного бытия возможной потерянности в нерешимость люда; нерешимость как постоянная возможность присутствия содостоверна. Себе самой прозрачная решимость понимает, что неопределённость возможности-быть каждый раз определяется только в решении на каждую раз ситуацию. Неопределённость собственной, хотя в решении каждый раз достоверно ставшей возможности-быть раскрывается вполне лишь в бытии-к-смерти: заступание приводит присутствие перед возможностью, которая постоянно достоверна и всё же в любое мгновение остаётся неопределённой в том, когда возможность станет невозможностью. Неопределённость смерти раскрывается изначально в ужасе; этот изначальный ужас решимость стремится себе потребовать. Она убирает всякое сокрытие с преданности присутствия ему самому; ничто, перед которым приводит ужас, раскрывает ничтожность, которая определяет присутствие в его основании, каковое само есть как заброшенность в смерть.

Итог: анализ раскрыл по порядку вырастающие из собственного бытия-к-смерти моменты модализации, к которой решимость стремится из себя самой; она собственно и целиком есть то, чем может быть, только как заступающая решимость. Обратно: впервые интерпретация «связи» между решимостью и заступанием достигла полного экзи-

стенциального понимания самого заступания. Заступание не есть выдуманная и навязанная присутствию возможность, а модус засвидетельствованной в присутствии экзистенциальной возможности-быть, которую оно себе требует, если иначе оно как решившееся понимает себя собственно; собственное «размышление о смерти» есть экзистенциально ставшее прозрачным желание-иметь-совесть. Если решимость как собственная стремится к очерченному через заступание модусу, заступание же составляет собственную целую возможность-быть присутствия, то в экзистенциально засвидетельствованной решимости со-засвидетельствована собственная целая возможность-быть присутствия. Вопрос о целом-бытии-возможным есть фактически-экзистенциальный; присутствие отвечает на него как решившееся. Вопрос о целом-бытии-возможным теперь полностью сбросил характер, будто он лишь теоретический, методический вопрос аналитики, возникший из усилия о полной «данности» целого присутствия; сначала лишь онтологически-методически обсуждавшийся вопрос целости присутствия имел своё право, но только потому, что его основание восходит к оптической возможности присутствия.

Защита от превращений: прояснение «связи» между заступанием и решимостью стало феноменальным выставлением собственной целой возможности-быть присутствия. Если этим феноменом задет способ бытия присутствия, в котором оно приводит себя к себе и перед собой, то он

должен оставаться непонятным повседневному понятливому истолкованию присутствия люда — оптически и онтологически. Было бы недоразумением отодвинуть эту экзистенциальную возможность как «недоказанную» или захотеть её теоретически «доказать». Заступающая решимость есть не выход, выдуманный, чтобы «преодолеть» смерть, а следующее зову совести понимание, которое даёт смерти возможность стать мощной для экзистенции присутствия и в основании рассеять всякое мимолётное самосокрытие; определённое как бытие-к-смерти желание-иметь-совесть не означает мирски-беглого уединения, а без иллюзий приводит в решимость «действия». Заступающая решимость не происходит из «идеалистического» требования, перелетающего через экзистенцию и её возможности, а происходит из трезвого понимания фактических основных возможностей присутствия; с трезвым ужасом, который приводит перед уединённой возможностью-быть, идёт вместе готовая радость от этой возможности. В ней присутствие освобождается от «случайностей» развлечения, которые деловое любопытство первично доставляет себе из мировых событий. Анализ этих основных настроений превосходит, однако, границы настоящей интерпретации.

Признание «предпосылки»: в основе проведённой онтологической интерпретации экзистенции присутствия лежит определённое оптическое понимание собственной экзистенции, фактический идеал присутствия. Это так. Этот факт

нельзя не только отрицать и вынужденно уступать, его нужно понять в его позитивной необходимости из тематического предмета исследования. Философия никогда не захочет отрекаться от своих «предпосылок», но и не должна просто уступать их; она понимает предпосылки и вместе с ними приводит к более настоятельному развёртыванию то, для чего они — предпосылки.

§ 63. Герменевтическая ситуация и методический характер экзистенциальной аналитики. Заступающая решимость — целая возможность-быть присутствия; § 63 очерчивает герменевтическую ситуацию, в которой стала возможной эта интерпретация, и методический характер аналитики вообще. Это не «методологическое отступление», а определение границ анализа: интерпретация имеет характер «насилия», потому что отвоёвывает бытие присутствия против его собственной тенденции сокрытия. С заступающей решимостью присутствие феноменально сделано видимым в отношении его возможной собственности и целости; прежде недостаточная герменевтическая ситуация обрела требуемую изначальность, что выражается в трёх моментах: пред-имение (присутствие изначально введено в пред-имение), пред-взгляд (идея экзистенции через прояснение собственнейшей возможности-быть обрела определённость), пред-схватывание (конкретно выработанной структурой бытия присутствия его онтологическое отличие от всего наличного стало столь ясным, что пред-схва-

тывание экзистенциальности обладает достаточной артикуляцией, чтобы надёжно вести понятийную выработку экзистенциалов).

Пройденный путь аналитики стал конкретной демонстрацией тезиса: сущее, каковое мы сами каждый раз суть, онтологически дальше всего. Основание этого лежит в самой заботе: падающее бытие при ближайше озабочиваемом «мира» ведёт повседневное истолкование присутствия и оптически скрывает собственное бытие присутствия, чтобы тем отказать направленной на это сущее онтологии в адекватной базе. Поэтому изначальное феноменальное пред-давание этого сущего отнюдь не самоочевидно; раскрытие изначального бытия присутствия скорее должно быть вырвано у него в обратном ходе против падающей тенденции истолкования. Способ бытия присутствия требует от онтологической интерпретации, поставившей себе целью изначальность феноменального выставления, чтобы она отвоёвывала себе бытие этого сущего против его собственной тенденции сокрытия; экзистенциальный анализ имеет поэтому для притязаний и успокоенной самоочевидности повседневного истолкования постоянно характер насилия. Этот характер отличает онтологию присутствия особенно, но присущ всякой интерпретации, потому что образующееся в ней понимание имеет структуру проектирования. Здесь важно точное отличие от Гуссерля: у Гуссерля эпохэ — методическое воздержание, которое открывает имманентное сознание; у Хайдег-

гера интерпретация имеет характер «насилия», потому что отвоёвывает бытие присутствия против его собственной тенденции сокрытия. Если у Гуссерля эпохэ нейтрально, то у Хайдеггера интерпретация ангажирована — она «освобождает» присутствие для его собственной возможности-быть; эпохэ схватывает «данности», но не «функцию» — бытие самого присутствия.

Ответ на вопрос об указателях: к бытию присутствия принадлежит самоистолкование. В осмотрительно-озабочивающем раскрытии «мира» со-усматривается озабочение; присутствие фактически всегда уже понимает себя в определённых экзистенциальных возможностях, хотя бы проекты и происходили из понятливости люда. Всякое оптическое понимание имеет свои — хотя бы доонтологические — «включения»; всякий онтологически отчётливый вопрос о бытии присутствия уже подготовлен через способ бытия присутствия. Но чем определить, что составляет «собственную» экзистенцию присутствия? Без экзистенциального понимания всякий анализ экзистенциальности остаётся без почвы. Экзистенциальная интерпретация никогда не захочет брать на себя властное решение об экзистенциальных возможностях и обязательствах; но не должна ли она сама оправдаться в отношении экзистенциальных возможностей, которыми она даёт онтологической интерпретации оптическую почву? Если бытие присутствия сущностно есть возможность-быть и свобода для его собственнейших возможностей и если оно

каждый раз экзистирует только в свободе для них или в несвободе против них, — может ли онтологическая интерпретация подкладывать иное, чем оптические возможности, и проектировать их на их онтологическую возможность? И если присутствие большей частью понимает себя из потерянности в озабочении «мира», не есть ли добытое в обратном ходе против этого определение оптически-экзистенциальных возможностей и основанный на нём анализ сообразный такому сущему способ его раскрытия? Не становится ли тогда насилие проекта освобождением непревратного феноменального состава присутствия?

«Насильственное» пред-давание возможностей экзистенции может быть методически требуемым — но можно ли его изъять из свободного произвола? Если аналитика кладёт в основу как экзистенциально собственную возможность-быть заступающую решимость, к которой присутствие само призывает и притом из основания своей экзистенции, — есть ли эта возможность произвольная? Есть ли у бытия-в-мире более высокая инстанция его возможности-быть, чем его смерть? Оптически-онтологический проект присутствия на собственную целую возможность-быть может быть даже непроизвольным — оправдывает ли этим уже себя экзистенциальная интерпретация? Откуда берёт она путеводную нить, как не из «предположенной» идеи экзистенции вообще? Чем регулировались шаги анализа несобственной повседневности, как не положенным понятием экзистенции? И если мы

говорим, присутствие «падает» и потому собственность возможности-быть должна быть вырвана у него против этой тенденции бытия — из какой позиции зрения здесь говорят? Не уже ли всё, хотя и сумеречно, освещено светом «предположенной» идеи экзистенции? Откуда берёт она своё право? Было ли ведущим первое намечающее её проект? Отнюдь нет.

Формальное указание идеи экзистенции велось самим присутствием, лежащим в нём пониманием бытия. Без всякой онтологической прозрачности оно всё же раскрывает: сущее, которое мы называем присутствием, есть каждый раз я сам, и притом как возможность-быть, для которой идёт речь о том, чтобы быть этим сущим. Присутствие понимает себя, хотя и без достаточной онтологической определённости, как бытие-в-мире; так ему встречается сущее способа бытия подручного и наличного. Пусть различие экзистенции и реальности ещё далеко от онтологического понятия, пусть присутствие ближайшим образом понимает даже экзистенцию как реальность — оно не только налично, но всегда уже поняло себя в каком угодно мифическом и магическом истолковании; иначе оно не «жило» бы в мифе и не озабочивало бы в ритуале и культе свою магию. Положенная идея экзистенции есть экзистенциально необязательное предочерчивание формальной структуры понимания присутствия вообще. Под руководством этой идеи совершался подготовительный анализ ближайшей повседневности вплоть до первого

понятийного очерчивания заботы; этот феномен сделал возможным обострённое схватывание экзистенции и принадлежащих ей отношений к фактичности и падению; очерчивание структуры заботы дало базу для первого онтологического различения экзистенции и реальности, что привело к тезису: субстанция человека есть экзистенция. Но уже эта формальная и экзистенциально необязательная идея экзистенции таит в себе определённое, хотя и не выставленное онтологическое «содержание», которое, как и отграниченная от него идея реальности, «предполагает» идею бытия вообще; только в её горизонте может совершиться различение экзистенции и реальности.

Возражение о «круге»: не должна ли онтологически прояснённая идея бытия вообще впервые быть добыта через выработку принадлежащего присутствию понимания бытия? Оно же изначально может быть схвачено только на основании изначальной интерпретации присутствия по путеводной нити идеи экзистенции. Не становится ли так вполне очевидным, что фундаментально-онтологическая проблема движется в «круге»? Хайдеггер напоминает: уже при анализе структуры понимания вообще было показано, что то, что порицается как «круг», принадлежит к сущности и отличию понимания самого. «Возражение о круге» хочет сказать: идея экзистенции и бытия вообще «предполагается», и «затем» интерпретируется присутствие, чтобы из этого добыть идею бытия. Но что означает «предполагать»? Ставит-

ся ли с идеей экзистенции положение, из которого по формальным правилам следования выводятся дальнейшие положения? Или это пред-полагание имеет характер понимающего проектирования — так, что образующая такое понимание интерпретация впервые даёт заговорить самому истолковываемому, чтобы оно из себя самого решило, даёт ли оно как это сущее конституцию бытия, на которую оно в проекте формально-указующе раскрыто? Может ли вообще сущее иначе заговорить относительно своего бытия? В экзистенциальной аналитике «круг» в доказательстве не только нельзя «избежать», потому что она вообще не доказывает по правилам «логики следования»: то, что понятливость, мня соответствовать высшей строгости научного исследования, хочет устранить избеганием «круга», есть ни больше ни меньше как основная структура заботы. Изначально конституированное ею, присутствие каждый раз уже есть себя-предвосхищающее; сущее, оно уже всегда спроектировало себя на определённые возможности своей экзистенции и в таких экзистенциальных проектах доонтологически со-спроектировало нечто вроде экзистенции и бытия. Может ли тогда это сущностное присутствию проектирование быть отказано исследованию, которое, как всякое исследование, есть способ бытия раскрывающего присутствия и хочет образовать и привести в понятие принадлежащее экзистенции понимание бытия?

«Возражение о круге» само приходит из способа бытия

присутствия. Понятливости озабочивающего растворения в люде нечто вроде проектирования — и тем более онтологического — необходимо чуждо, потому что она «принципиально» от него замыкается; понятливость озабочивает лишь осмотрительно обозримое сущее. Отличие понятливости в том, что она мнит испытывать только «фактическое» сущее, чтобы отделаться от понимания бытия; она не признаёт, что сущее можно «фактически» испытать лишь тогда, когда бытие уже понято, хотя и не постигнуто. Понятливость не понимает понимания; и потому ей необходимо выдавать за «насилие» и то, что лежит за дальнобойностью её понимания. Речь о «круге» понимания есть выражение двоякого непризнания: что понимание само составляет основной вид бытия присутствия и что это бытие конституировано как забота. Отрицать круг, скрывать его или даже хотеть преодолеть — значит окончательно закрепить это непризнание; усилие должно скорее быть направлено на то, чтобы изначально и целиком впрыгнуть в этот «круг», чтобы уже в начале анализа присутствия обеспечить себе полный взгляд на круговое бытие присутствия. Не слишком много, а слишком мало «предполагается» для онтологии присутствия, если исходят из безмирного Я, чтобы затем доставить ему объект и онтологически безосновное отношение к нему; слишком коротко несёт взгляд, когда «жизнь» делают проблемой и затем при случае учитывают и смерть; искусственно догматически урезан тематический предмет, когда «сначала» ограничиваются

«теоретическим субъектом», чтобы затем «по практической стороне» восполнить его в приложенной «этике».

§ 64. Забота и самость. Герменевтическая ситуация прояснена; § 64 раскрывает связь заботы и самости. Это не «психология самости», а онтологический анализ: самость — не «субстанция» и не «субъект», а структура, основанная в экзистенции; она не «Я» как носитель сознания, а способ, каким Dasein есть своё бытие. Исходная проблема — единство целости заботы: единство конститутивных моментов заботы — экзистенциальности, фактичности и падения — сделало возможным первое онтологическое очерчивание целости структурного целого присутствия; структура заботы приведена к формуле: себя-предвосхищающее-уже-бытие-в (мире) как бытие-при (внутримирно встречающемся сущем). Целость структуры заботы возникает не из сцепления, но она членена. Этот онтологический результат нужно было оценить: ни целое присутствие, ни его собственная возможность-быть не были сделаны темой; попытка схватить целое присутствие, казалось, терпит крах именно на структуре заботы. Себя-предвосхищение давало себя как ещё-не, но охарактеризованное в смысле недостатка, оно раскрылось подлинно-экзистенциальному рассмотрению как бытие-к-концу, которое каждое присутствие в основании своего бытия есть. Забота в зове совести призывает присутствие к его собственнейшей возможности-быть; понимание призыва открылось как заступающая решимость, которая заключает

в себе собственную целую возможность-быть присутствия. Структура заботы не говорит против возможного целого-бытия, а есть условие возможности такого экзистенциального бытия-возможным; в феномене заботы укоренены экзистенциальные феномены смерти, совести и вины. Членение целости стало ещё богаче, а вместе с тем экзистенциальный вопрос о единстве этой целости — ещё настоятельнее.

Как понять это единство? Как может присутствие единообразно экзистировать в названных способах и возможностях своего бытия? Явно только так, что оно само есть это бытие в своих сущностных возможностях, что каждый раз я есмь это сущее. «Я» как будто «скрепляет» целость структурного целого. «Я» и «самость» всегда понимались в «онтологии» этого сущего как несущее основание (субстанция или субъект). Настоящая аналитика натолкнулась уже при характеристике повседневности на вопрос о кто присутствия; оказалось: ближайшим и большей частью присутствие не оно само, а потеряно в самости люда; это — экзистенциальная модификация собственной самости. Вопрос об онтологической конституции самости остался без ответа. Правда, уже принципиально была фиксирована путеводная нить: если самость принадлежит к сущностным определениям присутствия, «сущность» же его лежит в экзистенции, то яйность и самость должны быть поняты экзистенциально. Негативно обнаружилось: онтологическая характеристика «Я» запрещает всякое использование категорий налично-

сти (субстанции). Принципиально стало ясно: забота онтологически не может быть выведена из реальности или построена из категорий реальности; забота уже таит в себе феномен самости, если иначе сохраняется тезис, что выражение «самозабота» по аналогии с заботливостью как заботой о других есть тавтология. Тогда проблема онтологического определения самости обостряется до вопроса об экзистенциальной «связи» между заботой и самостью.

Прояснение экзистенциальности самости берёт «естественный» исход из повседневного самоистолкования, которое высказывается о «себе самом» в сказывании Я. «Я» это сущее имеет в виду себя самого; содержание этого выражения считается просто-напросто простым; оно имеет в виду каждый раз только меня и ничего дальше. Как это простое, «Я» не есть и определение других вещей, даже не предикат, а абсолютный «субъект»; в сказывании Я высказанное и названное всегда встречается как то же самое, держащееся в себе. Характеры «простоты», «субстанциальности» и «персональности», которые Кант положил в основу учения «о паралогизмах чистого разума», происходят из подлинного дофеноменологического опыта. Остаётся вопрос: можно ли оптически так испытанное онтологически интерпретировать с помощью названных «категорий»? Кант, правда, в строгом соответствии феноменальному составу, данному в сказывании Я, показывает, что выведенные из названных характеров оптические тезисы о душевной субстанции бесправны;

но тем отклоняется лишь одно оптическое ошибочное объяснение Я. Тем отнюдь не добыта онтологическая интерпретация самости и даже не обеспечена и позитивно не подготовлена. Хотя Кант строже своих предшественников пытается держать феноменальное содержание сказывания Я, он всё же соскальзывает обратно в ту же неадекватную онтологию субстанциального, оптические основания которой он теоретически отказал Я. «Я» у Канта есть голое сознание, которое сопровождает все понятия; с ним «не представляется ничего дальше, как трансцендентальный субъект мыслей»; «сознание само по себе... не столько представление..., сколько форма его вообще»; «я мыслю» есть «форма апперцепции, которая присуща всякому опыту и предшествует ему». Кант с полным правом схватывает феноменальное содержание «Я» в выражении «я мыслю» (или, с учётом практической личности, «я действую»). Когда он называет это Я «логическим субъектом», это не означает, что Я есть понятие, добытое логическим путём; Я скорее есть субъект логического поведения, связывания. «Я мыслю» означает: я связываю; всякое связывание есть «я связываю»; во всяком собирании и отнесении уже всегда лежит в основе Я — ὑποκείμενον. Поэтому субъект — «сознание само по себе» и не представление, а «форма» его: я мыслю не есть представляемое, а формальная структура представления как такового, через которую впервые становится возможным нечто вроде представляемого. Форма представления означает ни рамку, ни общее

понятие, а то, что как εἶδος делает каждое представляемое и представление тем, что оно есть; Я, понятое как форма представления, означает то же, что: оно есть «логический субъект». Позитивное в кантианском анализе двояко: он видит невозможность оптического сведения Я к субстанции и держится Я как «я мыслю». Всё же он снова понимает это Я как субъект и тем самым в онтологически неадекватном смысле: онтологическое понятие субъекта характеризует не самость Я как самость, а тождество и постоянство всегда уже наличного; определять Я онтологически как субъект означает полагать его как всегда уже наличное; бытие Я понимается как реальность res cogitans.

Почему Кант не может удержать «я мыслю»? Я не только «я мыслю», но «я мыслю нечто». Кант подчёркивает, что Я остаётся отнесённым к своим представлениям и без них есть ничто; но эти представления для него — «эмпирическое», которое «сопровождается» Я, явления, которым оно «присуще». Кант нигде, однако, не показывает способ бытия этого «присущания» и «сопровождения»; в основе же оно понимается как постоянное соприсутствие Я со своими представлениями. Кант избежал, правда, отрезания Я от мышления, не поставив, однако, само «я мыслю» в его полном сущностном составе как «я мыслю нечто» и прежде всего не увидев онтологическую «предпосылку» для «я мыслю нечто» как основную определённость самости. Ибо и подход «я мыслю нечто» онтологически недоопределён, потому что «нечто» остаёт-

ся неопределённым: если под ним понимается внутримирное сущее, то в нём невысказанно лежит предпосылка мира; и как раз этот феномен соопределяет конституцию бытия Я, если иначе оно может быть чем-то вроде «я мыслю нечто». Сказывание Я имеет в виду сущее, каково я каждый раз есмь, как: «я-есмь-в-мире». Кант не увидел феномена мира и был достаточно последователен, чтобы держать «представления» вдали от априорного содержания «я мыслю»; но тем Я было снова оттеснено к изолированному субъекту, который онтологически совершенно неопределённым образом сопровождает представления.

В сказывании Я присутствие высказывается как бытие-в-мире. Но разве повседневное сказывание Я имеет в виду себя как сущее-в-мире? Здесь нужно различать: правда, присутствие, сказывая Я, имеет в виду сущее, каковое оно каждый раз само есть; повседневное самоистолкование имеет, однако, тенденцию понимать себя из озабочиваемого «мира»; в оптическом имении-в-виду себя оно обманывается относительно способа бытия сущего, каковое оно само есть, и это прежде всего относится к основной конституции присутствия — бытию-в-мире. Чем мотивировано это «мимолётное» сказывание Я? Падением присутствия, каковое бежит от себя самого в люд; «естественная» речь о Я совершается самостью люда. В «Я» высказывается самость, каковой я ближайшим и большей частью собственно не есмь; для растворения в повседневной многообразности и само-себя-гна-

ния озабочиваемого самость самозабытого Я-озабочения показывает себя как постоянно та же, но неопределённо-пустая простая; ведь человек есть то, что он озабочивает. Что «естественная» оптическая речь о Я просматривает феноменальное содержание присутствия, имеемого в виду в Я, не даёт онтологической интерпретации Я права соучаствовать в этом просмотре и навязывать проблематике самости неадекватный «категориальный» горизонт.

Онтологическая интерпретация «Я» отнюдь не обретает решение проблемы уже тем, что отказывает повседневной речи о Я в следовании, но обретает предочерчивание направления, в котором нужно спрашивать дальше. Я имеет в виду сущее, каковое «есть в мире»; уже-бытие-в-одном-мире как бытие-при-внутримирно-подручном означает равноизначально себя-предвосхищение. «Я» имеет в виду сущее, для которого идёт речь о бытии сущего, каковое оно есть; в «Я» высказывается забота, ближайшим и большей частью в «мимолётной» речи Я озабочения. Самость люда говорит громче и чаще всего Я-Я, потому что в основе собственно не есть она сама и уклоняется от собственной возможности-быть. Если онтологическая конституция самости не может быть сведена ни к я-субстанции, ни к «субъекту», а наоборот, повседневно-мимолётное сказывание Я-Я должно быть понято из собственной возможности-быть, то отсюда ещё не следует положение: самость есть тогда постоянно наличное основание заботы. Самость экзистенциально можно

считать только с собственной возможности-быть-собой, то есть с собственности бытия присутствия как заботы; из неё получает своё прояснение и постоянство самости как мнимое постоянство subjectum. Феномен собственной возможности-быть открывает, однако, и взгляд на постоянство самости в смысле обретённой устойчивости; постоянство самости в двойном смысле постоянной устойчивости есть собственная противоположная возможность к несамостоятельности нерешительного падения. Самостоятельность означает экзистенциально не иное, как заступающую решимость; онтологическая структура этой раскрывает экзистенциальность самости самости.

Присутствие собственно есть самость в изначальном уединении молчаливой, требующей себе ужаса решимости. Собственная самость, сказывая, как раз не говорит «я-я», а «есть» в молчаливости заброшенное сущее, каковым оно собственно может быть. Самость, которую раскрывает молчаливость решительной экзистенции, есть изначальная феноменальная почва для вопроса о бытии «Я»; феноменальная ориентировка на смысл бытия собственной возможности-быть-собой впервые ставит в состояние обсудить, какое онтологическое право можно приписать субстанциальности, простоте и персональности как характерам самости. Онтологический вопрос о бытии самости нужно вывернуть из постоянно напрашиваемого господствующим сказыванием Я пред-имения постоянно наличной самостной вещи. Итог: за-

бота не нуждается в обосновании в самости, а экзистенциальность как конститутив заботы даёт онтологическую конституцию самостоятельности присутствия, к которой сообразно полному структурному содержанию заботы принадлежит фактическое падение в несамостоятельность; полностью понятая структура заботы включает феномен самости, и его прояснение совершается как интерпретация смысла заботы, каковым было определено бытийная целость присутствия.

§ 65. Временность как онтологический смысл заботы. Забота включает самость; § 65 делает решающий шаг: раскрывает временность как онтологический смысл заботы. Это не «определение времени», а онтологический анализ: временность — не «сознание времени», а способ, каким Dasein функционирует как целое. Характеристика «связи» между заботой и самостью служила последней подготовкой феноменального схватывания целости структурного целого присутствия; нужна непрерывная дисциплина экзистенциальной постановки вопроса, чтобы способ бытия присутствия не превратился для онтологического взгляда в безразличный модус наличности. Присутствие «сущностно» есть в собственной экзистенции, которая конституируется как заступающая решимость; этот модус собственности заботы содержит изначальную самостоятельность и целость присутствия, и в нерассеянном взгляде на неё должно совершаться раскрытие онтологического смысла бытия присутствия.

Что означает «смысл»? Смысл есть то, в чём держится

понятность чего-то, без того чтобы оно само отчётливо и тематически попадало в поле зрения; смысл означает на-что первичного проекта, из которого нечто как то, что оно есть, может быть понято в своей возможности. Проектирование раскрывает возможности, то есть то, что делает возможным. Раскрыть на-что проекта означает раскрыть то, что делает возможным спроектированное; это методически требует проследить лежащий в основе истолкования, большей частью невысказанный проект так, чтобы спроектированное было раскрыто и схватываемо относительно его на-что. Выставить смысл заботы означает: проследить лежащий в основе изначальной экзистенциальной интерпретации присутствия проект так, чтобы в его спроектированном стало видимым его на-что. Спроектировано бытие присутствия, раскрытое в том, что конституирует его как собственную целую возможность-быть; на-что этого спроектированного бытия есть то, что делает возможной саму эту конституцию бытия как заботы. Вопрос о смысле заботы спрашивает: что делает возможной целость расчленённого структурного целого заботы в единстве её развёрнутого членения?

Строго говоря, смысл означает на-что первичного проекта понимания бытия. Себе самой раскрытое бытие-в-мире понимает вместе с бытием сущего, каковое оно само есть, равноизначально бытие внутримирно раскрытого сущего; всякий оптический опыт сущего — осмотрительный расчёт подручного, как и научное познание наличного — основан в

каждом раз более или менее прозрачных проектах бытия соответственного сущего. Эти проекты таят в себе на-что, из которого питается понимание бытия. Если мы говорим: сущее «имеет смысл», это означает: оно стало доступным в своём бытии, которое, впервые спроектированное на его на-что, «собственно» «имеет смысл». Сущее «имеет» смысл только потому, что оно, как бытие, заранее раскрытое, становится понятным в проекте бытия, то есть из его на-что; первичный проект понимания бытия «даёт» смысл. Вопрос о смысле бытия сущего делает темой на-что лежащего в основе всякого бытия сущего понимания бытия.

Присутствие себе самому в отношении своей экзистенции собственно или несобственно раскрыто; экзистируя, оно понимает себя так, что это понимание не есть чистое схватывание, а составляет экзистенциальное бытие фактической возможности-быть. Раскрытое бытие есть бытие сущего, для которого идёт речь о его бытии; смысл этого бытия, то есть заботы, который делает её возможной в её конституции, изначально составляет бытие возможности-быть. Смысл бытия присутствия не есть свободно парящее иное и «вне» его самого, а само понимающее себя присутствие. Что делает возможным бытие присутствия и тем самым его фактическую экзистенцию?

Спроектированное изначального экзистенциального проекта экзистенции раскрылось как заступающая решимость. Что делает возможным это собственное целое-бытие присут-

ствия в отношении единства его расчленённого структурного целого? Формально экзистенциально понятое, заступающая решимость есть бытие к собственнейшей отличительной возможности-быть. Подобное возможно только так, что присутствие вообще может прийти к себе в своей собственнейшей возможности и в этом давании-себя-прийти-к-себе выдержать возможность как возможность, то есть экзистировать. Выдерживающее отличительную возможность, в ней дающее-себя-прийти-к-себе есть изначальный феномен будущего. Если к бытию присутствия принадлежит собственное или несобственное бытие-к-смерти, то оно возможно только как будущее. «Будущее» здесь означает не теперь, которое, ещё не став «действительным», некогда впервые будет, а грядущее, в котором присутствие в своей собственнейшей возможности-быть приходит к себе; заступание делает присутствие собственно будущим так, что заступание само возможно лишь поскольку присутствие как сущее вообще уже всегда приходит к себе, то есть в своём бытии вообще будуще.

Заступающая решимость понимает присутствие в его сущностном бытии-должным; это понимание означает: экзистируя взять на себя бытие-должным, быть заброшенным основанием ничтожности. Принятие заброшенности означает: присутствие собственно есть в том, как оно каждый раз уже было; принятие заброшенности возможно только так, что будущее присутствие может быть своим собственней-

шим «как оно каждый раз уже было», то есть своим бывшим. Лишь поскольку присутствие вообще есть как я-есмь-бывшее, оно может, будучи, приходить к себе так, что возвращается; собственно, будущее присутствие есть собственно бывшее. Заступание в крайнюю и собственнейшую возможность есть понимающее возвращение к собственнейшему бывшему; присутствие может быть собственно бывшим лишь поскольку оно будуще; бывшесть в известном смысле происходит из будущего.

Заступающая решимость раскрывает каждую раз ситуацию «вот» так, что экзистенция, действуя, осмотрительно озабочивает фактически окружно подручное. Решившееся бытие при подручном ситуации возможно только в настоящем этого сущего; лишь как настоящее в смысле настоящивания решимость может быть тем, что она есть: непревратным даванием-встретиться того, что она, действуя, схватывает. Будучи, возвращаясь к себе, решимость настоящит себя в ситуацию; бывшесть происходит из будущего так, что бывшее (лучше: бывствующее) будущее отпускает из себя настоящее. Это единый феномен — бывствующе-настоящивающее будущее — мы называем временностью. Лишь поскольку присутствие определено как временность, оно делает возможной себе указанную собственную целую возможность-быть заступающей решимости; временность раскрывается как смысл собственной заботы.

Феноменальное содержание этого смысла исполняет зна-

чение термина временность; терминологическое употребление должно сначала держать вдали все значения «будущего», «прошлого» и «настоящего», напрашивающиеся из вульгарного понятия времени, а также понятия «субъективного» и «объективного», «имманентного» и «трансцендентного» «времени». Поскольку присутствие ближайшим и большей частью понимает себя несобственно, позволительно предполагать, что «время» вульгарного понимания хотя и представляет подлинный феномен, но производный; оно происходит из несобственной временности, которая сама имеет своё происхождение. Понятия «будущего», «прошлого» и «настоящего» выросли ближайшим образом из несобственного понимания времени; терминологическое очерчивание изначальных феноменов борется с той же трудностью, которой подвластна вся онтологическая терминология. Насилия в этом поле исследования не произвол, а обоснованная делом необходимость.

Структура заботы и её временной смысл: если решимость составляет модус собственной заботы и сама возможна только через временность, то добытый в отношении решимости феномен должен сам представлять лишь модальность временности, которая вообще делает возможной заботу как таковую. Бытийная целость присутствия как заботы означает: себя-предвосхищающее-уже-бытие-в (мире) как бытие-при (внутримирно встречающемся сущем); изначальное единство структуры заботы лежит во временности. Себя-пред-

восхищение основано в будущем; уже-бытие-в... свидетельствует в себе бывшесть; бытие-при... делается возможным в настоящивании. При этом из состава самой структуры запрещается понимать «вперёд» в «предвосхищении» и «уже» из вульгарного понимания времени: «вперёд» не означает «раньше» в смысле «ещё-не-теперь, но позже»; «уже» не означает «не-более-теперь, но раньше». Имей эти выражения это временное значение, тогда временностью заботы было бы сказано, что она есть нечто, что «раньше» и «позже», «ещё не» и «не более» вместе; забота была бы тогда понята как сущее, которое «во времени» встречается и протекает, а бытие сущего характера присутствия превратилось бы в наличное.

«Вперёд» и «предвосхищающе» указывают будущее, как каковое оно впервые делает возможным, что присутствие может быть так, что для него идёт речь о его возможности-быть; основанное в будущем проектирование себя на «ради-себя-самого» есть сущностный характер экзистенциальности, её первичный смысл — будущее. «Уже» означает экзистенциальный временной смысл бытия сущего, которое, поскольку оно есть, каждый раз уже есть заброшенное; только потому, что забота основана в бывшести, присутствие может экзистировать как заброшенное сущее, каковое оно есть. «Пока» присутствие фактически экзистирует, оно никогда не прошло, но всегда уже бывшее в смысле «я-есмь-бывшее»; и оно может быть бывшим, пока оно есть. Про-

шлым же мы называем сущее, которое больше не налично; поэтому присутствие, экзистируя, никогда не может установить себя как наличный факт, который «со временем» возникает и исчезает и отчасти уже прошёл. Оно «находит себя» всегда лишь как заброшенный факт; в расположенности присутствие застигается собой как сущее, каковое оно, ещё будучи, уже было. Первичный экзистенциальный смысл фактичности лежит в бывшести. Для третьего конститутивного момента заботы — падающего бытия-при... — такого указания нет: это не должно означать, что падение не основано также во временности, а указывать, что настоящее, в котором падение при озабоченном подручном и наличном первично основано, остаётся включённым в модусе изначальной временности в будущее и бывшесть. Решившееся присутствие как раз вернуло себя из падения, чтобы тем собственнее в «мгновении» быть «вот» на раскрытую ситуацию.

Временность делает возможным единство экзистенции, фактичности и падения и так изначально конституирует целость структуры заботы. Моменты заботы не составлены через накопление, так же мало как сама временность составляется впервые из будущего, бывшести и настоящего «со временем». Временность вообще «не есть» сущее; она не есть, а временится. Почему мы всё же не можем обойтись без того, чтобы сказать: «временность есть — смысл заботы», — это станет понятным лишь из прояснённой идеи бытия и «есть» вообще. Временность временится и при-

том возможными способами себя самой; они делают возможным многообразие способов бытия присутствия, прежде всего основную возможность собственной и несобственной экзистенции. Будущее, бывшесть, настоящее показывают феноменальные характеры «на-себя-к», «назад-на», «давания-встретиться-чего»; феномены к..., на..., при... раскрывают временность как экстатическое просто-напросто. Временность есть изначальное «вне-себя» в себе и для себя; поэтому охарактеризованные феномены будущего, бывшести, настоящего мы называем экстазами временности. Она не есть сначала сущее, которое затем выходит из себя, а её сущность есть временение в единстве экстазов. Характерное для вульгарного понимания «времени» состоит в том, что в нём как чистой, безначальной и бесконечной последовательности теперь нивелирован экстатический характер изначальной временности; эта нивелировка сама основана в определённом возможном временении, сообразно которому временность как несобственная временит названное «время». Если доступное понятливости присутствия «время» показывается как не изначальное и происходящее из собственной временности, то сообразно положению a potiori fit denominatio оправдывается наименование теперь раскрытой временности изначальным временем.

При перечислении экстазов мы всегда называли будущее на первом месте; это должно указывать, что будущее в экстатическом единстве изначальной и собственной времен-

ности имеет преимущество, хотя временность не возникает впервые через накопление и последовательность экстазов, а каждый раз временится в равноизначальности их. Но внутри этой равноизначальности модусы временения различны: временение может первично определяться из различных экстазов. Изначальная и собственная временность временится из собственного будущего так, что она, будучи будущей, бывшей, впервые будит настоящее; первичный феномен изначальной и собственной временности есть будущее. Преимущество будущего будет соответственно модифицированному временению несобственной временности само преобразовываться, но проступать и в производном «времени».

Забота есть бытие-к-смерти. Заступающую решимость мы определили как собственное бытие к охарактеризованной возможности абсолютной невозможности присутствия; в таком бытии к своему концу присутствие собственно целиком экзистирует как сущее, каковое оно может быть «вброшенным в смерть». Оно не имеет конца, на котором только прекращается, а экзистирует конечно; собственное будущее, которое первично временит временность, составляющую смысл заступающей решимости, раскрывается тем самым само как конечное. Но разве «время не идёт дальше» несмотря на не-более-присутствие меня самого? И разве не может ещё безгранично многое лежать «в будущем» и приходить из него? На вопросы нужно ответить утвердительно;

тем не менее они не содержат возражения против конечности изначальной временности, потому что они вообще уже не о ней. Вопрос не в том, что «в продолжающемся времени» ещё может произойти, а в том, как само давание-себя-прийти-к-себе как таковое изначально определено. Его конечность означает не первично прекращение, а есть характер временения самого: изначальное и собственное будущее есть на-себя-к, к себе, экзистируя как необгоняемая возможность ничтожности; экстатический характер изначального будущего как раз в том, что оно замыкает возможность-быть, то есть само замкнуто и как таковое делает возможным решительное экзистенциальное понимание ничтожности. Тезисом об изначальной конечности временности не оспаривается, что «время идёт дальше», а лишь должен быть удержан феноменальный характер изначальной временности. Здесь важно точное отличие от Гуссерля: у Гуссерля поток сознания бесконечен — каждое «теперь» имеет горизонт «ещё-не», и поток не имеет конца; Хайдеггер говорит: изначальная временность конечна. Это не эмпирическое прекращение, а характер временения самого: будущее «замыкает возможность-быть». Хайдеггер прямо отвечает на возможное возражение: «Разве время не идёт дальше?» — Да, но это производное, вульгарное время, которое происходит из конечной временности. Если у Гуссерля время конституируется в сознании, то у Хайдеггера сознание само конституируется временностью.

Искушение просмотреть конечность изначального будущего происходит из постоянного выдвижения вульгарного понимания времени. Если оно с правом знает бесконечное время и только его, этим ещё не доказано, что оно уже и понимает это время и его «бесконечность». Что означает: время «идёт дальше» и «проходит дальше»? Что означает «во времени» вообще и «в» и «из будущего» в частности? В каком смысле «время» бесконечно? Это прояснение можно осуществить, только обретя адекватную постановку вопроса относительно конечности и бесконечности. Проблема не может звучать: как «производное» бесконечное время относится к изначальной конечной временности, — а: как из конечной собственной временности происходит несобственная и как эта несобственная из конечной временит не-конечное время? Только потому, что изначальное время конечно, «производное» может временниться как не-конечное. Доселешний анализ изначальной временности резюмируется в тезисах: время изначально как временение временности, как каковое оно делает возможной конституцию структуры заботы; временность сущностно экстатична; временность временится изначально из будущего; изначальное время конечно. Однако интерпретация заботы как временности не может оставаться ограниченной доселе добытой узкой базой; тезис «смысл присутствия есть временность» должен оправдаться на конкретном составе выставленной основной конституции этого сущего.

§ 66. Временность присутствия и задачи повторения. § 65 показал, что временность — онтологический смысл заботы; § 66 раскрывает задачи повторения временного анализа. Это не «план», а онтологический анализ: временность должна оправдаться на всех существенных структурах основной конституции присутствия. Раскрытый феномен временности требует не только более широко простирающегося оправдания своей конститутивной мощи; он сам лишь тем самым попадает в поле зрения относительно основных возможностей временения. Доказательство возможности конституции бытия присутствия на основании временности Хайдеггер называет «временно́й» интерпретацией.

Ближайшая задача — сверх временно́го анализа собственной целой возможности-быть присутствия и общей характеристики временности заботы — сделать видимой несобственность присутствия в её специфической временности. Временность показала себя сначала на заступающей решимости; она есть собственный модус раскрытости, которая большей частью держится в несобственности падающего самоистолкования люда. Характеристика временности раскрытости вообще ведёт к временно́му пониманию ближайшего озабочивающего бытия-в-мире и тем самым средней индифферентности присутствия, с которой аналитика начала; средний способ бытия присутствия, в котором оно ближайшим и большей частью держится, мы назвали повседневностью. Через повторение прежнего анализа повседневность

должна раскрыться в её временно́м смысле, чтобы вышла на свет заключённая во временности проблематика и полностью исчезла кажущаяся «самоочевидность» подготовительных анализов. Временность должна оправдаться на всех существенных структурах основной конституции присутствия; это, однако, не ведёт к внешнему схематическому повторному прохождению проведённых анализов в их изображённой последовательности. Иначе направленный ход временно́го анализа должен сделать яснее связь прежних рассмотрений и снять случайность и кажущийся произвол; сверх этих методических необходимостей заявляют о себе лежащие в самом феномене мотивы, принуждающие к иному членению повторяющего анализа.

Онтологическая структура сущего, каковое я каждый раз сам есмь, центрируется в самостоятельности экзистенции. Так как самость не может быть понята ни как субстанция, ни как субъект, а основана в экзистенции, анализ несобственной самости, люда, был целиком оставлен в русле подготовительной интерпретации присутствия; после того как теперь самость отчётливо возвращена в структуру заботы, временная интерпретация самостоятельности и несамостоятельности получает собственный вес и нуждается в отдельном тематическом проведении. Она даёт не только верное обеспечение против паралогизмов и онтологически неадекватных вопросов о бытии Я вообще, но и, сообразно своей центральной функции, изначальнейший взгляд в структу-

ру временения времени. Эта раскрывается как историчность присутствия; положение «присутствие исторично» оправдывается как экзистенциально-онтологическое фундаментальное высказывание. Оно далеко от голого оптического установления факта, что присутствие встречается во «всемирной истории»; историчность присутствия, однако, есть основа возможного исторического понимания, которое, в свою очередь, несёт в себе возможность специально схваченной выработки истории как науки.

Временна́я интерпретация повседневности и историчности достаточно укрепляет взгляд на изначальное время, чтобы раскрыть его самого как условие возможности и необходимости повседневного опыта времени. Присутствие, используя себя как сущее, для которого идёт речь о его бытии, первично — отчётливо или нет — для себя самого; ближайшим и большей частью забота есть осмотрительное озабочение. Ради себя самого используя себя, присутствие «расходует» себя; расходуя себя, присутствие нуждается в себе самом, то есть в своём времени; нуждаясь во времени, оно считается с ним. Осмотрительно-расчитывающее озабочение впервые раскрывает время и ведёт к выработке счёта времени; счёт с временем конститутивен для бытия-в-мире. Озабочивающее раскрытие осмотрительности, считая со своим временем, даёт встретиться раскрытому подручному и наличному во времени; внутримирное сущее становится так доступным как «сущее во времени». Временную опре-

делённость внутримирного сущего мы называем внутривременностью; найденное на ней ближайшим образом оптически «время» становится базой оформления вульгарного и традиционного понятия времени. Время же как внутривременность происходит из сущностного способа временения изначальной временности; это происхождение говорит: время, «в котором» наличное возникает и проходит, есть подлинный феномен времени, а не овеществление «качественного времени» в пространство, как хотела бы внушить онтологически совершенно неопределённая и недостаточная интерпретация времени Бергсона.

Выработка временности присутствия как повседневности, историчности и внутривременности впервые даёт беспощадный взгляд в запутанности изначальной онтологии присутствия. Как бытие-в-мире присутствие фактически экзистирует с внутримирно встречающимся сущим и при нём; бытие присутствия получает поэтому свою всеобъемлющую онтологическую прозрачность впервые в горизонте прояснённого бытия не-присутствие-сообразного сущего, то есть и того, что, не подручное и не наличное, лишь «имеется». Интерпретация преобразований бытия всего, о чём мы говорим, что оно есть, требует, однако, достаточно прояснённой идеи бытия вообще; пока она не добыта, остаётся неполным и обременённым неясностями и повторяющий временно́й анализ присутствия — не говоря уже о предметных трудностях. Экзистенциально-временно́й анализ присутствия тре-

бует со своей стороны нового повторения в рамках принципиального обсуждения понятия бытия.

Связь с Гуссерлем: итог четвёртой главы. Четвёртая глава — не просто «временность как смысл заботы», а переопределение самого понятия времени через экзистенциальную аналитику; именно здесь связь с Гуссерлем становится наиболее напряжённой. (1) От сознания времени к временности бытия: у Гуссерля время — структура сознания (ретенция, пра-импрессия, протенция); у Хайдеггера временность — смысл бытия присутствия, не «сознание времени», а способ быть, в котором присутствие «временит» себя. Гуссерлевская триада функционально сохраняется, но переводится из регистра актов сознания в регистр экстазов бытия; если у Гуссерля время конституируется в сознании, то у Хайдеггера сознание само конституируется временностью. (2) От ретенции к бывшести: у Гуссерля ретенция — удержание только что прошедшего, модификация пра-импрессии; у Хайдеггера бывшесть — не «удержание» прошлого, а способ быть заброшенным; присутствие «есть» своё прошлое, а не «имеет» его в сознании. (3) От протенции к будущему: у Гуссерля протенция — предвосхищение ближайшего будущего, пустая интенция, заполняемая в восприятии; у Хайдеггера будущее — «на-себя-приход», в котором присутствие приходит к себе в своей собственнейшей возможности, и будущее имеет преимущество. (4) От «живого настоящего» к мгновению: у Гуссерля «живое настоящее» — поток акту-

альных переживаний; у Хайдеггера настоящее — не «течение», а мгновение, которое временится из будущего и бывшести. (5) От бесконечного потока к конечной временности: у Гуссерля поток сознания бесконечен; у Хайдеггера изначальная временность конечна — не эмпирическое прекращение, а характер временения самого. (6) От эпохэ к «насилию» интерпретации: у Гуссерля эпохэ — методическое воздержание; у Хайдеггера интерпретация имеет характер «насилия», отвоёвывая бытие присутствия против его собственной тенденции сокрытия. (7) От «круга» к «впрыгиванию в круг»: у Гуссерля «круг» в обосновании — проблема; у Хайдеггера «круг» — структура понимания, и нужно не избегать круга, а «впрыгнуть» в него изначально и целиком. Общий вывод: третья глава — поворот в диалоге с Гуссерлем; временность у Хайдеггера — не «сознание времени», а бытие присутствия; это не отрицание Гуссерля, а радикализация его вопроса: если время конституируется в сознании, то что значит быть этим сознанием? Ответ Хайдеггера: быть временным. И этот ответ требует нового повторения — уже не в горизонте сознания, а в горизонте вопроса о бытии вообще; именно здесь «Бытие и время» обрывается на вопросе, который Гуссерль не ставил, но который, по Хайдеггеру, является подлинным основанием всей феноменологии.

§ 67. Основной состав экзистенциальной конституции присутствия и предочерчивание её временной интерпретации. § 67 не добавляет новых феноменов, а выпол-

няет методическую задачу: вернуть в феноменологический взгляд многообразие добытого в первом разделе и предочертить его временную интерпретацию. Ключевой тезис: изначальность бытийной конституции не совпадает с простотой и единственностью последнего элемента построения; онтологический исток не «меньше» происходящего из него, а превосходит его по мощи, и всякое «происхождение» в онтологическом поле есть дегенерация. Продвижение к «истоку» не ведёт к оптическим самоочевидностям «обыденного рассудка», а открывает проблематичность всего самоочевидного. Пройденный путь: ограничение заботы выросло из анализа раскрытости, конституирующей бытие «вот»; прояснение этого феномена означало предварительную интерпретацию бытия-в-мире; экспликация шла от онтико-онтологической характеристики «в» окружающего подручного к выделению внутримирности, чтобы сделать видимой мирность вообще; структура мирности — значимость — оказалась сцепленной с возможностью-быть присутствия, ради-чего оно экзистирует. Временная интерпретация повседневного присутствия должна начать со структур раскрытости — понимания, расположенности, падения и речи; модусы временения, высвобожденные в отношении этих феноменов, дают почву для определения временности бытия-в-мире, что снова выводит на феномен мира и позволяет очертить специфически временную проблематику мирности. Членение: § 68 — временность раскрытости вообще; § 69 — временность бытия-в-

мире и проблема трансценденции; § 70 — временность присутствие-сообразной пространственности; § 71 — временной смысл повседневности.

§ 68. Временность раскрытости вообще. § 68 показывает, что временность конституирует раскрытость как таковую: это не «применение схемы» к новому материалу, а конкреция — каждый из четырёх моментов раскрытости получает в временности свою изначальную конкрецию. Решимость репрезентирует собственную раскрытость присутствия; показать её конкретную временную конституцию означает временно интерпретировать её структурные моменты — понимание, расположенность, падение и речь. Каждое понимание имеет своё настроение; каждая расположенность есть понимающая; расположенное понимание имеет характер падения; падающе настроенное понимание артикулируется в речи. Соответствующая временная конституция названных феноменов сводит каждый раз к одной временности, которая поручительствует за возможное структурное единство понимания, расположенности, падения и речи.

Временность понимания. Понимание как экзистенциал конституирует бытие «вот» так, что присутствие на основе понимания может экзистируя развивать различные возможности видения, осматривания, только-взирания; всякое объяснение коренится как понимающее раскрытие непонятного в первичном понимании присутствия. Изначально экзистен-

циально понятое, понимание означает проектирующе-быть к возможности-быть, ради-чего каждый раз присутствие экзистирует; оно раскрывает собственную возможность-быть так, что присутствие, понимая, каждый раз каким-то образом знает, как обстоит дело с ним самим. Это «знание» — не обнаружение факта, а держание себя в экзистенциальной возможности; соответствующее незнание — дефициентный модус наброшенности возможности-быть. Проектирующему пониманию себя в экзистенциальной возможности лежит в основе будущее как на-себя-приход из соответствующей возможности; будущее онтологически делает возможным сущее, которое, понимая, экзистирует в своей возможности-быть. В основе будущее проектирование первично не схватывает тематически спроектированную возможность в некоем мнении, а бросает себя в неё как в возможность; понимая, присутствие каждый раз есть, как оно может быть. Как изначальное и собственное экзистирование выявилась решимость; ближайшим и большей частью присутствие остаётся нерешившимся, то есть в своей собственнейшей возможности-быть замкнутым. В этом лежит: временность временится не постоянно из собственного будущего; эта непостоянность означает не то, что временности иногда недостаёт будущего, а то, что временение последнего изменяемо. Для терминологической характеристики собственного будущего Хайдеггер удерживает выражение заступание; формально индифферентный термин для будущего

лежит в обозначении первого структурного момента заботы — себя-предвосхищения. Несобственное будущее имеет характер ждания: озабочивающее бытие-в-мире понимает себя из того, что оно озабочивает, и присутствие приходит к себе первично не в своей собственнейшей, безотносительной возможности-быть, а озабочиваясь ждёт себя из того, что даёт или отказывает озабочиваемое. Ждание должно уже каждый раз раскрыть горизонт и круг, из которого нечто может ожидаться; ожидание есть основанный в ждании модус будущего, которое собственно временится как заступание, поэтому в заступании лежит более изначальное бытие-к-смерти, чем в озабоченном ожидании её. Удержанное в собственной временности, следовательно, собственное настоящее мы называем мгновением: оно означает решительное, но в решимости удержанное восхищение присутствия к тому, что в ситуации встречается как озаботимые возможности, обстоятельства. Феномен мгновения принципиально не может быть разъяснён из «теперь»: «теперь» принадлежит времени как внутривременности, «в мгновении» же ничего не может происходить — как собственное настоящее оно впервые даёт встретиться тому, что как подручное или наличное может быть «во времени». В отличие от мгновения несобственное настоящее мы называем настоящиванием; когда выражение употребляется без добавления, всегда имеется в виду несобственное, без-мгновенное, нерешительное. Несобственное понимание временится как настоя-

щивающее ждание, экстатическому единству которого принадлежит соответствующая бывшесть; собственный на-себя-приход заступающей решимости есть одновременно возвращение к собственнейшей, в своё уединение вброшенной самости. Собственную бывшесть мы называем повторением. Несобственное проектирование себя на возможности, почерпнутые из озабочиваемого, возможно только так, что присутствие забыло себя в своей собственнейшей спроектированной возможности-быть; это забывание не есть ничто или только отсутствие памяти, а собственный «позитивный» экстатический модус бывшести. Забытость как несобственная бывшесть относится к вброшенному, собственному бытию; она есть временной смысл способа бытия, согласно которому я ближайшим и большей частью был. Как ожидание возможно только на основе ждания, так воспоминание — на основе забывания, а не наоборот: в модусе забытости бывшесть первично «раскрывает» горизонт, в который потерянное в «овнешнённости» озабочиваемого присутствие может вспомнить себя. Забывающе-настоящивающее ждание есть собственное экстатическое единство, согласно которому несобственное понимание временится в отношении своей временности; единство этих экстазов замыкает собственную возможность-быть и тем самым есть экзистенциальное условие возможности нерешимости.

Временность расположенности. Понимание никогда не свободно парящее, а всегда расположенное; «вот» каждый

раз равноизначально раскрывается или замыкается через настроение. Настроенность приводит присутствие перед его заброшенностью так, что последняя именно не познаётся как таковая, а в том, «как человеку есть», раскрыта гораздо изначальнее; расположенность основана в заброшенности, настроение репрезентирует способ, каким я каждый раз первично есмь вброшенное сущее. Приведение перед «что» собственной заброшенности экзистенциально возможно только тогда, когда бытие присутствия по своему смыслу постоянно было; приведение перед вброшенным сущим не создаёт впервые бывшесть, а её экстаз впервые делает возможным себя-нахождение в способе себя-чувствования. Понимание основано первично в будущем, расположенность же временится первично в бывшести; настроение временится так, однако, что бывшесть модифицирует равноизначальные экстазы. Настроения онтически известны, но не познаны в их изначальной экзистенциальной функции: они считаются мимолётными переживаниями, которые «окрашивают» целое «душевного состояния», тогда как то, что для наблюдения имеет характер мимолётного всплывания и исчезновения, принадлежит к изначальной постоянности экзистенции. Задача — показать онтологическую структуру настроенности в её экзистенциально-временной конституции; тезис «расположенность основана первично в бывшести» означает, что экзистенциальный основной характер настроения есть приведение назад к..., и это не создаёт впер-

вые бывшесть, а расположенность открывает для экзистенциального анализа каждый раз модус бывшести. Временность страха: страх есть боязнь перед угрожающим, которое, умаляя фактическую возможность-быть присутствия, приближается в круге озабочиваемого; его экзистенциально-временной смысл конституируется себя-забыванием — смущённым выступлением перед собственной фактической возможностью-быть. Аристотель с полным правом определяет страх как λύπη τις ἢ ταραχή, подавленность или смущение; подавленность вынуждает присутствие назад к его заброшенности, но так, что последняя как раз замыкается, а смущение основано в забывании. Специфическое экстатическое единство, делающее возможным боязнь, временится первично из охарактеризованного забывания, которое как модус бывшести модифицирует принадлежащее настоящее и будущее; временность страха есть ждуще-настоящивающее забывание. Временность ужаса: ужас приводит присутствие перед его собственнейшей вброшенностью и раскрывает жуть повседневно знакомого бытия-в-мире; перед-чем и ради-чего ужаса совпадают — наполняющее их сущее есть само присутствие. Раскрытая в ужасе незначимость мира открывает ничтожность озаботимого, то есть невозможность проектирования себя на возможность-быть экзистенции, первично основанную в озабочиваемом; но открытие этой невозможности означает давание-вспыхнуть возможности собственной возможности-быть. Ужас возвраща-

ет к чистому «что» собственнейшей, уединённой вброшенности; это возвращение не имеет характера уклоняющегося забывания, но и не характера воспоминания, а приводит к вброшенности как возможной повторяемой; приведение перед повторяемостью есть специфический экстатический модус бывшести, конституирующей расположенность ужаса. Настоящее ужаса удержано в себя-возвращении к собственнейшей вброшенности, но ещё не имеет характера мгновения: ужас приводит только в настроение возможного решения. Оба настроения, страх и ужас, первично основаны в бывшести, но их исток различен: ужас возникает из будущего решимости, страх — из потерянного настоящего, которое боязливо боится страха, чтобы тем вернее ему подпасть. Тезис о временности настроений не ограничивается избранными феноменами: не только страх и ужас, но и пресыщение, печаль, уныние, отчаяние экзистенциально основаны в бывшести; и надежда, которая кажется целиком основанной в будущем, должна анализироваться соответствующим образом — решающим является не «будущий» характер того, на что надежда относится, а экзистенциальный смысл самого надеяния как себе-вы-надеяния, предполагающего себя-обретение. Бледная ненастроенность равнодушия демонстрирует мощь забывания в повседневных настроениях ближайшего озабочения; жизнь-так-себе, которая всё «оставляет» как оно есть, основана в забывающем себя-предании вброшенности и имеет экстатический смысл несобственной быв-

шести. Только сущее, которое по своему смыслу бытия себя чувствует, то есть экзистируя каждый раз уже было и экзистирует в постоянном модусе бывшести, может быть аффицировано; аффекция онтологически предполагает настоящее, так что в нём присутствие может быть возвращено к себе как бывшему.

Временность падения. Третий конститутивный структурный момент заботы — падение — имеет свой экзистенциальный смысл в настоящем; Хайдеггер ограничивает исследование рассмотрением любопытства, потому что на нём легче всего увидеть специфическую временность падения. Любопытство есть отличительная тенденция бытия присутствия, согласно которой оно озабочивает способность видеть; «видеть» не ограничивается восприятием через «телесные глаза», и давание-встретиться основано в настоящем, которое вообще даёт экстатический горизонт, внутри которого сущее может присутствовать во плоти. Любопытство, однако, настоящит наличное не для того, чтобы, задерживаясь при нём, понять его, а ищет видеть только чтобы видеть и увидеть; как это в себе самом запутывающееся настоящее, оно стоит в экстатическом единстве с соответствующим будущим и бывшестью. Жажда нового есть продвижение к ещё-не-виденному, но так, что настоящее ищет ускользнуть от ждания; любопытство всецело несобственно будуще и ждёт не возможности, а уже только жаждет её как действительного. Любопытство конституируется неудержимым настоящим, кото-

рое, только настоящивая, постоянно ищет убежать от ждания, в котором оно всё же неудержимо «удержано». «Выпрыгивающее» настоящее любопытства так мало отдано «делу», что в обретении вида оно уже отводит взгляд на ближайшее; «выпрыгивание» есть экстатическая модификация ждания, так что последнее прыгает вслед за настоящим, — и это экзистенциально-временное условие возможности рассеяния. Через прыгающее-вслед ждание настоящее всё больше предоставляется самому себе; так запутываясь в себе, рассеянное не-задерживание становится безместностью — крайним контрфеноменом к мгновению. В «выпрыгивании» настоящего лежит одновременно растущее забывание; то, что любопытство всегда уже задерживается при ближайшем и забыло прежнее, не есть результат, а онтологическое условие для него самого. Показанные характеры падения — искушение, успокоение, отчуждение и запутывание — означают в отношении временного смысла, что «выпрыгивающее» настоящее по своей экстатической тенденции ищет временниться из себя самого. Поскольку настоящее всегда предлагает «новое», оно не даёт присутствию вернуться к себе и постоянно успокаивает его заново, а это успокоение снова усиливает тенденцию к выпрыгиванию; не бесконечная необозримость того, что ещё не увидено, «обусловливает» любопытство, а падающий способ временения выпрыгивающего настоящего — даже если всё увидено, любопытство как раз изобретает новое. Модус временения «выпрыгивания» на-

стоящего основан в сущности временности, которая конечна: вброшенное в бытие-к-смерти, присутствие ближайшим и большей частью бежит от этой вброшенности, и настоящее выпрыгивает из своего собственного будущего и бывшести, чтобы только на окольном пути через себя дать присутствию прийти к собственной экзистенции. Исток «выпрыгивания» настоящего, то есть падения в потерянность, есть сама изначальная, собственная временность, которая делает возможным вброшенное бытие-к-смерти. Вброшенность остаётся для присутствия в отношении её оптического откуда и как закрытой, и эта закрытость не есть только фактически существующее незнание, а конституирует фактичность присутствия; бросок вброшенности в мир сначала не подхватывается присутствием собственно, и присутствие в заброшенности увлекается, то есть как в мир вброшенное теряется в «мире» в фактической зависимости от озабочиваемого. Настоящее, которое составляет экзистенциальный смысл увлечения, само по себе никогда не обретает другого экстатического горизонта, если оно не будет возвращено в решении из своей потерянности, чтобы как удержанное мгновение раскрыть соответствующую ситуацию и вместе с тем изначальную «пограничную ситуацию» бытия-к-смерти.

Временность речи. Полная, через понимание, расположенность и падение конституированная раскрытость «вот» получает через речь артикуляцию; поэтому речь временится не первично в определённом экстазе, хотя, так как она фак-

тически большей частью высказывается в языке и сначала говорит в способе озабочивающе-обсуждающего обращения к «окружающему миру», настоящее имеет преимущественную конститутивную функцию. Времена, как и остальные временные феномены языка — «виды действия» и «ступени времени», — происходят не из того, что речь «также» высказывается о «временных» процессах, и не из того, что говорение протекает «в психическом времени»: речь времена в ней самой, поскольку всякая речь о..., от... и к... основана в экстатическом единстве временности; виды действия укоренены в изначальной временности озабочения, относится ли оно к внутривременному или нет. С помощью вульгарного и традиционного понятия времени, к которому языкознание вынужденно прибегает, проблема экзистенциально-временной структуры видов действия не может даже быть поставлена; анализ временной конституции речи и экспликация временных характеров языковых образований могут быть предприняты только тогда, когда проблема принципиальной связи бытия и истины будет развёрнута из проблематики временности. Тогда можно будет очертить и онтологический смысл «есть», который внешняя теория предложения и суждения изуродовала до «связки», и из временности речи впервые разъяснить «возникновение» «значения» и онтологически понять возможность образования понятий.

Единство временности и целость структуры заботы. Временность временится в каждом экстазе целиком: пони-

мание основано первично в будущем (заступание или ждание), расположенность временится первично в бывшести (повторение или забытость), падение временно первично укоренено в настоящем (настоящивание или мгновение). Однако понимание каждый раз есть «бывшее» настоящее, расположенность временится как «настоящивающее» будущее, настоящее «выпрыгивает» из или удержано бывшим будущим; на этом видно, что временность временится в каждом экстазе целиком, то есть в экстатическом единстве соответствующего полного временения основана целость структурного целого экзистенции, фактичности и падения, то есть единство структуры заботы. Временение не означает «друг-за-другом» экстазов: будущее не позже бывшести, и эта не раньше настоящего; временность временится как бывшее-настоящивающее будущее. Раскрытость «вот» и экзистенциальные основные возможности присутствия, собственность и несобственность, основаны во временности; но раскрытость всегда равноизначально касается полного бытия-в-мире, как бытия-в, так и мира, поэтому в ориентировке на временную конституцию раскрытости должно быть показано также онтологическое условие возможности того, что может быть сущее, которое экзистирует как бытие-в-мире.

§ 69. Временность бытия-в-мире и проблема трансценденции мира. § 69 — не «теория мира» в смысле учения о «совокупности вещей» или «строении мирового целого», а онтологический анализ: мир — не сумма вещей и не

«контейнер», а структура, основанная во временности; бытие-в-мире — не «отношение субъекта и объекта», а способ, каким Dasein функционирует как целое. Задача — показать, что три вещи, выглядевшие разными темами, суть одно: временность осмотрительного озабочения, временной смысл модификации озабочения в теоретическое познание наличного и временная проблема трансценденции мира. Экстатическое единство временности — единство «вне-себя» в восхищениях будущего, бывшести и настоящего — есть условие возможности того, что может быть сущее, которое экзистирует как своё «вот»; сущее, носящее титул присутствия, просветлено, но свет, конституирующий эту просветлённость, не есть онтически наличная сила и источник излучения — то, что сущностно просветляет присутствие, было до всякой временно́й интерпретации определено как забота, и в ней основана полная раскрытость «вот»; экстатическая временность изначально просветляет «вот» и есть первичный регулятив возможного единства всех сущностных экзистенциальных структур присутствия. Просветлённость «вот» — не «свет сознания», а способ, каким временность «вне-себя» делает возможным сущее, которое экзистирует как своё «вот»; без этого шага бытие-в-мире выглядело бы как «отношение» между двумя «вещами» (сознанием и миром), а не как единая структура временения.

Только из укоренённости присутствия во временности становится понятной экзистенциальная возможность бы-

тия-в-мире; в начале аналитики нужно было обеспечить неразрывное структурное единство этого феномена, вопрос об основании возможного единства оставался на заднем плане. Параграф рассматривает троякое: временность осмотрительного озабочения; временной смысл модификации осмотрительного озабочения в теоретическое познание внутримирно наличного; временную проблему трансценденции мира. Задача — не «объяснить», что такое мир, а «прояснить» структуры, без которых вопрос о мире не может быть поставлен.

а) Временность осмотрительного озабочения. Озабочивающее бытие при «мире» есть обращение в окружающем мире и с ним; примерные феномены бытия-при... — использование, обращение, изготовление подручного и их дефицитентные модусы. Озабочивающее обращение никогда не задерживается при отдельном средстве: использование определённого средства остаётся ориентированным на целость средств, круг целого средств уже предраскрыт, и всякое «принятие за работу» возвращается из уже раскрытого рабочего мира. Отсюда — ориентировать анализ не на изолированное средство, а на целость средств, что вынуждает и осмысление характера бытия подручного — имения-дела: относительный характер имения-дела, «с... при...», указывает, что средство онтологически невозможно изолированно. Озабочение может дать встретиться подручному, только если оно уже понимает нечто вроде имения-дела; осмотри-

тельно-раскрывающее бытие-при... есть давание-иметь-имение-дела, то есть понимающее проектирование имения-дела, и если это составляет экзистенциальную структуру озабочения, а забота основана во временности, то условие возможности давания-иметь-имение-дела нужно искать в модусе временения временности. В простейшем обращении со средством при-чём имеет характер для-чего; понимание для-чего имеет временную структуру ждания. Ждущее для-чего может лишь одновременно вернуться на нечто, при чём оно имеет имение-дела; ждание при-чём вместе с удержанием с-чем делает возможным в своём экстатическом единстве специфически обращающееся настоящее средства. Ждание для-чего не есть рассматривание «цели»; удержание с-чем не означает тематического задержания; обращающееся обхождение конституируется в единстве ждущего удержания так, что происходящее отсюда настоящее делает возможным растворение озабочения в его мире средств. Для временности, конституирующей давание-иметь-имение-дела, существенно специфическое забывание: чтобы «действительно» пойти в мир средств и обратиться, будучи потерянным в нём, самость должна забыть себя. Ждуще-удерживающее настоящее конституирует знакомость, сообразно которой присутствие как со-бытие-друг-с-другом в публичном окружении «знает» себя; давание-иметь-имение-дела понимается экзистенциально как «бытие»-оставление, на его основании подручное может встретиться для осмотрительности. Непригод-

ное может броситься в глаза только в обращающемся обхождении: самое острое «восприятие» вещей никогда не могло бы раскрыть повреждение инструмента; обращение должно иметь возможность быть нарушенным, чтобы встретилось неудобное. Настоящее «задерживается» — перелагается в единстве с удерживающим жданием ещё более в себя само и так конституирует «присмотр», проверку и устранение нарушения; будь озабочивающее обращение лишь последовательностью «во времени» протекающих «переживаний», давание-встретиться бросающемуся в глаза оставалось бы онтологически невозможным — давание-иметь-имение-дела должно быть основано в экстатическом единстве ждуще-удерживающего настоящего. Неподручное раскрывается в недоставании; недоставание — не не-настоящивание, а дефициентный модус настоящего в смысле не-настоящивания ожидаемого. Возможность быть застигнутым врасплох основана в том, что ждущее настоящее одного подручного не ждёт другого; не-ждание потерянного настоящего впервые раскрывает «горизонтальный» простор, внутри которого неожиданное может напасть на присутствие. То, что озабочение не осиливает, раскрывается в его непреодолимости; озабочение с ним примиряется — примирение есть собственный модус осмотрительного давания-встретиться, и его временная структура лежит в ждуще-настоящивающем не-удержании: ждущее настоящее не «рассчитывает на» непригодное, но всё же доступное, и не-расчёт с... есть модус учёта

того, за что нельзя держаться. Лишь поскольку сопротивляющееся раскрыто на основании экстатической временности озабочения, фактическое присутствие может понять себя в его преданности «миру», которым оно никогда не овладевает; даже когда озабочение ограничено настоятельностью повседневно нужного, оно никогда не есть чистое настоящее, а происходит из ждущего удержания, на чьём основании присутствие экзистирует в мире. Основанное через временность давание-иметь-имение-дела озабочения есть ещё доонтологическое, нетематическое понимание имения-дела и подручности; в какой мере временность обосновывает и понимание этих определений бытия как таковых, будет показано ниже.

б) Модификация осмотрительного озабочения в теоретическое раскрытие. Вопрос о «возникновении» теоретического раскрытия не есть вопрос онтической истории науки; ища онтологический генезис теоретического поведения, мы спрашиваем, каковы лежащие в конституции бытия присутствия экзистенциально необходимые условия возможности того, что присутствие может экзистировать в способе научного исследования. Это экзистенциальное понятие науки, отличное от «логического», которое понимает науку как «связь обоснований истинных положений»; экзистенциальное понятие понимает науку как способ экзистенции и тем самым как модус бытия-в-мире, который раскрывает сущее. Полно достаточная интерпретация науки возможна лишь тогда, когда смысл бытия и «связь» между бытием и истиной

прояснены из временности экзистенции; мы исследуем только перелом осмотрительного озабочения подручным в исследование внутримирно пред-находимого наличного с ведущим намерением проникнуть к временной конституции бытия-в-мире вообще. Близко лежит охарактеризовать перелом так: чистое взирание возникает через то, что озабочение воздерживается от всякого обращения; решающее — в исчезновении практики, в привации. Но приостановка обращения не оставляет осмотрительность как остаток: озабочение перелагается в только-себя-осматривание; тем ещё не достигнута «теоретическая» установка науки — задерживание может принять характер обострённой осмотрительности как «присмотра», проверки, обзора. Воздержание от употребления средств так мало уже «теория», что рассматривающая осмотрительность остаётся всецело привязанной к подручному средству; «практическое» обращение имеет свои собственные способы задерживания, и теоретическое исследование не без своей собственной практики (эксперимент, микроскоп, раскопки, письменные принадлежности). Онтологическая граница между «теоретическим» и «атеоретическим» поведением отнюдь не лежит на виду. «Каким бы образом познание ни относилось к предметам, оно всё же относится к ним непосредственно, и то, на что всё мышление как средство направлено, есть созерцание»; идея intuitus направляет со времён греческой онтологии всякую интерпретацию познания, и сообразно преимуществу «видения» вы-

ставление генезиса науки должно начать с характеристики осмотрительности, ведущей «практическое» озабочение.

Осмотрительность движется в связях имения-дела подручной целости средств и подчинена водительству более или менее отчётливого обзора целости средств; обзор не есть последующее сгребание наличного — существенное обзора есть первичное понимание целости имения-дела. «Обзорная» осмотрительность приносит подручное ближе в способе истолкования усмотренного; специфическое осмотрительно-истолковывающее приближение — обдумывание, его схема «если-то»: если это должно быть изготовлено, то нужны эти средства. Обдумывание освещает фактическую ситуацию присутствия в его озабоченном окружении; приближение окружения в осмотрительном обдумывании имеет экзистенциальный смысл настоящения, и представление есть лишь модус этого. Основанное в удержании связи средств, которой озабочиваясь присутствие ждёт как возможности, осмотрительное настоящее принадлежит полному экстатическому единству временности. Чтобы обдумывание могло двигаться в схеме «если-то», озабочение уже должно «обзорно» понимать связь имения-дела; то, что названо «если», уже должно быть понято как то и то, и схема «нечто как нечто» уже предочерчена в структуре допредикативного понимания. Как-структура основана онтологически во временности понимания: лишь поскольку присутствие, ждущее возможности (для-чего), вернулось на некое к-тому (удержива-

ет подручное), может обратно принадлежащее этому ждущему удержанию настоящее отчётливо приблизить его в его отсылке к для-чему. Приближающее обдумывание должно в схеме настоящения соразмеряться со способом бытия приближаемого; укоренённость настоящего в будущем и бывшести есть экзистенциально-временное условие возможности того, что спроектированное в осмотрительном понимании может быть приближено в настоящем так, что настоящее должно соразмеряться встречающемуся в горизонте ждущего удержания, то есть истолковываться в схеме как-структуры.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.