Валерий Антонов



«Бытие и время» Мартина Хайдеггера. Раздел 2. Присутствие и временность

Валерий Антонов

«Бытие и время» Мартина Хайдеггера. Раздел 2. Присутствие и временность

«Автор»
2026

Антонов В.

«Бытие и время» Мартина Хайдеггера. Раздел 2. Присутствие и временность / В. Антонов — «Автор», 2026

Второй раздел «Бытия и времени» отвечает на вопрос, оставленный первым разделом: можно ли Dasein понять как целое? Через анализ бытия-к-смерти (§§ 46–53), совести и вины (§§ 54–60) и решимости (§§ 60–62) раскрывается, что целость присутствия не есть «сумма частей» или «завершённость процесса», а способ быть, который Dasein несёт с самого начала. Онтологический смысл этой целости — временность (Zeitlichkeit): единство будущего, бывшести и настоящего как экстазов. Различение функция/данность (Том I, 4.7) работает как диагностический инструмент, показывая, почему смерть, совесть, решимость и временность суть функции, а не данности. Диалог с Гуссерлем ведётся как смена региона: от сознания времени к временности бытия. Раздел завершается вопросом о смысле бытия вообще, оставшимся открытым.

© Антонов В., 2026
© Автор, 2026

Содержание

Введение. 5
0. О задачах введения. 5
1. Задача раздела: от формальной заботы к её целости. 6
2. Ключевое различение: функция / данность. 7
3. Архитектура раздела. 8
4. Что читатель найдёт и чего не найдёт. 10
5. Как пользоваться введением. 11
Глава 1. Смерть, целость и границы феноменологического анализа: §§ 46–49. 12
§ 46. Почему целое 12
§ 47. Почему смерть 13
§ 48. Недостаток, 14
§ 49. Отграничение: 15
Глава 2. Смерть как 17
§ 50. Смерть как 17
§ 51. Повседневное 19
§ 52. Полное 20
§ 53. Заступание в 21
Глава 3. Совесть, вина 23
§ 54. Совесть как 23
§ 55. Совесть как зов 25
§ 56. Характер совести 26
§ 57. Совесть как зов 27
§ 58. Понимание 30
§ 59. Экзистенциальная 36
§ 60. Решимость как 40
Глава 4. Временность 45
§ 61. Методический шаг 45
§ 62. Заступающая 48
Конец ознакомительного фрагмента. 49

«Бытие и время» Мартина Хайдеггера. Раздел 2. Присутствие и временность

Введение.

0. О задачах введения.

Это введение не заменяет главы и параграфы и не пересказывает их содержание. Его задача — дать ориентиры, без которых чтение Раздела 2 «Бытия и времени» рискует превратиться в движение по тексту без понимания того, куда этот текст ведёт. Введение отвечает на три вопроса: зачем нужен раздел, как он устроен и как к нему подступиться. Введение можно читать до глав — как ориентир, после — как итог, или параллельно — как комментарий.

1. Задача раздела: от формальной заботы к её целости.

Первый раздел «Бытия и времени» завершился не ответом, а вопросом: можно ли понять присутствие (Dasein) как целое? Забота (Sorge) была раскрыта как структурное целое присутствия, но эта формула описывала структуру, а не целость. Присутствие всегда «ещё не» достигло себя, всегда имеет перед собой возможность; когда же недостаток устранён — присутствия уже нет.

Второй раздел отвечает на этот вопрос — не «добавлением» новых тем к уже сказанному, а раскрытием того, что целость присутствия раскрывается через бытие-к-смерти, совесть и решимость, а их онтологический смысл — временность (Zeitlichkeit). Три феномена, которые на первый взгляд кажутся маргинальными для «аналитики присутствия» — смерть, совесть и решимость, — оказываются не «дополнительными» темами, а теми «окнами», через которые целость заботы впервые становится видимой.

Это требует методического поворота. Если первый раздел двигался от повседневности к заботе, то второй движется от целости к временности. Если первый отвечал на вопрос «что есть Dasein?», то второй отвечает на вопрос «как Dasein есть своё целое?». И если первый раскрыл заботу как структуру, то второй раскрывает заботу как временение (Zeitigung) временности. Этот поворот — не «смена темы», а углубление того же вопроса: целость присутствия не может быть схвачена ни через «ещё-не», ни через «конец», ни через «сумму»; она может быть схвачена только через временность.

2. Ключевое различение: функция / данность.

В разделе работает различение функция / данность (Том I, 4.7). Оно применяется не как «ключ ко всем параграфам», а как диагностика подмены: там, где функция (способ быть) выдаётся за данность (наличное), возникает видимость, будто Dasein — «незавершённая вещь». Различение позволяет точно зафиксировать, в каком смысле смерть, совесть и решимость суть функции, а не данности, и почему их нельзя понять по аналогии с наличным.

Различение не «решает» проблему, а очерчивает её: почему смерть вообще становится «экзистенциалом» — это вопрос §§ 47–49, и здесь мы не даём готового ответа. Оно также не покрывает тело, жизнь и сексуальность и производно от более фундаментального различения Erschlossenheit / Entdecktheit у фон Херрманна. Эти границы различения подробно рассматриваются в критической рецепции (см. ниже).

3. Архитектура раздела.

Раздел состоит из **шести** глав, каждая из которых выполняет свою задачу. Это деление соответствует делению SuZ: в оригинале §§ 46–49 и §§ 50–53 составляют одну главу (первую), а §§ 61–66 и §§ 67–71 — две разные главы (третью и четвёртую). В настоящей реконструкции §§ 46–49 и §§ 50–53 выделены в отдельные главы (главы 1 и 2), а §§ 61–66 и §§ 67–71 также выделены в отдельные главы (главы 4 и 5), — но **нумерация глав SuZ сохраняется**: §§ 46–53 — первая глава, §§ 54–60 — вторая, §§ 61–66 — третья, §§ 67–71 — четвёртая, §§ 72–77 — пятая, §§ 78–83 — шестая.

Глава 1 (§§ 46–53): возможное целое-бытие присутствия и бытие-к-смерти. Внутри неё: §§ 46–49 — негативная подготовка; §§ 50–53 — позитивный анализ. § 46 показывает, что целость присутствия не может быть схвачена через «ещё-не», понятое как «недостаток». § 47 показывает, что смерть другого не даёт доступа к целости. § 48 показывает, что категории наличного (недостаток, конец, целость) онтологически неадекватны присутствию. § 49 показывает, что экзистенциальный анализ смерти не предвосхищает никакой экзистенциальной позиции. § 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.

Глава 2 (§§ 54–60): засвидетельствование присутствием собственной возможности-быть и решимость. § 54 отвечает на вопрос, оставленный § 53: таким свидетельством является совесть. §§ 55–57 раскрывают совесть как зов заботы; § 58 анализирует понимание призыва и вину; § 59 показывает, как вульгарное истолкование совести относится к экзистенциальной интерпретации; § 60 раскрывает решимость как засвидетельствованную собственную возможность-быть.

Глава 3 (§§ 61–66): собственная целая возможность-быть присутствия и временность как онтологический смысл заботы. § 61 ставит методический вопрос: как свести заступание и решимость? § 62 раскрывает заступающую решимость; § 63 очерчивает герменевтическую ситуацию; § 64 раскрывает связь заботы и самости; § 65 делает решающий шаг — раскрывает временность как онтологический смысл заботы; § 66 показывает задачи повторения временного анализа.

Глава 4 (§§ 67–71): временность и повседневность. § 67 предочерчивает временную интерпретацию; § 68 раскрывает временность раскрытости вообще; § 69 показывает, что временность конституирует бытие-в-мире и трансценденцию мира; § 70 раскрывает временность пространственности; § 71 показывает временной смысл повседневности.

Глава 5 (§§ 72–77): временность и историчность. § 72 вводит проблему историчности; § 73 разбирает вульгарное понимание истории; § 74 раскрывает основную конституцию историчности; § 75 показывает отношение историчности к мировой истории; § 76 раскрывает экзистенциальное происхождение истории как науки; § 77 очерчивает связь с Дильтеем и графом Йорком.

Глава 6 (§§ 78–83): временность и внутривременность как источник вульгарного понятия времени. § 78 вводит проблему неполноты временного анализа; § 79 раскрывает озабочение временем; § 80 показывает, как озабоченное время становится внутривременностью; § 81 раскрывает генезис вульгарного понятия времени; § 82 отграничивает интерпретацию от гегелевской; § 83 ставит вопрос о смысле бытия вообще и обрывает трактат.

Читателю не следует ожидать, что каждая глава «добавляет» новую тему к предыдущей. Главы не «складываются» в сумму, а раскрывают один и тот же феномен — целость присутствия — с разных сторон. Первая глава очерчивает поле и раскрывает смерть; вторая раскры-

вает совесть; третья раскрывает временность; четвёртая–шестая конкретизируют временность на всех структурах присутствия.

4. Что читатель найдёт и чего не найдёт.

Читатель найдёт реконструкцию второго раздела «Бытия и времени» — не «пересказ», а аналитическое изложение, которое показывает, как работает аргумент Хайдеггера, где он уязвим и где он требует уточнения. Читатель найдёт диалог с Гуссерлем — не «опровержение», а смену региона: то, что у Гуссерля было структурой сознания, у Хайдеггера становится структурой бытия (подробно — в конце каждой главы). Читатель найдёт критическую рецепцию — не «апологетику», а проверку: подтверждается ли реконструкция в современной литературе и где она терпит крах (см. § 13).

Читатель не найдёт здесь «популярного изложения» или «упрощения» Хайдеггера. Книга написана для тех, кто готов читать «Бытие и время» вместе с реконструкцией, а не вместо неё. Она предполагает готовность к медленному чтению — не потому, что текст Хайдеггера «труден» (это было бы тривиально), а потому, что его аргумент требует следования за ним шаг за шагом, без «перескакивания» через параграфы.

Читатель не найдёт здесь и «окончательных ответов». Второй раздел «Бытия и времени» обрывается вопросом о бытии — и реконструкция не «закрывает» этот вопрос, а очерчивает его. Целость присутствия не «решена» — она переформулирована: она не может быть схвачена ни через «ещё-не», ни через «конец», ни через «сумму»; она может быть схвачена только через временность. Но и временность остаётся «функцией», а не «данностью»: она не «есть» сущее, а «временится». И вопрос о том, как эта функция относится к бытию вообще, остаётся открытым.

5. Как пользоваться введением.

Пусть читатель не ждёт от введения «готовых формул». Формулы, которые встретятся в главах («смерть — возможность абсолютной невозможности», «совесть — зов заботы», «решимость — засвидетельствованная возможность-быть», «временность — онтологический смысл заботы»), — не «определения», а ориентиры. Они указывают направление чтения, а не итог. Их смысл раскрывается только в чтении глав и параграфов — и только в этом чтении они перестают быть «формулами» и становятся понятиями.

Если после чтения введения читатель понимает, зачем он читает ту или иную главу, что он ищет в том или ином параграфе и как этот параграф связан с остальными, — введение выполнило свою задачу.

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

§ 46. Почему целое присутствия кажется недоступным.

Первый раздел закончился вопросом о целости. Забота была раскрыта как структурное целое: «себя-предвосхищающее-уже-бытие-в (мире) как бытие-при (внутримирно встречающемся сущем)» (SuZ, S. 192). Но эта формула описывает структуру, а не целость. § 46 ставит проблему со всей остротой: можно ли вообще схватить присутствие как целое?

Ответ, который Хайдеггер сначала формулирует как видимость, — отрицательный. Забота структурно включает «себя-предвосхищение» (Sich-vorweg): присутствие всегда «впереди себя», в своих возможностях. Пока оно есть, в нём всегда чего-то «недостаёт». А когда недостаток устранён — присутствия уже нет. Формула «ещё-не» кажется неопровержимой.

Но именно здесь Хайдеггер совершает ход, который определяет весь дальнейший анализ. Он не пытается «опровергнуть» формулу «ещё-не» — он ставит под подозрение само понимание этой формулы. Вопрос § 46 — не «как устранить ещё-не?», а «не подсунули ли мы присутствию способ бытия наличного, которому постоянно подвигается вперёд ещё-не-наличное?» (SuZ, S. 236). Это подозрение в подмене: «ещё-не» присутствия может быть понято по аналогии с «ещё-не» наличной вещи (недописанная картина, несобранный долг), и тогда оно действительно превращается в «недостаток», который делает целость невозможной.

Здесь важно точное отличие от Гуссерля. У Гуссерля временное сознание тоже структурировано «ещё-не»: протенция всегда предвосхищает то, что ещё не наступило, а поток сознания никогда не «завершён» в каждый момент. Но у Гуссерля это не апория, а нормальная структура конституирования: сознание всегда «открыто» вперёд, и именно поэтому оно может конституировать время (Hua X, § 24). «Ещё-не» протенции — это не «недостаток» сознания, а условие его временности. Хайдеггер же 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.

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, а как способ быть, который присутствие несёт с самого начала.

§ 47. Почему смерть других не решает проблему.

§ 46 показал, что целость Dasein не может быть схвачена через «ещё-не». § 47 разбирает «ближайший» выход: если моя собственная смерть недоступна опыту, может быть, смерть других даёт нам «объективный» доступ к целости? Хайдеггер показывает, почему этот выход не работает.

Феноменологический аргумент: умирание другого мы никогда не испытываем «в подлинном смысле»; мы лишь «присутствуем при» нём. Даже труп — не просто наличная вещь: с ним встречаются в модусе почтительной заботливости, погребения, культа (SuZ, S. 238–239). 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 (Einfühlung), то не можем ли мы «понять» смерть другого через эмпатическое вчувствование? Хайдеггер отвечает: эмпатия даёт нам 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.

Онтологический аргумент: заместимость, которая работает в повседневном озаботчении (я могу сделать за другого его работу), терпит крах перед смертью. «Никто не может снять с другого его умирание» (SuZ, S. 240). Смерть конституируется «каждый-размостью» (Jemeinigkeit) — она всегда моя. Здесь Хайдеггер полемизирует с самой идеей замещающей темы — методологического приёма, который в феноменологии вполне законен: если прямое усмотрение недоступно, можно анализировать аналогичный случай. Гуссерль постоянно использует этот приём. Хайдеггер говорит: в случае смерти этот приём не работает, потому что смерть — не «случай» среди других, а предельная возможность, которая не имеет аналога.

Итог § 47: 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» (SuZ, S. 240).

§ 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.

Недостаток. Недостаёт, например, остатка долга: он ещё не «собран», но он того же способа бытия, что уже собранное. Недостаток — это «ещё-не-собранность совместно принадлежащего», и он онтологически предполагает, что недостающее и наличное — одного рода (SuZ, S. 243). Но «ещё-не» присутствия не таково: оно не «приставляется» к присутствию извне, 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 (SuZ, S. 243–244). Но и это сравнение неполно: зрелость плода — завершение, а смерть присутствия — не завершение в том же смысле. Присутствие может кончиться «незавершённым», «распавшимся и истраченным» (SuZ, S. 244).

Конец. Хайдеггер разбирает модусы кончания: прекращение (дождь кончился), исчезновение (хлеб кончился), становление-готовым (картина готова), обрыв (дорога обрывается) (SuZ, S. 244–245). 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» (SuZ, S. 245).

Здесь важно, что Хайдеггер отвергает аристотелевско-гуссерлевскую модель времени как последовательности «теперь», в которой конец — это 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 (Hua X, § 31). Хайдеггер говорит: смерть — не последнее «теперь» потока, а структура, которая определяет всё течение с самого начала.

Целость. Целость присутствия не может быть «суммой» частей или «завершённостью» процесса. Она должна быть понята из бытия-к-концу как экзистенциала. Это значит: присутствие цело не тогда, когда оно «закончилось», а тогда, когда оно экзистирует как целое — в заступании в смерть (это будет развито в §§ 50–53).

Связь с Гуссерлем: 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 (Hua X, § 14). 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).

§ 48 не решает вопрос о смерти; он только очерчивает неадекватность категорий наличного. Почему смерть вообще становится «экзистенциалом» — это задача § 49 и §§ 50–53.

§ 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 биологии, психологии и теологии, чтобы показать, что экзистенциальный анализ смерти не предвосхищает никакой экзистенциальной позиции.

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) (SuZ, S. 247). Умирание же — способ быть, в котором присутствие есть к своей смерти.

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 (SuZ, S. 247). Это прямое возражение против попытки понять смерть через переживание — а значит, и против феноменологического подхода, который анализирует смерть как содержание сознания (страх смерти, предчувствие и т. п.).

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 (SuZ, S. 248).

Главный методический тезис § 49: 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 (SuZ, S. 248).

Это важно для связи с Гуссерлем: Гуссерль в «Лекциях о времени» тоже требует эпохэ — воздержания от суждений об объективном времени (Hua X, § 1). Хайдеггер делает аналогичный методический жест: он «заключает в скобки» биологические, психологические, 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.

При этом Хайдеггер оговаривает: результаты анализа «оптически взятые» обнаруживают «своеобразную формальность и пустоту всякой онтологической характеристики» (SuZ, S. 248). Онтологическая структура смерти не даёт «содержательного» знания о том, как умирают люди, — она даёт лишь формальное определение того, что значит быть к концу.

Итог главы 1.

Глава 1 выполняет негативную подготовку позитивного анализа смерти. Она показывает, чем смерть не является — и тем самым очерчивает поле, на котором она может быть понята.

§ 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, ни через заместимость. § 48 показывает, что категории наличного (недостаток, конец, целость) онтологически неадекватны присутствию. § 49 показывает, что экзистенциальный анализ смерти не предвосхищает никакой экзистенциальной позиции.

Что остаётся: почему смерть вообще становится «экзистенциалом»? Как возможен позитивный анализ бытия-к-смерти? Это задача §§ 50–53.

Связь с Гуссерлем: итог главы 1.

Первая глава завершена. Её итог — не просто «введение в тему смерти», а методическое отграничение экзистенциального анализа от феноменологии сознания.

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 как бытие-к-концу: §§ 50–53.

§ 50. Смерть как бытие-к-концу: структура заботы и её конкреция.

§ 49 показал, что смерть не может быть понята ни как биологический конец, ни как переживание, ни как теологическая проблема. § 50 делает следующий шаг: он показывает, что смерть принадлежит бытию присутствия и должна определяться из трёх фундаментальных характеров заботы — экзистенции (себя-предвосхищение), фактичности (уже-бытие-в) и падения (бытие-при). Это не «применение схемы» к новому материалу, а конкреция: каждый из трёх моментов получает в феномене смерти свою изначальную конкрецию.

Формула заботы, которая до сих пор оставалась формальной, здесь впервые наполняется содержанием. «Себя-предвосхищение» (Sich-vorweg) в свете смерти оказывается не «планированием», а бытием-к-возможности, которая не может быть обогнана. «Уже-бытие-в» (Schon-sein-in) оказывается не «фактом рождения», а заброшенностью в смерть, которая раскрывается в ужасе. «Бытие-при» (Sein-bei) оказывается не «озабочением вещами», а падением, которое уклоняется от смерти.

Экзистенция. Смерть — не «ещё-не-наличное», не последний недостаток, который можно восполнить. Она — предстояние (Bevorstand) (SuZ, S. 250). 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 определения: смерть есть собственнейшая (eigenste), безотносительная (unbezügliche) и необгоняемая (unüberholbare) возможность (SuZ, S. 250–251). Собственнейшая — потому что дело идёт о бытии каждый раз моего присутствия; безотносительная — потому что в ней развязаны все отношения к другому присутствию; необгоняемая — потому что как бытие-возможным присутствие не может перегнать возможность смерти. Смерть — «возможность абсолютной невозможности присутствия» (SuZ, S. 250).

Здесь важно точно зафиксировать, чем эти три определения отличаются от гуссерлевского анализа предела. У Гуссерля предел потока сознания — это «идея» (Limes), которая не может быть дана в опыте, но которая регулирует анализ (Hua X, § 31). Смерть у Хайдеггера — не «идея предела», а способ быть, который присутствие несёт с самого начала. Гуссерлевский предел — это данность (горизонт сознания); хайдеггеровская смерть — это 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 (Angst) (SuZ, S. 251). Ужас перед смертью — не страх перед отбытием (Ableben) и не случайное «слабое» настроение: это основорасположенность, в которой раскрывается, что присутствие как заброшенное бытие экзистирует к своему концу.

Здесь 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, которая не совпадает ни с умиранием, ни с околеванием (SuZ, S. 247). Это различение — не «терминологическая работа», а выявление трёх регионов: биологического (околевание), экзистенциального (умирание) и промежуточного (отбытие).

Связь с Гуссерлем здесь становится точной. У Гуссерля ужас (Angst) не тематизируется как основорасположенность; он анализирует страх (Furcht) как интенциональный акт, направленный на угрожающее (Hua XI, § 32). Хайдеггер радикализирует это: ужас — не акт, направленный на объект, а расположенность, в которой раскрывается бытие-в-мире как таковое. Если у Гуссерля страх — это данность (переживание, которое можно описать), то у Хайдеггера ужас — это функция (способ, каким Dasein «функционирует» в раскрытии). Это не «отрицание» Гуссерля, а указание на границу его метода: 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 (SuZ, S. 252). «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: это доказывает лишь, что присутствие скрывает от себя своё собственнейшее бытие-к-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. Отсюда переход к § 51.

§ 51. Повседневное бытие-к-смерти: люд, толки и бегство.

§ 50 показал, что смерть принадлежит бытию присутствия. § 51 делает следующий шаг: 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.

Смерть как «случай». 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 (SuZ, S. 253). 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 (SuZ, S. 253). 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 вернётся 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» (SuZ, S. 253–254). 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» (SuZ, S. 254). Но падающее бегство свидетельствует и о том, что и люд определён как бытие-к-смерти — даже когда не движется в «размышлении о смерти».

Итог § 51: выставление повседневного бытия-к-смерти даёт указание к тому, чтобы через более настоятельную интерпретацию падающего бытия-к-смерти как уклонения обеспечить полное экзистенциальное понятие бытия-к-концу.

§ 52. Полное экзистенциальное понятие смерти.

§ 51 показал, что повседневность понимает смерть как «случай». § 52 делает обратный ход: от повседневного бытия-к-концу — к полному 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.

Достоверность смерти: двойное значение. Хайдеггер разворачивает анализ достоверности через различение, параллельное различению истины. Истина изначально — раскрытость присутствия (бытие-раскрывающим), производно — раскрытость сущего (SuZ, S. 256). 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» (SuZ, S. 258).

«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 (SuZ, S. 258–259). Сокрытие неопределённости задевает и достоверность: утаивается собственнейший характер возможности смерти — достоверна и притом неопределённа, то есть возможна в любое мгновение.

Полное понятие смерти. Итог: 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 (SuZ, S. 258–259). 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.

От несобственного к собственному. 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. Поскольку присутствие экзистирует, оно определяет себя из возможности, которую само есть и понимает (SuZ, S. 259–260).

Отсюда — вопрос, которым заканчивается § 52 и открывается § 53: может ли присутствие собственно понимать свою смерть, то есть держать себя в собственном бытии-к-концу?

§ 53. Заступание в смерть — и завершение главы.

§ 52 показал, что смерть есть собственнейшая, безотносительная, достоверная и неопределённая возможность. § 53 отвечает на вопрос, поставленный в конце § 52: 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 произволен, потому что он держится ранее добытых структур присутствия и даёт присутствию самому спроектировать себя на эту возможность, не навязывая «содержательного» идеала извне (SuZ, S. 260–261).

Бытие к возможности — не озабочение осуществления. Озабочивающее бытие-настроенным-на возможное имеет тенденцию уничтожить возможность возможного через делание его доступным (SuZ, S. 261). 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 (SuZ, S. 262). 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 впервые 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 (SuZ, S. 262–266).

Резюме § 53: 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 (SuZ, S. 266).

Конец главы: что достигнуто и что остаётся. § 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? (SuZ, S. 266).

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.

Глава 2 завершена. Её итог — не просто «анализ смерти», а раскрытие целостности Dasein через бытие-к-смерти.

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, который определяет 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, которое открывает имманентное сознание. У Хайдеггера бегство от смерти — онтологический модус падения, который скрывает 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.

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

§ 54. Совесть как свидетельство — и переход от смерти к решимости.

§ 53 закончился вопросом: проект заступания в смерть остаётся «фантастическим требованием», пока присутствие само не засвидетельствует, что оно требует от себя этой возможности. § 54 отвечает: таким свидетельством является совесть. Это не «введение в этику», а онтологический анализ: совесть — не «моральный феномен», а способ, каким Dasein свидетельствует о своей собственнейшей возможности-быть.

Этот переход — не «смена темы». Смерть показала, что присутствие может быть целым только как бытие-к-концу; но она 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».

Логика перехода. Присутствие ближайшим и большей частью потеряно в люде (das Man). Люд уже снял с присутствия выбор его возможностей — задачи, правила, масштабы, настоятельности уже решены за него. Остаётся 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 (Nachholen der Wahl), то есть как выбор этого выбора, решение для возможности-быть из собственной самости (SuZ, S. 268).

Проблема самонахождения. Но чтобы выбрать себя, присутствие должно сначала найти себя. А 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 (SuZ, S. 268–269).

Методические отграничения. Хайдеггер сразу оговаривает, чем его анализ совести не является: не психологическим описанием переживаний совести и их классификацией; не биологическим «объяснением»; не теологическим истолкованием; 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 (SuZ, S. 269).

Это отграничение методически родственно гуссерлевскому эпохэ (Hua X, § 1): 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 оно открывает экзистенциальную структуру присутствия.

Совесть как зов. 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 (Ruf). 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 (Schuldigsein) (SuZ, S. 269–270).

§ 55. Совесть как зов — раскрытость и её модификация

§ 54 показал, что совесть — это зов. § 55 закладывает экзистенциально-онтологический фундамент анализа совести. 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 (Erschlossenheit).

Потерянность в люде как прослушивание себя. 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 (SuZ, S. 271).

Зов как перерыв. 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 (Anruf). 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 (SuZ, S. 271).

Зов как модус речи. 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» (SuZ, S. 271).

Отграничение от психологии способностей. 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 (SuZ, S. 272).

Это отграничение — прямой ответ на гуссерлевскую традицию, которая анализирует совесть как «акт сознания» (Hua XI, § 16). Хайдеггер говорит: 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).

§ 56. Характер совести как зова — что выкликается и кто призывается

§ 55 показал, что совесть — это зов. § 56 продолжает анализ совести как зова и разбирает его структуру по трём вопросам: о чём зов говорит (что выкликается), кого он призывает и как он это делает.

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 (SuZ, S. 273).

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 (SuZ, S. 273).

Здесь важно точное отличие от Гуссерля. У Гуссерля рефлексия открывает «внутреннее» сознание (Hua III/1, § 78). Хайдеггер специально отграничивает зов от всякого «внутреннего»: зов не теснит самость в некое внутреннее, чтобы она там замкнулась от «внешнего мира». 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 (SuZ, S. 273).

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 (SuZ, S. 273–274).

Однозначность зова. То, что зов раскрывает, тем не менее однозначно. Над кажущейся неопределённостью содержания нельзя просмотреть надёжное направление удара зова. Зов не нуждается в ощупывающем искании того, кого призывать. «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 (SuZ, S. 274).

§ 57. Совесть как зов заботы.

§ 56 показал, что зов ничего не выкликает и призывает самость. § 57 отвечает на вопрос, который был намечен в конце § 56: кто зовёт? Это не «ответ на вопрос кто?» в смысле «какой субъект», а онтологический анализ: зовущий — это само присутствие в его жути.

Постановка вопроса: кто зовёт? Параграф начинается с уточнения, которое было намечено в конце § 56. 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 (SuZ, S. 274–275).

Формальный ответ и его недостаточность. 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? (SuZ, S. 275).

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 меня 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 (SuZ, S. 275–276).

Путеводная нить: экзистенциальная конституция присутствия. Против этой поспешности нужно держать не только феноменальный состав (зов из меня, свыше меня, ко мне направлен), 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: экзистирующее присутствие встречает себя не как внутримирно наличное. Но и заброшенность не присуща ему как недоступный и незначимый характер: как заброшенное, оно в экзистенцию вброшено. Оно экзистирует как сущее, которое, каково оно есть и может быть, должно быть (SuZ, S. 276).

Заброшенность и её сокрытие в настроении. Что присутствие фактически есть, может оставаться скрытым в отношении «почему»; само «что» ему раскрыто. Заброшенность принадлежит к раскрытости «вот» и раскрывается в соответственной расположенности. Она приводит присутствие перед его «что оно есть и как сущее, каковое оно есть, есть возможность-быть, должно быть». Но большей частью настроение замыкает заброшенность. Присутствие 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 (SuZ, S. 276).

Здесь важно точное отличие от Гуссерля. У Гуссерля настроение (Stimmung) анализируется как «переживание», которое можно описать феноменологически (Hua XI, § 32). Хайдеггер говорит: настроение — не «переживание», а расположенность, в которой раскрывается заброшенность. Если у Гуссерля настроение — это данность (содержание сознания), то у Хайдеггера — это функция (способ, каким Dasein «функционирует» в раскрытии). Это не «отрицание» Гуссерля, а указание на границу его метода: анализ переживаний схватывает «настроение как содержание», но не «настроение как раскрытость бытия».

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? (SuZ, S. 276–277).

«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? (SuZ, S. 277).

Итоговая формула: совесть как зов заботы. 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 (SuZ, S. 277).

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 (SuZ, S. 277–278).

Истолкование зовущего (который мирски есть «никто») как силы кажется непредвзятым признанием «объективно наличствующего». Но это лишь бегство от совести, выход при-

сутствия, 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 (SuZ, S. 278).

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 (SuZ, S. 278).

Контрвопрос и переход к § 58. На интерпретацию будет поставлен 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? (SuZ, S. 278–279).

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 (SuZ, S. 279).

§ 58. Понимание призыва и вина.

§ 57 показал, что совесть — это зов заботы. § 58 делает следующий шаг: он анализирует, что зов даёт понять. Ответ: зов призывает к бытию-должным (Schuldigsein). Это не «этический анализ», а онтологический: вина — не «моральная провинность», а структура бытия Dasein. Это ключевой параграф для понимания хайдеггеровской «вины»: она не «зло», а «ничтожность» (Nichtigkeit), которая принадлежит бытию Dasein.

Исходный пункт: что зов даёт понять? Параграф начинается с возврата к призыву. 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 (SuZ, S. 280).

Слышащее понимание зова тем собственнее, чем безотносительнее присутствие слышит свою призванность и чем меньше «толки» превращают смысл зова. Но что сущностно лежит в собственности понимания призыва? Что каждый раз в зове сущностно дано понять, хотя и не всегда фактически понято?

Ответ: зов отсылает присутствие вперёд на его возможность-быть. 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 сораскрывается. 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 (SuZ, S. 280).

Почему нельзя ответить через «должен» повседневного опыта. 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 (SuZ, S. 281).

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: начинать с повседневного истолкования. 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 «сущности». 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? (SuZ, S. 281).

Ссылка на единогласно слышимое «должен» ещё не есть ответ. Это выкликаемое должно сначала прийти к своему понятию, чтобы стало понятным, что означает выкликаемое «должен», почему и как оно превращается повседневным истолкованием.

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. Бытие-должным этого рода отнесено к озаботимому (SuZ, S. 281–282).

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. Наоборот, можно задолжать, не будучи виновным в этом: другой может «делать долги за меня».

Эти значения могут идти вместе и определять поведение «сделаться должным» — через виновность в долге нарушить право и стать наказуемым. Требование, которому не удовлетворяют, не должно необходимо относиться к владению; оно может регулировать публичное друг-с-другом вообще. «Сделаться должным» в нарушении права может одновременно иметь характер «стать должным другим» — не через нарушение права как таковое, а через то, что я виновен в том, что другой в своей экзистенции подвергнут опасности, сбит с пути или сломлен. Это возможно без нарушения «публичного» закона (SuZ, S. 282).

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». Эта недостаточность есть неудовлетворение требованию, обращённому к экзистирующему со-бытию с другими.

Пусть останется нерешённым, как возникают такие требования. Во всяком случае, бытие-должным как нарушение «нравственного требования» есть способ бытия присутствия. Это относится и к «сделаться наказуемым», и к «иметь долги», и ко всякому «быть виновным в...». Если «обременённость нравственной виной» понимать как «качество» присутствия, этим мало сказано: характеристика недостаточна, чтобы онтологически отграничить этот род «бытийной определённости» от прежних поведений. 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 (SuZ, S. 282).

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 (SuZ, S. 282–283).

В идее «должен» лежит характер не. Если «должен» должно определять экзистенцию, отсюда вырастает онтологическая проблема — 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 (SuZ, S. 283).

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». Нельзя от присутствие-сообразно «причинённого» недостатка производить расчёт назад к недостаточности «причины». 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. Можно ли показать такое в бытии присутствия и как оно экзистенциально возможно? 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 (SuZ, S. 284).

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. Не-характер этого не определяется экзистенциально: само сущее присутствие есть заброшенное сущее как самость. Не через себя самого, а к себе самому отпущенное из основания, чтобы быть как оно (SuZ, S. 284–285).

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 (SuZ, S. 285).

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 (SuZ, S. 285).

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 (SuZ, S. 285).

Тем не менее онтологический смысл не-характера этой экзистенциальной ничтожности 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. Онтология нашла не и воспользовалась им. 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? Сделали ли когда-либо онтологическое происхождение не-характера не проблемой? И где искать условия, как не в тематическом прояснении смысла бытия вообще? (SuZ, S. 285–286).

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» (SuZ, S. 286).

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 (SuZ, S. 286).

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, если иначе зов даёт понять это бытие-должным в основании (SuZ, S. 286).

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 (SuZ, S. 286–287).

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 (SuZ, S. 287).

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 при-

нятием 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? (SuZ, S. 287).

Этот смысл зова и самое насильственное истолкование не взвалит на совесть. Что же тогда означает «вызов к бытию-должным»? 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 (SuZ, S. 287).

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-пред-вызывание-дать на эту возможность заключает в себе освобождение присутствия для зова: готовность для возможности-быть-призванным. Присутствие, понимая зов, послушно своей собственнейшей возможности экзистенции. Оно выбрало себя само (SuZ, S. 287–288).

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 (SuZ, S. 288).

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 со-бытии с другими стало должным им. Так же желание-иметь-совесть становится принятием сущностной бессовестности, внутри которой единственно и существует экзистенциальная возможность быть «добрым» (SuZ, S. 288).

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 (SuZ, S. 288).

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 обхо-

дом всех тех составов, которые известны вульгарному истолкованию совести? Можно ли в предшествующей интерпретации феномен совести ещё узнать, каков он «действительно»? Не выведена ли здесь со слишком уверенной смелостью идея совести из конституции бытия присутствия? (SuZ, S. 288–289).

Чтобы последнему шагу интерпретации — экзистенциальному очерчиванию засвидетельствованной в совести собственной возможности-быть — обеспечить доступ и для вульгарного понимания, требуется эксплицитное доказательство связи результатов онтологического анализа с повседневными опытами совести. Отсюда — переход к § 59.

§ 59. Экзистенциальная интерпретация совести и вульгарное истолкование.

§ 58 показал, что совесть — это позитивное свидетельство бытия-должным. § 59 делает следующий шаг: он 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.

Постановка проблемы: может ли онтология совпадать с вульгарным пониманием? Параграф начинается с констатации разрыва. 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. Вульгарным Хайдеггер называет истолкование, которое держится за то, что «знают» как совесть, как за ней следуют или не следуют (SuZ, S. 289).

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 (SuZ, S. 289).

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. Отсюда 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 (SuZ, S. 289–290).

Четверояkое возражение вульгарного истолкования. 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 (SuZ, S. 290).

«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 присутствие нагрузило себя виной. Если совесть свидетельствует «бытие-должным», то это не может совершаться как вызов к..., а как напоминающее указание на навлечённую вину (SuZ, S. 290–291).

Но исключает ли «факт» последования голоса, что зов в основе всё же есть пред-вызов? Что голос понимается как последующее движение совести, ещё не доказывает изначального понимания феномена. Что если фактическая провинность была лишь поводом для фактиче-

ского зова? Что если интерпретация «злой» совести основывалась 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 (SuZ, S. 291).

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-отклоняющая, что скорее, предуказывая, отзывает в заброшенность. Порядок последования протекающих переживаний не даёт феноменальной структуры экзистирования (SuZ, S. 291).

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 (SuZ, S. 291).

Чтобы избежать этого следствия, «добрую» совесть истолковали как привацию «злой» — как «пережитый недостаток злой совести». Поэтому 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 (SuZ, S. 291–292).

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 (SuZ, S. 292).

«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 (SuZ, S. 292).

Третье сомнение: «голос» не отнесён к бытию присутствия. 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 (SuZ, S. 292–293).

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 (SuZ, S. 293).

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 (SuZ, S. 293).

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 совести. Это сомнение проистекает из в известных границах подлинного взгляда на феномен. Ибо в содержании зова действительно нельзя указать ничего, что голос «позитивно» рекомендовал бы и предписывал. Но как понимается эта недостающая позитивность? (SuZ, S. 293–294).

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 (SuZ, S. 294).

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-зывающий 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 (SuZ, S. 294).

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 (SuZ, S. 294).

Онтологическая критика вульгарного истолкования могла бы подпасть недоразумению, будто через доказательство экзистенциальной неиначальности 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 (SuZ, S. 294–295).

§ 60. Решимость как засвидетельствованная собственная возможность-быть.

§ 59 показал, что вульгарное истолкование совести не является «ошибкой», а необходимым модусом падающего понимания. § 60 делает следующий шаг: он раскрывает решимость (Entschlossenheit) 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.

Исходный пункт: структура засвидетельствования. 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. Понимание призыва как способ бытия присутствия впервые даёт феноменальный состав засвидетельствованного (SuZ, S. 295).

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 конституируется, кроме понимания, расположенностью и речью (SuZ, S. 295–296).

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 зовёт 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 (SuZ, S. 296–297).

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 (Entschlossenheit) (SuZ, S. 296–297).

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 (SuZ, S. 297).

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. Понимая её, озабочивающее присутствие осмотрительно отсылает себя к встречающемуся подручному. 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 (SuZ, S. 297–298).

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 (SuZ, S. 298).

Здесь важно точное отличие от Гуссерля. У Гуссерля интерсубъективность конституируется через эмпатию (Einfühlung): другой дан мне через аналогизирующую аппрезентацию (Hua I, § 50). Хайдеггер говорит: решимость не изолирует присутствие, а приводит его в мир и к

другим. Но это не «эмпатия» — это «сораскрытие» (Miterschließen), которое основано в собственном бытии-собой. Если у Гуссерля «другой» дан через «вчувствование», то у Хайдеггера «другой» дан 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 предположенные 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 экзистенциальная, каждый раз впервые в решении себя определяющая неопределённость решимости имеет всё же свою экзистенциальную определённость (SuZ, S. 298).

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 (SuZ, S. 298–299).

Ситуация. Экзистенциальная определённость каждого раз возможного решившегося присутствия объемлет конститутивные моменты доселе обойдённого экзистенциального феномена, который мы называем ситуацией (SuZ, S. 299).

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 (Entfernung) и направленности (Ausrichtung). 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 рас-

крытое 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 (SuZ, S. 299–300).

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 основании присутствия способ бытия, в котором оно само — свидетельствуя собственнейшую возможность-быть — делает возможной свою фактическую экзистенцию (SuZ, S. 300).

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». Ибо, 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 (SuZ, S. 300–301).

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 (SuZ, S. 301).

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. Отсюда — переход к третьей главе: собственная целая возможность-быть присутствия и временность как онтологический смысл заботы (SuZ, S. 301).

Связь с Гуссерлем: итог главы 3.

Глава 3 завершена. Её итог — не просто «анализ совести», а раскрытие собственности Dasein через решимость.

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: оно «о чём-то». Хайдеггер переводит это в онтологический регистр: совесть не «направлена на» объект, а раскрывает бытие присутствия. Она принадлежит 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»: зов не теснит самость в некое внутреннее, чтобы она там замкнулась от «внешнего мира». Решимость не изолирует присутствие в свободно парящее Я — она приводит его в мир и к другим.

4. От достоверности сущего к достоверности бытия-должным. У Гуссерля достоверность — модус полагания. Хайдеггер говорит: 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 с самого начала отграничивает свой анализ от сведения совести к рассудку, воле или чувству. Совесть не есть акт среди других актов; она есть 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 выход — 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. Вторая глава закончилась признанием: проект заступания в смерть остаётся «фантастическим требованием», пока не доказана оптическая возможность-быть из самого присутствия. Третья глава отвечает: это доказательство даёт совесть. Но свидетельство совести — не теоретическое доказательство, а экзистенциальное событие: зов, который присутствие слышит в себе самом.

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

§ 61. Методический шаг от целого присутствия к временности

§ 60 показал, что решимость — это засвидетельствованная собственная возможность-быть. § 61 ставит вопрос, который назрел после третьей главы: как свести заступание и решимость? Экзистенциально спроектирована собственная целая возможность-быть присутствия. Разбор феномена раскрыл собственное бытие-к-смерти как заступание. В его экзистенциальном засвидетельствовании собственная возможность-быть была показана как решимость и одновременно экзистенциально интерпретирована. Как должны быть сведены оба феномена? Это не «собирание результатов», а методический шаг: от целого присутствия к временности.

Единственно возможный путь: от решимости к заступающей решимости. Остаётся методически возможный путь — исходить из засвидетельствованного в его экзистенциальной возможности феномена решимости и спросить: указывает ли решимость в её собственнейшей экзистенциальной тенденции сама вперёд на заступающую решимость как на свою собственнейшую возможность? (SuZ, S. 302).

Хайдеггер формулирует это через ряд «если бы»: если бы решимость по своему смыслу впервые пришла в свою собственность тогда, когда проектирует себя не на любые ближайшие возможности, а на крайнюю, предпосланную всякой фактической возможности-быть; если бы решимость как собственная истина присутствия впервые в заступании к смерти достигала принадлежащей ей собственной достоверности; если бы в заступании к смерти впервые вся фактическая «предварительность» решения собственно понималась, то есть экзистенциально навёрстывалась.

Методическое требование: «додумать до конца». Пока экзистенциальная интерпретация не забывает, что тематическое сущее имеет способ бытия присутствия и не может быть составлено из наличных кусков, её шаги должны вести себя идеей экзистенции. Для вопроса о связи заступания и решимости это означает требование: эти экзистенциальные феномены нужно спроектировать на предочерченные в них экзистенциальные возможности и эти экзистенциально «додумать до конца». Тем самым выработка заступающей решимости как экзистенциально возможной собственной целой возможности-быть теряет характер произвольной конструкции. Она становится интерпретирующим освобождением присутствия для его крайней возможности экзистенции (SuZ, S. 302–303).

Методический характер экзистенциальной аналитики. Этим шагом интерпретация заявляет о своём собственнейшем методическом характере. Доселе отчётливые методические обсуждения откладывались: нужно было сначала «пойти» к феноменам. Перед раскрытием смысла бытия сущего ход исследования требует остановки — не для «отдыха», а чтобы придать исследованию обострённый импульс (SuZ, S. 303).

Подлинный метод основан в адекватном пред-взгляде на основную конституцию раскрываемого «предмета». Подлинное методическое осмысление — в отличие от пустых обсуждений техники — одновременно даёт разъяснение о способе бытия тематического сущего. Прояснение методических возможностей, требований и границ экзистенциальной аналитики впервые обеспечивает её основополагающему шагу — раскрытию смысла бытия заботы — необходимую прозрачность. Интерпретация онтологического смысла заботы должна совершаться

на основании полного и постоянного феноменологического оживления доселе выставленной экзистенциальной конституции присутствия.

Здесь важно точное отличие от Гуссерля. У Гуссерля метод феноменологии — это метод описания «самих вещей» (Hua III/1, § 2). Хайдеггер радикализирует этот метод: он требует не просто «описания», а «интерпретации» (Auslegung), которая всегда уже предполагает предимение, пред-взгляд и пред-схватывание. Если у Гуссерля метод — это «принцип всех принципов» (всё, что дано в интуиции «во плоти», есть абсолютное основание), то у Хайдеггера метод — это «герменевтическая ситуация», которая всегда уже включена в бытие присутствия. Это не «отрицание» Гуссерля, а указание на границу его метода: описание схватывает «данности», но не «функцию» — бытие самого присутствия.

Присутствие и самость: не субстанция и не субъект. Присутствие онтологически принципиально отлично от всего наличного и реального. Его «состав» основан не в субстанциальности субстанции, а в «самостоятельности» экзистирующей самости, чьё бытие было понято как забота. Сопринадлежащий заботе феномен самости нуждается в изначальном и собственном экзистенциальном очерчивании по отношению к предварительному выставлению несобственной самости люда. Вместе с тем идёт фиксация возможных онтологических вопросов, которые вообще можно ставить к «самости», если она не субстанция и не субъект (SuZ, S. 303).

Это прямое возражение Декарту, который интерпретировал ego cogito как res cogitans (Hua III/1, § 49). Хайдеггер говорит: присутствие — не «вещь», не «субстанция», не «субъект». Если у Декарта «Я» — это «вещь мыслящая», то у Хайдеггера «Я» — это «самость», которая экзистирует. Это не «отрицание» Декарта, а указание на границу его онтологии: субстанциальная онтология схватывает «наличное», но не «экзистенцию».

Вопрос об онтологическом смысле заботы. Так впервые достаточно прояснённый феномен заботы мы спрашиваем о его онтологическом смысле. Определение этого смысла становится раскрытием временности. Это выставление ведёт не в отдалённые, обособленные области присутствия, а понимает лишь феноменальный совокупный состав экзистенциальной основной конституции присутствия в последних основаниях его собственной онтологической понятности (SuZ, S. 303–304).

Феноменально изначально временность испытывается на собственном целом-бытии присутствия, на феномене заступающей решимости. Если временность здесь изначально даёт о себе знать, то временность заступающей решимости есть, вероятно, отличительный модус её самой. Временность может временаться в различных возможностях и различным образом. Основные возможности экзистенции — собственность и несобственность присутствия — онтологически основаны в возможных временениях времени (SuZ, S. 304).

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. Поэтому не должно удивлять, если на первый взгляд временность не соответствует тому, что доступно вульгарному пониманию как «время». Понятие времени вульгарного опыта и вырастающая из него проблематика не могут функционировать как критерии адекватности интерпретации времени. Скорее исследование должно предварительно освоиться с изначальным феноменом заботы, чтобы уже из него прояснить необходимость и вид происхождения вульгарного понимания времени и равно основание его господства (SuZ, S. 304).

Задача повторения анализа присутствия. 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 времени. Так для экзистенциальной аналитики из раскрытия временности вырастает задача повторить проведён-

ный анализ присутствия в смысле интерпретации существенных структур на их временность. Основные направления требуемых анализов предочерчивает сама временность (SuZ, S. 304).

Членение третьей главы. Глава получает следующее членение: § 62 — экзистенциально собственная целая возможность-быть присутствия как заступающая решимость; § 63 — добытая для интерпретации смысла бытия заботы герменевтическая ситуация и методический характер экзистенциальной аналитики вообще; § 64 — забота и самость; § 65 — временность как онтологический смысл заботы; § 66 — временность присутствия и вырастающие из неё задачи изначального повторения экзистенциального анализа (SuZ, S. 304).

§ 62. Заступающая решимость

§ 61 показал, что целое присутствия должно быть понято через заступающую решимость. § 62 делает следующий шаг: он раскрывает заступающую решимость как экзистенциально собственную целую возможность-быть присутствия. Это не «синтез» заступания и решимости, а онтологический анализ: заступающая решимость — не «сумма» двух феноменов, а единая структура, в которой Dasein свидетельствует о своей собственнейшей возможности-быть.

Исходный вопрос: как решимость ведёт к бытию-к-смерти? Параграф начинается с вопроса, поставленного в § 61: в какой мере решимость, «додуманная до конца» сообразно её собственнейшей тенденции бытия, ведёт к собственному бытию-к-смерти? Как понять связь между желанием-иметь-совесть и экзистенциально спроектированной собственной целой возможностью-быть присутствия? Даёт ли слияние обоих новый феномен? Или решимость через бытие-к-смерти претерпевает экзистенциальную модализацию? Что означает «додумать до конца» феномен решимости? (SuZ, S. 305).

Бытие-должным как постоянное. Решимость была охарактеризована как себя-ужаса-требующее, молчаливое проектирование себя на собственнейшее бытие-должным. Оно 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 должно. Желание-иметь-совесть решается для этого бытия-должным. В собственном смысле решимости лежит проектировать себя на это бытие-должным, каковым присутствие есть, пока оно есть (SuZ, S. 305–306).

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 (SuZ, S. 306).

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 как возможность-быть-должным. Решимость означает: дать-пред-призвать-себя на собственнейшее бытие-должным. Бытие-должным принадлежит бытию присутствия самого, которое мы первично определили как возможность-быть. Что присутствие «есть» постоянно должно — может означать лишь: оно держится в этом бытии каждый раз как собственно или несобственно экзистирующее. Бытие-должным не есть остающееся свойство постоянно наличного, а экзистенциальная возможность собственно или несобственно быть должным. «Должен» есть каждый раз только в каждой раз фактической возможности-быть. Бытие-должным нужно понимать как возможность-быть-должным (SuZ, S. 306).

Решимость проектирует себя на эту возможность-быть, то есть понимает себя в ней. Это понимание держится в изначальной возможности присутствия. Собственно держится оно в ней, если решимость изначально есть то, что она есть. Изначальное бытие присутствия к его возможности-быть мы раскрыли как бытие-к-смерти. Заступание раскрывает эту возможность как возможность. Решимость поэтому впервые становится как заступающая изначальным бытием к собственнейшей возможности-быть присутствия. «Мочь» возможности-быть-должным решимость понимает впервые, когда она как бытие-к-смерти «квалифицирует» себя (SuZ, S. 306).

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.