

FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN

**FUNDAMENTALONTOLOGIE DER SPRACHE**

FRANKFURT AM MAIN VITTORIO KLOSTERMANN

1985



**ФРИДРИХ-ВИЛЬГЕЛЬМ ФОН ХЕРРМАНН**  
**ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ ЯЗЫКА**

Минск ИЗДАТЕЛЬСТВО ЕГУ

2001

УДК 1 (430) (091) ББК87.3 (4Гем) X 39

Научный редактор академик *ПАН РБ, профессор А. А. Михайлов*

Перевод *И. Н. Инишев*

**Херрманн Фр.-В. фон.**

X 39 Фундаментальная онтология языка/ Фр.-В. фон Херрманн; Пер. с нем. - Мн.: ЕГУ; ЗАО "ПроPILEИ", 2001. - 168с.

ISBN 985-6614-29-5.

Название работы указывает, что вопрос о сущности языка ставится автором не в привычных рамках одной из философских дисциплин, философии языка, а по ходу разработки универсального и вместе с тем фундаментального вопроса философии. Сущность языка принадлежит к сущности бытия, мира, пространства, времени и истины, притом таким образом, что все они обусловлены сущностью языка.

Предназначена для преподавателей, аспирантов, студентов и всех, кто занимается исследованием проблем феноменологической и герменевтико-феноменологической философии XX столетия.

**УДК 1 (430) (091) ББК 87.3 (4Гем)**

© Vittorio Klostermann, 1985 ©ЕГУ, 2001

© ЗАО "ПроPILEИ", 2001 ISBN 985-6614-29-5 © И. Н. Инишев, перевод, 2001

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие к русскому изданию.....	6
Из предисловия к немецкому изданию.....	8
1. Разомкнутость и трансценденция как проблемная область фундаментально-онтологического вопроса об экзистенциально-онтологической сущности языка.....	10
2. Своеобразие экзистенциальной равнозначальности речи с расположенностью и пониманием.....	24
3. Сущность языка как членение самостно-экстатично-горизонтной разомкнутости смысла. Членораздельное как самостно-экстатично-горизонтно разомкнутое единство значения .....	37
4. Вовне-выговоренность в озвучивающую словесную целостность как „мировой" род бытия сущности языка. Телесность и озвучение.....	55
5. Обговариваемое, выговариваемое, со-общение, самовыговаривание как структурные моменты речевой артикуляции в сфере открытости (явности) сущего .....	82
6. К сущностному определению поэзии в горизонте фундаментально-онтологической проблематики. Экзистенциальные возможности расположенности и поэтическая речь.....	112
7. Экстатично-горизонтная устроенность слушания и молчания как экзистенциальных возможностей речевого высказывания.....	130
8. Статус экзистенциального феномена речи в "Бытии и времени".	
Критика критических возражений.....	137

## ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Название моей публикуемой здесь в переводе работы *Фундаментальная онтология языка* призвано указать, что вопрос о сущности языка ставится не в привычных границах одной из философских дисциплин, философии языка, а по ходу разработки универсального и вместе с тем фундаментального вопроса философии. В предисловии к *Бытию и времени* фундаментальным назван *вопрос о смысле бытия*. Исходя из греческого вопроса о бытии как вопроса о сущем как таковом, т. е. о сущности сущего, фундаментально-онтологический бытийный вопрос спрашивает о бытии как таковом, т. е. о сущности бытия. Поставленный таким образом фундаментальный (основной) вопрос одновременно влечет за собой дальнейшие основные вопросы философии: вопросы о сущности мира, сущности пространства, сущности времени и сущности истины. Однако в фундаментально-онтологическое вопрошание этих пяти основных вопросов включен фундаментально-

онтологический вопрос о сущности человека, состоящей в сущностной связи с сущностью бытия, сущностью мира, сущностью пространства, сущностью времени и сущностью истины. Но и наоборот, к сущности бытия, мира, пространства, времени и истины принадлежит отношение к сущности человека. Поэтому разработка фундаментально-онтологического бытийного вопроса и относящихся к нему основных вопросов начинается с развертывания и постепенного решения вопроса о сущности человека, которая раскрывается как понимающая бытие экзистенция и вот-бытие. Ввиду своих фундаментально-онтологических целей экзистенциально-онтологическая аналитика не составляет полной онтологии вот-бытия. Она осуществляется лишь в той мере, в какой это необходимо для разработки бытийного вопроса и других основных вопросов. Однако включение в фундаментально-онтологически ограниченную экзистенциальную онтологию вот-бытия выявления экзистенциальной сущности языка свидетельствует о том, что к сущности бытия, мира, пространства, времени и истины принадлежит сущность языка, а именно таким образом, что бытие, мир, пространство, время и истина обусловлены сущностью языка. Лишь тот, кто отдает себе отчет в этой содержательно-систематической взаимосвязи, создает для себя предпосылку к тому, чтобы понять действительное значение

§ 34 *Бытия и времени.*

Но к этой содержательной предпосылке принадлежит еще и методическая. Подобно любому из анализов аналитики вот-бытия, анализ соразмерной вот-бытию сущности языка направляется методом герменевтической феноменологии. Анализ феноменологичен, поскольку он, следуя Гуссерлю, подчиняется основному методическому принципу "возвращаться к самим вещам", т. е. только то рассматривает в качестве сущностных характеристик языка, что показывает себя в нем самом и из него самого. Феноменологический анализ герменевтичен, если он действует, понимая-истолковывая. Он осуществляется, понимая-истолковывая, когда — в отличие от рефлексивной феноменологии Гуссерля - не останавливает жизнь внутри отношений к окружающему миру (актах сознания), дабы данные отношения (акты), объективируя, подвергать рефлексии, а, оставаясь в отношениях к окружающему миру, намеренно сопровождает их в присущей им направленности осуществления; и обретшее модус отчетливости, понимая, истолковывает. В намеренном сопровождении отношений к окружающему миру для феноменологического зрения раскрывается фундаментальное измерение вот-бытия, а в нем и соразмерная вот-бытию сущность языка.

Узловой пункт преподавательской и исследовательской философской работы на факультете философии Европейского гуманитарного университета в Минске образует феноменологическая и герменевтико-феноменологическая философия XX столетия. В рамках этих усилий был осуществлен и перевод моего сочинения *Фундаментальная онтология языка*, коим я вновь обязан д-

ру Илье Инишеву. Я сердечно благодарю его за этот труд интерпретативно-переводческого наведения мостов от Минска к Фрайбургу.

*Фрайбург в Брайсгау, декабрь 2000. Ф.-В. фон Херрманн.*

## **ИЗ ПРЕДИСЛОВИЯ К НЕМЕЦКОМУ ИЗДАНИЮ**

*Фундаментальная онтология языка* представляет собой опыт феноменологической интерпретации центральных пунктов § 34 *Бытия и времени* со специальным рассмотрением положения экзистенциально-онтологической сущности языка в структуре аналитики вот-бытия. О том, какое значение Хайдеггер придает своему обсуждению языка в этом насчитывающем лишь шесть страниц параграфе, можно судить по ответу, который он дает в одном диалоге своему японскому собеседнику. Последний сетует Хайдеггеру, что разъяснения языка в *Бытии и времени* довольно скупы, что, читая §34, он всякий раз сожалеет о его краткости. Хайдеггер отвечает ему: "И тем не менее, может быть, как-нибудь после нашего разговора Вы перечтете внимательнее § 34 в *Бытии и времени*"\*. Этим Хайдеггер дает понять своему собеседнику и нам, читателям, что этот параграф под названием *Бот-бытие и речь. Язык*, вопреки его краткости, сообщает о сущности языка больше, нежели можно было бы ожидать от его немногословности. Если он приглашает японца перечитать этот параграф "после нашего разговора внимательнее", а диалог между тем вращается вокруг языка в связи с его отношением к сущности бытия, тогда в этом приглашении заключено указание, что сказанное в *Бытии и времени* об экзистенциально-онтологической сущности языка приближается к сему отношению. Автор данной работы принял во внимание приглашение Хайдеггера перечитать этот параграф "внимательнее". Посредством длительного сосредоточения на тексте, подчас лишь на одном единственном предложении, усилия направляются на то, чтобы в развернутом феноменологическом истолковании раскрыть все, что Хайдеггер, феноменологически

<sup>1</sup> *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, 1959. S. 137. См. русский перевод В. В. Бибикина: Хайдеггер М. *Время и бытие*. Москва, 1993. С. 295. усматривая, выявил и ввел в текст §34. Подобного способен достичь лишь тот, кто обнаруживает готовность к подлинному терпению как по отношению к тексту, так и при всматривании в самопоказывание вещи.

*Фрайбург в Брайсгау, 12 августа 1984. Ф.-В. фон Херрманн.*

## **1. РАЗОМКНУТОСТЬ И ТРАНСЦЕНДЕНЦИЯ**

### **КАК ПРОБЛЕМНАЯ ОБЛАСТЬ ФУНДАМЕНТАЛЬНО-ОНТОЛОГИЧЕСКОГО**

## ВОПРОСА ОБ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ СУЩНОСТИ ЯЗЫКА

Фундаментальная онтология представляет собой онтологический анализ того фундаментального измерения, которое зовется вот-бытием (Dasein), вот-бытием в человеке. Вот-бытие в человеке есть бытие этого вот (des Da). Бытие здесь подразумевает бытие в качестве экзистенции, стало быть, способ бытия человека. Вот вот-бытия именуется *разомкну тость*, проясненность, просвет - не только разомкнутость и просвет бытия как экзистенции, но вместе с тем и разомкнутость бытия и возможных бытийных родов сущего, которым человек не является, но к которому он всегда как-либо относится. Как бытие человека экзистенция, во-первых, есть понимание самой себя, понимание собственного бытия. Мое бытие как экзистенция включает в себе понимание себя самого; оно есть только так, как оно есть - способом самопонимания. Во-вторых, экзистенция как бытие человека есть понимание бытия, которое являет собой не бытие человека, не мое собственное бытие, но бытие того, к чему я отношусь. Понятность, в которой удерживается, с одной стороны, мое собственное бытие как экзистенция и, с другой стороны, бытие иных бытийных родов, подобна разомкнуто-сти и проясненное™. Экзистенция как разомкнутость ее самой и разомкнутость бытия того, к чему я как человек отношусь на основе своей экзистенции, суть всегда только способом исполнения. Самостную разомкнутость (Selbst-Erschlossenheit) экзистенции и конституирующих ее способов бытия мы называем *самостно-экстатичной* разомкнутостью. То, во что я со своей экзистенцией самостно экстатично разомкнут, представляет собой разомкнутость родов бытия сущего, к которому я отношусь. Если **во что** моего экстатичного пребывания открытым охарактеризовать в качестве горизонта (а именно в качестве бытийного горизонта, в направлении которого, вернее, из которого я понимаю сущее этого бытия), тогда это отдельное измерение разомкнутости можно назвать *горизонтной* разомкнутостью. **Вот** вот-бытия, т. е. разомкнутость, является *всецело-охватывающей*, поскольку она всецело охватывает все открытое сущее, как меня самого в моей самораскрытости, так и открытое сущее, к которому я отношусь, и, таким образом, предшествует открытости всего существующего. Ибо как я для себя самого в своих отношениях, так и сущее, к которому я отношусь, открыты лишь в - и из - разомкнутости бытия.

Разомкнутость бытия есть целостная разомкнутость, которая в себе *разбита на измерения*. Ее деление на измерения проявляется в двух направлениях, в которых устремляется понимающий взор моего бытийного понимания: в направлении самостно-экстатичной разомкнутости моей экзистенции и в направлении экстатично-горизонтной разомкнутости бытия сущего, к которому я отношусь. В направлении экстатично-горизонтной разомкнутости разомкнут и мир, мир, как он поименован в основной экзистенциальной конституции бытия-в-мире.

Экзистенция, бытие этого вот, есть именно так, как она есть - способом *исполнения* экзистенции. Характер исполнения заключен в сущностной формуле экзистенции, согласно которой для меня в моем бытии *дело идет о моем бытии*<sup>1</sup>. Для меня дело идет о моем бытии, в котором<sup>2</sup> и вместе с которым разомкнут мир и бытие того, к чему я отношусь.

<sup>1</sup> *Sein und Zeit. Tübingen, 1953. S. 12.*

Это значит тогда: для меня в моем бытии дело идет о *самостно-экстатично-горизонт-тнои разомкнутости бытия вообще*. Лишь до тех пор, пока для меня в моем бытии дело идет о моем бытии, в этом моем исполнении экзистенции отомкнута *целостная* разомкнутость бытия. Так как эта бытийная разомкнутость есть условие открытости сущего в целом, следует сказать также: лишь до тех пор, пока для меня в моем бытии дело идет о моем бытии, я открыт себе самому и открыто сущее, к которому я отношусь.

Целостная *двухмерная* в себе разомкнутость имеет вместе с самой экзистенцией характер свершения. Совершающаяся с моим экзистированием, т. е. размыкающаяся, разомкнутость бытия и мира— поскольку она, обуславливая, предшествует явленности сущего в целом — в своем предшествовании всегда уже *превозмогла* сущее. Экзистирование означает поэтому *трансцендирование*. Экзистирующее трансцендирование означает: до того, как я понимаю себя самого в качестве относящегося к чему-либо человека, и до того, как я понимаю сущее, к которому отношусь, я всегда уже - в разомкнутости собственного бытия, мира и бытия иного сущего. Целостная, меня самого в качестве сущего и сущее, к которому я отношусь, охватывающая разомкнутость бытия и мира отомкнута лишь в исполнении трансцендирующего свершения, в котором целостная, т. е. самостно-экстатично-горизонтная разомкнутость, размыкаясь, свершается.

Этим мы заявили свершение вот-бытия в человеке как свершение трансценденции. Свершение трансценденции обнаруживает *трехчленную* структуру. Я трансцендирую в исполнении моей экзистенции способами расположенного становления брошенным, понимающего набрасывания и истолковывающего допущения встречи внутримирового сущего, равно как и способом истолковывающего самообнаружения.

## 12

Ибо *истолкование* - это не только толкующее раскрытие того, с чем я обращаюсь, но всегда также толкующее самораскрытие, в котором я сам достигаю понятности в отношении себя самого в своих отношениях-к.

В своей последней марбургской лекции в летнем семестре 1928 г. Хайдеггер называет трехчленное свершение трансценденции пратрансценденцией<sup>2</sup>. В сочинении же *О существе основания*, написанном тогда же для юбилейного

сборника, посвященного семидесятилетию Гуссерля, он говорит не о пратрансценденции, а только о трансценденции<sup>3</sup>. Между тем то, что он именуется здесь трансценденцией, в названной лекции есть пратрансценденция. Речь о пратрансценденции, означающей то же самое, что и "изначальная или же изначальнейшая трансценденция", заставляет предположить, что имеется трансценденция, которая является не изначальной, не пратрансценденцией. И в самом деле, в той лекции Хайдеггер говорит также об этой трансценденции и дает ей наименование оптической трансценденции<sup>4</sup>. Следовательно, пратрансценденция есть онтологическая трансценденция. Оптическая трансценденция имеет свое основание в онтологической, в пратрансценденции, и благодаря ей только и становится возможной. Наименованием "оптическая трансценденция" Хайдеггер интерпретирует непосредственное понимающее отношение человека к тому существу, к которому он дотеоретически и теоретически относится.

<sup>2</sup> *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Gesamtausgabe. Bd. 26. Hrsg. Klaus Held. Frankfurt/M., 1978. S. 170.*

<sup>3</sup> *Vom Wesen des Grundes//Wegmarken. Frankfurt/M., 1978. S. 133 ff.*

<sup>1</sup> *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Ibid. S. 170.*

## 13

Непосредственное понимающее отношение к понимаемому существу является таковым, что я в нем есть, понимая, при сущем либо способами осмотрительного обхождения, либо способами теоретического познания *без* опосредования имманентными сознанию представляемыми образами или репрезентантами. Это непосредственное отношение феноменологически познано Гуссерлем с его позиций философии сознания в качестве интенциональной сущностной конституции способов сознания, актов сознания, переживаний сознания. Следовательно, оптической трансценденцией охватывается и интенциональное отношение моих способов действий, разумеется, так, что при этом специфическая, опирающаяся на аналитику сознания интерпретация интенционального отношения отвергается в пользу той трактовки этого отношения, которая исходит из аналитики вот-бытия. Это отчетливо проявляется в том, что интенциональное отношение названо оптической трансценденцией. Это означает: данное отношение само есть оптическое отношение, оптическое отношение оптического человека к существу. Именованием „оптический“ указывается, что интенциональное отношение, будучи оптическим, может получить разъяснение лишь из направляющей понятности бытия и, кроме того, что то, к чему я отнесен, и что я в этом отношении понимаю, может



быть разъяснено в качестве таким образом понятого также только из направляющей понятности бытия.

Этим намечена совершенно иная задача, нежели аналитика сознания. Ибо в последней, во-первых, речь идет о вопросе, как выстроен интенциональный акт сознания, например, простого чувственного визуального опыта, выстроен в своей временной конституции истечения в пра-импрессиях, ретенциях и протекциях; и, во-вторых, в анализах сознания речь идет о вопросе, как в перемене фаз опытных актов предмет восприятия являет себя по мере сознания, в какой перемене способов явления он дан для меня соразмерно сознанию.

## 14

Исходящей из аналитики сознания постановке вопроса *не* ведома проблема способа бытия интенционально конституированных переживаний сознания; для нее этот вопрос разрешается посредством ссылки на „чистое сознание“ в отличие от материальной пространственно-временной реальности (вещественности). Исходящая из аналитики сознания постановка вопроса *не* знает бытийного рода озабоченного бытия-при и уж тем более *не* знает бытийного рода экзистенции как заботы, хотя сама является исполнением заботы, которое предопределяет способы интенционального отношения. Исходящая из аналитики сознания постановка вопроса *не* знает экзистирования в вот, *не* знает вот-бытия, *не* знает фундаментального измерения самостно-экстатично-горизонтной разомкнутости; она *не* знает разомкнутости мира и бытия, и поэтому она *не* знает открытости, или же раскрытое™ сущего. Все эти бытийные феномены обнаруживаются в той постановке вопроса, которая абсолютно чужда феноменологии сознания. И все же Хайдеггер опирается на сущностное феноменологическое прозрение Гуссерля в интенциональ-ность, пусть даже и так, что он видит ее с самого начала несколько в ином свете, чем Гуссерль: не в свете сознания, а в свете вот-бытия и трансценденции, свершающейся в качестве вот-бытия в человеке.

*Формально указанная* нами самостно-экстатично-горизонтная разомкнутость и ее размыкающее свершение как свершение трансценденции образуют проблемную область, в которой разворачивается фундаментально-онтологический анализ феномена языка в § 34 *Бытия и времени*<sup>^</sup>. Этот параграф называется *Вот-бытие и речь*.

См. также: *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs. Gesamtausgabe Bd. 20. Hrsg. Petra Jaeger. Frankfurt/M., 1979. S. 361 ff.* Русский пер.: Хайдеггер'М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998.

## 15

*Язык.* Если вспомнить последовательность предыдущих анализов, то обнаружится определенное возрастание фундирующего аспекта. Анализ экзистенциального бытия-в — бытия-в из бытия-в-мире - начинается с аналитического выявления расположенности и брошенности. За ним следует аналитическое выявление набрасывающего понимания. Оба эти способа бытия, образующие экзистенцию, называются равнозначальными конститутивными способами быть этим вот, т. е. сохранять разомкнутость экзистенциально отомкнутой. Равнозначальными они являются постольку, поскольку ни один из них не может быть выведен из другого; оба они в равной степени изначальны. Однако отнюдь не случайно, что сначала тематизируется расположенность и лишь затем набрасывающее понимание. Это происходит не потому, что начинать следует все же с одного из двух равнозначальных бытийных способов, а по содержательным основаниям. Ибо хотя набрасывающее понимание и не менее изначально, чем расположенное бытие брошенным, все же оно являет собой фактическое размыкание расположенности, которое задает понимающему набрасыванию то, что оно, набрасывая, для себя размыкает. К анализу набрасывающего понимания непосредственно примыкает анализ истолковывающего понимания, формирующего наброшенную понятность. И хотя истолковывающее понимание относится к пратрансценденции, оно не равнозначально тем же образом, каким равнозначальны расположенная брошенность и понимающее набрасывание. Исторковывающее понимание представляет собой модус, фундированный в набрасывающем понимании. За анализом истолкования следует анализ высказывания, суждения. Сразу в первом абзаце § 34 Хайдеггер называет высказывание "крайним дериватом истолкования"<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Sein und Zeit. S. 160.

## 16

Его производность подразумевает нечто большее, чем одну лишь фундированность. Способ, каким высказывание производно от истолкования, существенно отличается от способа, каким истолкование как модус набрасывающего понимания фундировано в этом последнем.

Теперь, за анализом высказывания, следует анализ языка. После того, как мы увидели, что истолкование определенным образом укоренено в понимающем набрасывании и что высказывание производно от истолкования, казалось бы, можно предположить, что теперь и язык в свою очередь фундирован в высказывании. Или, вероятно, можно предвидеть, что язык, прежде всего, относится к сфере высказывания и его разнообразных форм (форм суждения); к третьему значению высказывания, к структуре сообщения, относится также внешне-говоряние (Heraussage), выговаривание и выговоренность способом повествовательного предложения. В первый раз

экзистенциально-онтологический анализ приводит к говорению и выговариванию в анализе высказывания. Если теперь язык специально подвергается анализу, и именно теперь, вслед за анализом высказывания и относящимся к нему частичным анализом вовне-выговаривания высказывания в повествовательном предложении, то, как можно было бы предположить, язык теперь, видимо, будет разрабатываться в сфере высказывания. Однако это предположение идет по ложному следу, равно как и то, что было названо первым, полагающее, что факт тематизации языка вслед за высказыванием позволяет заключить, что язык каким-либо образом фундирован в высказывании так же, как высказывание фундировано в истолковании *и* истолкование в понимающем набрасывании.

Напротив, необходимо сказать: "То, что язык *лишь теперь* становится темой, призвано намекнуть, что этот феномен свои корни имеет в экзистенциальной конституции разомкнутости вот-бытия"<sup>7</sup>.

## 17

Язык, на котором мы говорим в наших дотеоретически-естественных и теоретически-познавательных способах действий в позитивных науках, *укоренен в экзистенциальной конституции разомкнутости*. Этим сразу заявлено: язык, на котором мы говорим словами и фразами, а также повествовательными предложениями, язык, что всегда уже знаком нам в своем озвучении (*Verlautbarung*), не составляет полного феномена языка. Язык не исчерпывается тем, что нам известно в качестве языка: озвучивающее слово со своим значением, связанным с чувственно произносимым и чувственно слышимым звуком. Озвучивающий язык имеет *корни*. Под ними подразумеваются отнюдь не те языковые корни, что известны нам из лингвистики. Исследуемые в лингвистике языковые корни тоже принадлежат языку в его озвучении. В противоположность им корни языка, о которых говорится в начале фундаментально-онтологического анализа языка, не принадлежат озвучивающему языку. Озвучивающий язык подобен растению, которое со своим стеблем, своими цветами и листьями вырастает из почвы и зримо для каждого. Его корни скрываются почвой, на которой оно растет. И, стало быть, корни озвучивающего языка зримы и явлены вовсе не так, как сам озвучивающий язык. Скрытые корни общеизвестного озвучивающего языка есть сущность языка, озвучивающего словами и фразами. *Сущность* озвучивающего языка имеет свое *место* в экзистенциальной конституции разомкнутости. Будучи экзистенциально конституированной, разомкнутость обретается в экзистенциальных бытийных способах экзистенции, стало быть, в расположенной брошенности, в понимающем набрасывании и понимающем истолковании.

<sup>7</sup> *Sein und Zeit*. S. 160.

Поскольку сущность языка свое сущностное место имеет в экзистенциально конституированной разомкнутости, то в предыдущих анализах расположенности, понимания и истолкования экзистенциальный феномен языка уже постоянно использовался и должен был постоянно использоваться, не подвергаясь пока тематическому анализу.

Экзистенциальную сущность языка Хайдеггер наделяет специальным термином. Корни озвучивающего языка, сущность языка, *экзистенциальную языковую сущность в Бытии и времени* он называет „речью“. Поэтому он говорит: *"Экзистенциально-онтологическим фундаментом языка является речь"*<sup>8</sup>. Между речью и языком имеются терминологические и содержательные различия. „Язык“ - терминологическое обозначение для озвучения. „Речь“ представляет собой экзистенциальную сущность озвучивающего языка, исходя из которой следует понимать озвучивающий язык и которая тем не менее, будучи экзистенциальной сущностью, обнаруживается не так, как обнаруживается язык в своем озвучении.

Язык, который должен быть опрошен в аспекте его сущности, хорошо знаком нам как целостность озвучивающих слов и словосочетаний, которыми мы говорим, которые слышим, письменно фиксируем и читаем. Знакомый нам из говорения, слушания, письма и чтения язык, очевидно, лежит на поверхности. Поскольку мы понимаем его говоря, слушая, записывая и читая, то, стало быть, *уже* понимаем. Он обнаруживает себя до того, как мы начинаем научно или философски о нем спрашивать. Однако его сущность, о которой теперь следует философски спросить, себя не показывает. Если бы она обнаруживалась вместе с языковым озвучением, то не было бы необходимости спрашивать о ней специально.

<sup>8</sup> *Sein und Zeit*. S. 160.

В естественном самопоказывании языкового озвучения сущность того, что так показывается, остается *сокрытой*. Однако выспрашиваемая сущность языка остается сокрытой и для всех лингвистических исследований. Философский, т. е. *фундаментально-онтологический, вопрос о сущности* ни в коем случае не конкурирует с научной тематизацией языка. То, о чем он спрашивает, доступно исключительно философии как фундаментальной онтологии. Поэтому спрашивать о сокрытой сущности языка означает *приводить* искомую сущность языка *из сокрытости к отчетливому себя-показыванию*. То, что приводится к отчетливому себя-показыванию, так себя кажущее, есть *феномен*. Приведение к трансформации (приводить нечто к себя-показыванию) имеет характер отчетливого позволения видеть. Отчетливое позволение видеть то, что без этого отчетливого позволения

видеть себя не показывает, а остается сокрытым, представляет собой раскрытие, раскрытие того, что себя в этом раскрытии показывает, но показывает из себя самого и показывает в качестве того, что оно есть в себе самом.

Отчетливое позволение ведения и раскрытие того, что при этом себя показывает и раскрывает в себе самом и из себя самого, есть *методический образ действий* фундаментально-онтологического анализа языка. Этот методический образ действий представляет собой хайдеггеровскую *формулировку феноменологического метода*. Это тот метод, в соответствии с которым действует не только экзистенциальный анализ языка, но и онтологически-экзистенциальная аналитика вот-бытия в целом и, следовательно, фундаментальная онтология. Сущность, сокрытая в себя-показывании озвучивающих слов и словосочетаний, имеет свое сущностное место в экзистенциальной конституции разомкнутости, в вот-бытии, в том фундаментальном измерении, которое составляет тематический предмет фундаментальной онтологии.

## 20

Поскольку это фундаментальное измерение раскрывается в мыслительно-вопрошающем позволении видеть, оно становится феноменом, отчетливо себя кажушим. Экзистенциально конституированная разомкнутость, экзистенциально конституированная в разнообразных экзистенциальных способах бытия, составляет тематический предмет фундаментальной онтологии. Характер феномена этого тематического предмета есть характер, в каком тематический предмет встречается для феноменологического мышления, чтобы как таким образом встречающееся тематически схватываться и структурно истолковываться. Следовательно, *характер феномена* подразумевает методический *характер встречи*, специфический род встречи тематических предметов фундаментальной онтологии. В тематическом отношении феномены фундаментальной онтологии представляют собой феномены бытия, бытийные феномены, а не феномены сущего. Если все же и сущее располагается в поле зрения феноменологического раскрытия, то как раз на предмет того, каким образом оно есть сущее своего бытия, т. е. как оно в качестве сущего, каким оно является, определено из своего бытия. Бытие - если говорить вообще и формально — есть нечто такое, что определяет сущее как сущее и позволяет нам понимать сущее *в качестве* сущего. Однако как таким образом определяющее и позволяющее понимать *само оно не* уподобляется сущему. Это понятие бытия включает в себе также то, что Хайдеггер называет миром, разомкнутым миром как значимостью. Кроме того, широкое и формальное понятие бытия включает в себя и то, что мы на данный момент обозначили в качестве онтологически-экзистенциальной сущности языка. Последняя определяет озвучивающий язык в качестве того, чем он является.



Она обуславливает наше озвучивающее говорение, наше слышание сказанного и наше чтение письменно зафиксированного языка.

## 21

Будучи таким образом обуславливающей, сама она не является чем-то языковым, чем-то озвучивающим. Искомая сущность языка не может быть выявлена и схвачена в сфере озвучивающего языка. Дабы иметь возможность усматривать сущность озвучивающего языка, необходимо *направить вопрошание вспять, в происхождение* озвучивающего слова. Если мы привыкли ориентировать язык по выражению, а выражение толковать как единство чувственного звукового знака и умственного значения, тогда вопрос об онтологически-экзистенциальной сущности языка касается происхождения звукового знака и значения. Если же сказано, что озвучивающий язык имеет свои корни в экзистенциально конституированной разомкнутости, тогда звуковой знак и значение имеют свой сущностный исток в экзистенциально конституированной разомкнутости, которую мы формально указуя интерпретировали в качестве самостно-экстатично-горизонтно структурированной.

Экзистенциально-онтологическую сущность языка, имеющую свое место в экзистенциально отомкнутой разомкнутости, Хайдеггер терминологически обозначает в качестве речи. Следовательно, речь представляет собой онтологически экзистенциальный термин. Слово „речь“ по природе не является философско-онтологическим термином. В естественном языке слово „изрекать“ мы используем в одинаковом значении со словом „говорить“. Обращение или доклад является речью, речью на тему. Что мы обычно называем речью и речением, как раз есть то, что содержится в озвучении; мы изрекаем в озвучивающих словах. В естественном говорении нет никакого различия между речением и говорением, между речью и языком. Если в фундаментально-онтологическом анализе делается различие между речью и языком, тогда это такое различие, которое нам неведомо в нашем естественном понимании языка - различие, которое неведомо и лингвистическому рассмотрению.

## 22

Фундаментально-онтологическое различие между речью и языком как таковое обнаруживается впервые вместе с фундаментально-онтологической постановкой вопроса. Прежде всего мы должны заключить в скобки все те значения, которые обычно связываем со словами „речь“ и „речение“. Они как раз не берутся в расчет в отношении того, что онтологически, не оптически, должно характеризоваться как „речь“. Только отказываясь от хорошо усвоенных нами значений слова „речь“, мы освобождаемся для специфически онтологического значения этого слова, которому суждено

быть термином для онтологически-экзистенциальной сущности того, что мы по обыкновению называем речью или языком.

23

## 2. СВОЕОБРАЗИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ РАВНОИЗНАЧАЛЬНОСТИ РЕЧИ С РАСПОЛОЖЕННОСТЬЮ И ПОНИМАНИЕМ

Только во втором абзаце § 34 мы знакомимся с тем, в качестве чего следует онтологически-экзистенциально мыслить речь, сущность языкового озвучения. Этот и последующие абзацы § 34 характеризуются невероятной насыщенностью и краткостью, вследствие которых читателю и сомыслящему нелегко по-настоящему феноменологически видеть и постигать то, что здесь мысляще выявлено касательно „речи“ как онтологически-экзистенциального фундамента языкового озвучения. Анализ начинается выделенным курсивом сущностным утверждением: *“Речь - экзистенциально равнозначальна с расположенностью и пониманием”*<sup>9</sup>. Этим дан первый, указывающий направление, ответ на вопрос, в каком отношении языковое озвучение имеет свои корни в экзистенциально конституированной разомкнутости. Искомая сущность языка (не языковое озвучение) экзистенциально равнозначальна с расположенностью и разомкнутой в ней брошенностью, равно как и с пониманием в смысле набрасывания. Прежде неоднократно говорилось, что расположенность и понимание, эти фундаментальные способы, которыми человек сохраняет отомкнутым вот, т. е. разомкнутость, являются равнозначальными. Кроме того, было сказано, что экзистенциальный способ бытия истолкования представляет собой фундированный модус набрасывающего понимания.

<sup>9</sup> Sein und Zeit. S. 161.

24

Как фундированный модус набрасывания экзистенциально совершающееся истолкование не является равнозначальным с набрасыванием и брошенностью. Теперь же подчеркивается: с расположенностью и набрасывающим пониманием равнозначальна онтологически-экзистенциальная сущность языкового озвучения, речь. В таком случае, этим уже сказано также: речь как сущность языка — изначально истолкования и уж тем более изначально самовыговаривания высказывания.

Верное уразумение этой экзистенциальной равнозначальности речи с расположенностью и пониманием доставляет серьезные трудности литературе, посвященной Хайдеггеру. Эти трудности возникают из-за того, что повсюду демонстрируется неспособность, феноменологически интерпретируя, т. е. непосредственно выявляя, соответствовать

феноменологическому характеру того, что мыслится в этой равнозначальности. Вместо того чтобы при интерпретации текста следовать, феноменологически усматривая, аналитически высвобожденному Хайдеггером феноменальному положению дел и стараться, возобновляя, выявить прежде выявленное посредством своего собственного ведения, охотней обращаются к аргументации. Аргументация же руководствуется следующими соображениями: если речи надлежит быть равнозначальной с расположенностью и пониманием, тогда ей необходимо быть равнозначальной с ними таким же образом, каким понимание равнозначально с расположенностью, а расположенность — с пониманием. Этого - как полагают - требует логический анализ смысла равнозначальности. В логическом отношении это рассуждение, видимо, правильно. Однако, будучи всего только логическим рассуждением, оно закрыло глаза на феноменальное положение дел и, стало быть, совершенно не способно видеть, что то, что логически верно, может быть промахом в предметном отношении.

## 25

Вопрос равнозначальности - это не логическая, а предметно-логическая проблема, причем *логическое* предметной логики составляет не *формально-логическое*, а *феноменологическое*. Логос (логическое) феноменологии - не свободно парящая в воздухе логика, но логос, конкретизируемый в своем способе действий из взгляда на нуждающуюся в раскрытии вещь.

Проблема состоит в *своеобразной* равнозначальности речи с двумя меж собой равнозначальными экзистенциальными бытийными способами: расположенным становлением брошенным и понимающим набрасыванием. Интерпретативный обзор экзистенциального анализа истолкования показывает, что о понимании говорится в двух смыслах: во-первых, о набрасывающем и, во-вторых, об истолковывающем понимании. Исторковывающее понимание основывается на набрасывающем понимании. В исполнении обоих родов понимания, связанных друг с другом способом фундирования, формируется понятность. Подобно тому, как в отношении понимания следует различать два способа, так и в отношении понятности: наброшенную понятность набрасывающего понимания и истолкованную понятность истолковывающего понимания. Если же говорится: "Понятность и до усваивающего толкования всегда уже расчленена"<sup>10</sup>, то теперь, поскольку дело идет о том, чтобы обнаружить экзистенциальную сущность языка, в слове „понятность" во внимание принимается не та понятность, которая образована истолковывающим пониманием, а понятность, сформированная в набрасывающем понимании. Об этой наброшенной понятности сказано, что впервые она членится не истолкованием, но как наброшенная понятность она всегда уже расчленена до истолковывающего членения. Термин *членение* (Gliederung) впервые возникает в анализе



истолкования, там же и как *артикулирование* (das Artikulieren), однако артикулирование не в смысле выговаривания звуков, а в смысле членения, подгонки (das Fügen).

<sup>10</sup> Sein und Zeit. S. 161.

## 26

То, что наброшенная понятность как *наброшенная* до истолковывающего усвоения всегда уже расчленена, разумеется, вовсе не означает последующей утраты истолковывающим усвоением характера членения. Здесь вырисовывается иное положение дел. А именно то, что истолковывающее членение - не единственное и, прежде всего, не изначальное. В своем специфическом членении оно фундировано в более изначальном членении. Это более изначальное членение — функция того, что онтологически-экзистенциально именуется речью. "Речь есть артикуляция понятности"<sup>11</sup>. Речь является изначальным членением понятности, а именно наброшенной понятности. Человек в основании своего вот-бытия говорит способом членения, членения наброшенной понятности.

Однако теперь решающий вопрос гласит: как речевое членение относится к набрасывающему пониманию? Можно ли это экзистенциальное отношение мыслить таким образом, что речевое членение членит, только если набрасывание набросило? Предполагает ли речевое членение набрасывающее понимание, дабы иметь возможность членить наброшенное? Если бы дело обстояло таким образом, тогда экзистенциальное отношение между речевым членением и набрасывающим пониманием было бы таким же, как экзистенциальное отношение между истолковывающим членением и набрасывающим пониманием. Об этом отношении мы говорили, что оно не имеет характера равнозначальности; истолковывающее членение наброшенной понятности фундировано в набрасывающем понимании и предполагает его исполнение. Вместо этого о речи (о речевом членении) во фрагменте текста, выделенном курсивом, сказано, что она- равнозначальна с расположенностью и пониманием.

<sup>11</sup> Sein und Zeit. S. 161.

## 27

Из этого мы извлекаем указание, запрещающее трактовать экзистенциальное отношение речевого членения и набрасывающего понимания по аналогии с экзистенциальным отношением истолкования и наброска. Но в таком случае набрасывающее понимание происходит не до речевого членения, а *вместе с ним*. И наоборот, речевое членение происходит не вслед за набрасывающим

пониманием, а в единстве с ним. Наброшенная понятность и до членящего истолкования всегда уже расчленена, ибо *в единстве с* набрасывающим пониманием происходит членение, речевое членение, речь как членение. С этой точки зрения речь экзистенциально-онтологически есть экзистенциальный способ бытия экзистенции человека аналогично набрасывающему пониманию и равнозначально с ним.

В этом предварительном выводе без ответа остаются еще два вопроса. Если речевое членение происходит в единстве с набрасывающим пониманием, то *как* именно оно происходит *вместе с* ним? Являются ли речевое членение и набрасывающее понимание двумя экзистенциальными способами бытия по аналогии с тем, как расположенное становление брошенным и набрасывающее понимание суть два различных, хотя и теснейшим образом связанных друг с другом, способа бытия? Это - первый вопрос. Вторым, пока ожидающий ответа, вопрос гласит: *какой характер* имеет осуществление членения (артикулирование) речевым членением? К этим вопросам примыкает дополнительный вопрос: как отделить характер *речевого* членения от особого характера *истолковывающего* членения?

Пока мы повременим с ответом на эти три вопроса с тем, чтобы обратиться к *иному* вопросу: каким образом речевое членение равнозначально с *расположенностью* и размыкающейся в ней брошенностью?

## 28

Поначалу все выглядит так, будто разрабатывается лишь равнозначальность речевого членения и набрасывающего понимания, в то время как равнозначальность речевого членения и расположенности опускается. Однако это лишь означает, что понятность и до истолкования всегда уже почленена. Нам уже приходилось указывать на краткость формулировок, в которых Хайдеггер высказывает здесь сущностные и в высшей степени важные феноменологические прозрения (Sacheinsichten). Каждое из этих предложений являет собой уплотнение подобного феноменологического прозрения. Сказанное в таких предложениях мы понимаем лишь в том случае, если предпринятое в них уплотнение отменяем и переводим в простор феноменологической экспозиции и феноменологического раскрытия вещей. Феноменологические анализы расположенности и набрасывающего понимания показывают, что набрасывающее понимание может экзистенциально осуществляться только в фактичном саморазмыкании разомкнутости, которая фактично размыкается в расположенности, т. е. в настроенности. Соответствующая настроенность представляет собой соразмерный настроению способ размыкания *целостного* бытия-в-мире, *целостной*, т. е. самостно-экстатично-горизонтной, разомкнутости. Этим расположенным способом размыкания, каким человек помещен, брошен в разомкнутость своего бытия-в-мире, ему задаются также экзистенциальные

возможности, возможности его бытия-в-мире. Лишь поскольку они задаются ему в фактичном саморазмыкании разомкнутости, он может набрасывать себя на них так, что он их перенимает. Такое набрасывающее перенимание брошенных возможностей своего бытия-в-мире имеет характер *для-себя-размыкания* этих возможностей. Брошенность таит существенно больше брошенных возможностей экзистирующего бытия-в-мире, чем я, набрасывая, обычно перенимаю в исполнении своей экзистенции.

## 29

После того как мы составили себе представление о характеризующемся равнозначальностью экзистенциальном отношении между набрасывающим пониманием и расположенностью, становится ясно, что там, где говорится о членораздельности понятности, всегда уже имеющейся до истолковывающего членения, подразумевается не *одна только* наброшенная понятность, но наброшенная понятность в ее экзистенциальной спаянности с расположенностью. Поэтому немного ниже говорится также о расположенной понятности бытия-в-мире.

До сих пор наш предварительный вывод гласил: вместе с набрасывающим пониманием равнозначально происходит речевое членение, притом таким образом, что наброшенное в набрасывании также членится. Теперь мы должны этот вывод модифицировать, а именно в том смысле, что мы говорим: вместе с брошенно-набрасывающим пониманием равнозначально осуществляется речевое членение. Но если мы обратим внимание, что речевое членение составляет онтологически-экзистенциальную сущность языка, тогда сущность языка осуществляется в единстве с брошенно-набрасывающим пониманием целостной разомкнутости бытия-в-мире. В таком случае уже нетрудно догадаться, каким образом озвучивающее слово как единство чувственного звука и мысленного значения имеет свой онтологически-экзистенциальный исток в совершающейся сущности языка, совершающейся способом речевого членения, которое совершается вместе с исполнением брошенно-набрасывающего понимания.

Теперь мы можем вернуться к сформулированным ранее трем вопросам. Первый вопрос гласил: *каким же образом* речевое членение происходит *вместе с* экзистенциальным исполнением набрасывающего понимания? Нам надлежит теперь так переформулировать этот вопрос: *каким образом* речевое членение происходит *вместе с* экзистенциальным исполнением *брошенно-набрасывающего* понимания?

## 30

Второй вопрос гласил: какой характер присущ речевому членению? Третий вопрос гласил: как этот изначальнейший характер членения можно отделить от фундированного характера членения, присущего истолкованию?

Мы отвечаем на эти вопросы пока лишь в предварительной форме. Речевое членение, когда оно происходит в единстве с брошенно-набрасывающим пониманием, осуществляется не вне брошенно-набрасывающего понимания, а в брошенно-набрасывающем понимании. В итоге тотчас становится ясным: речевое членение *не* являет собой *третьего* и *самостоятельного* экзистенциала *наряду со* вторым и первым экзистенциалами — набрасыванием и брошенностью. Скорее, оно как экзистенциальный бытийный способ есть экзистенциальный характер, заключающийся в брошенном набрасывании. Первичное понимание (первичное в отличие от вторичного понимания истолкования) является как набрасывающим, так и речевым образом членящим. То, что брошенное набрасывание одновременно есть речевым образом членящее, означает, что брошенное набрасывание в своем характере членения составляет экзистенциально-онтологическую сущность языка. К сущности языка принадлежит экзистенциальное бытие брошенным и экзистенциальное набрасывание. Озвучивающее слово можно будет постичь из его сущности лишь тогда, когда будет показано, как оно возникает из речевого членения, которое совершается в исполнении брошенного набрасывания. Этот ответ на первый из двух вопросов мы понимаем как предварительный (ибо пока недостаточный) ответ.

Также и на второй вопрос мы даем предварительный, пока еще недостаточный ответ. На вопрос, какой характер присущ речевому членению, мы отвечаем: оно обладает онтологическим характером размыкания, точнее: оно есть *членение в первичном размыкании*, а именно так, что это первичное, набрасывающее размыкание одновременно имеет характер размыкающего членения.

### 31

Ответ на вопрос: как истолковывающее членение отличается от размыкающего членения речи, мы пока что откладываем. Ибо напрашивается иной вопрос и требует незамедлительного, хотя еще не окончательного ответа. Если речевое членение равнозначально с набрасывающим пониманием и расположенностью, тогда бытийный характер членения присущ только набрасывающему пониманию, которое, будучи набрасывающим, есть брошенное, или *брошенности* набрасывающего понимания *также* присущ экзистенциальный характер членения? На этот двойной вопрос следует отвечать в пользу последней его части. Ибо не только набрасывание как первичное размыкание является брошенным, но и набрасывание как первичное членение, как размыкающее членение есть брошенное. Говоря иначе: брошенность онтологически-экзистенциально обуславливает не только размыкание набрасывания, но и речевое членение, сбывающееся вместе с ним в набрасывании. Не только набрасывание является брошенным, но и сбывающееся в набрасывании речевое членение. Однако что означает *брошенность набрасывающей речи*? Она означает, что в

набрасывании может быть почленено лишь то, что задано в качестве членимого. Но теперь это значит, что в фактичном саморазмыкании разомкнутости некоторой возможности человеческого бытия-в-мире происходит фактическое членение, которое в набрасывании перенимается вместе с брошенной возможностью, перенимается в набрасывающем членении. Если речевое членение возможно только в набрасывании, поскольку набрасывание перенимает фактическое членение фактично размыкающейся возможности бытия-в-мире, тогда человек *со* своей экзистенцией и *в* своей экзистенции расположен в сущности языка. Но в таком случае свое *экзистенциальное сущностное местопребывание* человек имеет *в сущности языка*.

## 32

Сущность языка простерта вглубь настолько же, насколько и сущность человека.

Наши прежние постижения онтологически-экзистенциально устроенной сущности языка мы резюмируем в пяти пунктах:

1. Требуемая феноменологического раскрытия, ибо поначалу всегда сокрытая сущность проявляющегося в озвучении языка постигается как речь, или речевое членение. Речь, или речевое членение, означает двойное: речевое членение и в речи **членораздельное**.
2. Онтологически-экзистенциально речевое членение равнозначально с расположенностью и пониманием. Так как в двух этих фундаментальных способах бытия экзистенциально разомкнуто вот вот-бытия (разомкнутость), сущность языка располагает своим сущностным местом (если речь как эта сущность равнозначальна с данными бытийными способами) в брошенно-наброшенной разомкнутости, каковая есть разомкнутость человека в некоторой возможности бытия-в-мире.
3. Будучи равнозначальным с расположенным пониманием, речевое членение происходит *вместе с* исполнением расположенного понимания, причем таким образом, что впервые понятность членится не истолкованием, фундированным в набрасывающем понимании, но уже до того - речевым членением, которое не фундируется подобно истолкованию в набрасывающем понимании, а происходит вместе с брошенным набрасыванием.
4. Речевое членение происходит вместе с исполнением брошенного набрасывания таким образом, что оно происходит этом исполнении, стало быть, в брошенном набрасывании. Разъяснение „вместе с" через „в" ведет к решающему уяснению того, *как* именно членящая речь (или речевое членение) — *равнозначальна* с расположенностью и пониманием.

Расположенность и понимание равнозначальны между собой таким образом, что они суть два самостоятельных экзистенциальных способа бытия, которые, согласно их собственному характеру, пребывают в отношении определенной экзистенциальной слитности. Если же говорится о том, что речь равно-изначальна с расположенностью и пониманием, то ожидается, что речь будет равнозначальна с расположенностью и пониманием так же, как расположенность равнозначальна с пониманием и понимание - с расположенностью, а именно как самостоятельный экзистенциальный способ бытия. Тем самым ожидают, что речевое членение будет третьим экзистенциалом, т. е. что оно в качестве третьего экзистенциала будет обладать той же самостоятельностью, какую имеет понимание в качестве второго экзистенциала по отношению к расположенности как первому экзистенциалу.

Однако эта аргументация ошибочна. Пожалуй, речевое членение является экзистенциалом и притом сущностным, изначальным и никоим образом не фундированным, как, например, истолкование. Речь, или сущность языка, изначальнее истолкования, она так же изначальна, как и расположенное становление брошенным и понимающее набрасывание. Сущность языка равнозначальна с этими способами бытия; *но* равнозначальна *особенным образом*. Онтологически-экзистенциальная сущность языка равнозначальна с расположенностью и пониманием не в качестве самостоятельного экзистенциала, помимо них, а она равнозначальна с ними так, что она *в* них, т. е.  $\beta$  расположенном понимании, сбывается как речевое членение. Речевое членение не обладает такой же самостоятельностью, какой обладает расположенное становление брошенным по отношению к понимающему набрасыванию и какой понимающее набрасывание обладает по отношению к расположенному становлению брошенным. Однако вследствие этого онтологически-экзистенциальная сущность языка не становится меньшей сущностью по сравнению с бытийными способами расположенности и понимания.

Речевое членение не становится менее значительным из-за того, что ему не присуща самостоятельность расположенности и набрасывающего понимания. Дела обстоят, скорее, обратным образом. Вследствие того что речь как онтологически-экзистенциальная сущность языка не представляет собой третьего в равной степени самостоятельного экзистенциала, помимо экзистенциальных способов расположенности и понимания, экзистенциал речи - *более существен*. Он более существен, поскольку *одолевает* и *пронизывает* все прочие экзистенциалы.



Если бы речевому членению была свойственна самостоятельность, сравнимая с экзистенциальной самостоятельностью, с одной стороны, расположенности, с другой - понимающего набрасывания, тогда эта самостоятельность имела бы далеко идущие следствия. Ибо в таком случае следовало бы сказать, что способ размыкания расположенности, расположенного становления брошенным, как таковой был бы пока свободен от сущности языка, следовательно, был бы до-языковым. Кроме того, следовало бы сказать, что способ размыкания понимающего набрасывания как таковой был бы также свободен от сущности языка. Если бы речевое членение было третьим самостоятельным экзистенциалом, то разомкнутость бытия-в-мире, *насколько* она экзистенциально отомкнута в расположенном понимании, не определялась бы вместе с тем языковой сущностью, сущностью языка. Обусловленность языковой сущностью была бы в этом случае такой, которая *добавлялась* бы к расположенно-наброшенной разомкнутости. Но вследствие того, что экзистенциальная сущность языка не ограничена самостоятельно отгороженной сущностью по отношению к другим экзистенциальным способам бытия, а развивает экзистенциальную обуславливающую мощь в экзистенциальной сущности расположенности и понимания, она есть всеобуславли-вающая.

### 35

Она обуславливает разомкнутость бытия-в-мире в целом. Целостная разомкнутость бытия-в-мире, разомкнутая изначально и первично бытийными способами расположенного становления разомкнутым и понимающего размыкания, брошенно-наброшенная разомкнутость бытия-в-мире в целом изначально, т. е. от самого своего истока, *насквозь* обусловлена сущностью языка. В вот вот-бытия нет никакого речевого членения наряду с расположенно-брошенной и набрасывающе-понимающей разомкнутостью; но вот вот-бытия обусловлено сущностью языка, поскольку оно вообще есть вот, просвет бытия-в-мире в расположенности и понимании. Говоря иначе: способ, каким высвечивается вот, просвет человеческого бытия-в-мире, устроен (*ist gefügt*) сущностью языка. *Сущностное место сущности языка - просвет целостной понятности бытия и мира.*

5. Если речевое членение так равнозначально с расположенностью и пониманием, что как речевое членение оно происходит уже в расположенном и в брошенном способах размыкания, то это значит, что способ, каким настроения размыкают вот-бытие в его становлении брошенным в разомкнутость бытия-в-мире, стало быть, данный способ размыкания, является в себе самом фактично членящим. Фактичное членение и связывание, которое происходит расположенным способом размыкания, овладевая вот-бытием, перенимается вот-бытием в понимающем набрасывании. Перенимание фактичного членения совершается как

набрасывающее членение, совершается в том действующем членении, которое само конститутивно для понимающего наброска.

В этих пяти пунктах мы в определенном порядке резюмировали достигнутое нами ранее уяснение онтологически-экзистенциальной сущности языка и благодаря этому углубили его и сделали более внятными.

36

### 3. СУЩНОСТЬ ЯЗЫКА КАК ЧЛЕНЕНИЕ САМОСТНО-ЭКСТАТИЧНО-ГОРИЗОНТНОЙ РАЗОМКНУТОСТИ СМЫСЛА.

#### ЧЛЕНОРАЗДЕЛЬНОЕ КАК САМОСТНО-ЭКСТАТИЧНО-ГОРИЗОНТНО РАЗОМКНУТОЕ ЕДИНСТВО ЗНАЧЕНИЯ

Тем не менее и это сущностное уяснение остается пока предварительным. Ибо мы еще не видим с полной отчетливостью, что именно членится и связывается речевым образом, когда членится просвет бытия-в-мире. К этому проникающему вглубь сущностному пониманию мы должны еще подготовиться. Для этого самим Хайдеггером во втором абзаце параграфа 34 заново вводится онтологически-экзистенциальное *понятие смысла*. Заново потому, что впервые это понятие вводилось в анализе истолкования. К этому первому введению отсылает теперь Хайдеггер, когда говорит: "В истолковании, изначально, конечно, уже в речи, артикулируемое мы называли смыслом"<sup>12</sup>. В анализе истолкования о смысле сказано: "Смысл есть то, в чем удерживается понятность чего-либо"<sup>13</sup>. Таким образом, смысл постигается как то, в чем удерживается проистекающая из толкования понятность того или иного сущего. Кроме того, там говорится: "*Понятие смысла* охватывает формальный каркас всего необходимо принадлежащего к тому, что артикулируется понимающим истолкованием"<sup>14</sup>. Тем самым смысл есть некое посредством истолкования как экзистенциального способа бытия **членимое**, в котором вот-бытие уже удерживает себя для своей толкующей артикуляции.

<sup>12</sup> Sein und Zeit. S. 161.

<sup>13</sup> Ibid. S. 151.

<sup>14</sup> Ibid.

37

Поскольку членящее истолкование фундировано в понимающем набрасывании, в брошенно-набрасывающем понимании, смысл как "в чем" членящего истолкования есть то, что в исполнении брошенного набрасывания размыкается и становится окликаемым. Это же утверждается и



следующим предложением: "Смысл [...] есть „ввиду-чего" наброска, исходя из которого нечто понимается как нечто"<sup>15</sup>. Из этого брошенно-наброшенного "ввиду-чего", из этого брошенно-наброшенного смыслового горизонта (Sinn-Horizont) сущее, в истолковывающем допущении его встречи, понимается как *такое-то и такое-то*. В случае этого „как" речь идет о герменевтическом „как" допредикативного истолкования. В заключение об этом экзистенциальном феномене смысла еще сказано, что его надлежит "понимать в качестве формально-экзистенциального каркаса принадлежащей пониманию разомкнутости"<sup>16</sup>. В соответствии с сутью дела мы добавляем: смысл есть формально-экзистенциальный каркас разомкнутости, принадлежащей брошенно-набрасывающему пониманию. Поскольку же в анализе истолкования равнозначальная с расположенностью и пониманием членящая речь пока не разрабатывалась тематически, ибо там говорилось о членении в контексте понимающего истолкования, могло возникнуть мнение, будто брошенно-наброшенный смысловой горизонт есть лишь членимое, впервые претерпевающее свое членение вследствие понимающего истолкования. Воспроизводя предложения из анализа истолкования, касающиеся феномена смысла, мы, конечно, утаили одно предложение, которое нам следует привести в этом пункте: "Артикулируемое в понимающем размыкании мы называем смыслом"<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Sein und Zeit. S. 151.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Ibid.

## 38

Если в этом предложении „понимающее размыкание" равнозначно с размыканием набрасывания, тогда здесь предусмотрительно уже указано на то, что артикулирование, членение, происходит изначально уже *вместе с* размыкающим набрасыванием и *в* размыкающем набрасывании, так что, когда истолкование по-своему артикулирует и позволяет сущему стать понятным в качестве того-то и того-то, смысл как „ввиду-чего" наброска уже артикулирован членением речи.

Однако то положение дел, которое в анализе истолкования из методических соображений должно было пока оставаться в тени, теперь, в сущностном анализе языка, надлежит извлечь из этой затененности и подвергнуть тематическому феноменологическому рассмотрению. Теперь становится ясно, что смысл впервые обретает свое членение не благодаря понимающему истолкованию, но что изначальное смысл расчленен уже экзистенциальным способом бытия речи. Будучи первично расчлененным в речевом членении, смысл затем есть также членимое, артикулируемое для истолковывающего

членения. Специфическое членение, присущее истолкованию, предполагает речевое членение смыслового горизонта. Своеобразное членение истолкования - *тоже* языковой природы, однако не изначально-речевым способом членения, а как истолковывающее членение, будучи фундированным в изначально-речевом членении. Мы вернемся к этому позже.

Пока же необходимо увидеть, что смысловой горизонт членится речевым способом, когда - и поскольку - он брошенно-набрасывается. Брошенное набрасывание является в себе членящим речевым способом. То, что всякий раз брошенно-набрасывается, есть смысл в качестве горизонта.

Брошенно-наброшенный смысл, расчлененный в брошенном набрасывании речевым способом, в анализе истолкования именуется „формально-экзистенциальным каркасом” разомкнутости: смысл как каркас в разомкнутости, как экзистенциальный, стало быть, как онтологически-экзистенциальный (а не, например, оптический) каркас, смысл как формальный, как формальный онтологический каркас.

### 39

Что означает здесь „каркас”, и в каком отношении „смысл” является формальным каркасом? В естественном языке мы говорим, например, о каркасе строительных лесов. Последние суть рама, составленная из штанг, досок или балок, служащая для строительства или ремонта здания. То, из чего образуется каркас, представляет собой соединенные друг с другом распорки. Переведенное в онтологическую плоскость это означает следующее: смысл представляет собой *сплоченное целое отношений*, которые в своей сплоченности образуют *целостность отношений*. Способ, каким отношения меж собой скреплены и сплочены, образует соответствующее смысловое целое, соответствующую целостность смысловых отношений. Это все, что касается значения „каркаса” в онтологическом смысле.

Онтологически экзистенциальный каркас является „формальным”, ибо он как сплоченная целостность отношений формально-неизменен для всех возможных конкретных онтологически-экзистенциальных целостностей отношений. Таким образом, **формальное** онтологического каркаса относится к остающейся неизменной формальной структуре целостности отношений, которая как таковая разомкнута всегда только в конкретной онтологически-экзистенциальной целостности отношений. Это все, что касается онтологического значения **формального**.

В рамках конкретного экзистирования смысл представляет собой конкретное брошенно-наброшенное целое отношений. Будучи брошенно-наброшенным, оно отомкнуто в разомкнутости, высвечено в просвете. Разомкнутость, отомкнутая в брошенном набрасывании, никогда не бывает пустой, как бы

голой разомкнутостью, а она сущностно есть разомкнутость смысла, разомкнутость смыслового каркаса, целостности смысловых отношений.

#### 40

Разомкнутость есть сущностно разомкнутость бытия-в-мире, а именно всякий раз возможного бытия-в-мире, разомкнутость возможности бытия-в-мире. Возможность моего соответствующего бытия-в-мире являет собой возможность целостной разомкнутости, возможность моей самостно-экстатично разомкнутой экзистенции и возможность горизонтно разомкнутого мира, в направлении которого я, экстатично понимая, открыт в своей самостно-экстатичной разомкнутости. Возможность самостно-экстатичной экзистенции представляет собой соответствующее единство разнообразных озабоченных отношений, которые в этой возможности заключены и ею предначертаны. Возможность горизонтной разомкнутости мира предначертывает способы внутримировой встречи, внутримировой обусловленности именем-дела вещей, к которым мы относимся. Таким образом, брошенно-наброшенная разомкнутость смысла идентична с брошенно-наброшенной разомкнутостью некоторой возможности бытия-в-мире.

Смысл как онтологический каркас целого отношений мы находим в целостной разомкнутости бытия-в-мире. Кроме того, это значит: будучи разомкнутой целостностью отношений, смысл имеет место в пределах целостной разомкнутости *в двух измерениях*, в соответствии с ее разделением на измерение самостно-экстатичной разомкнутости и измерение горизонтной разомкнутости. Во-первых, как брошенно-наброшенный онтологически-экзистенциальный каркас смысл представляет собой ту целостность отношений, которая формирует брошенно-наброшенную возможность экзистенции в качестве возможности экзистенциального бытия-в. Во-вторых, как брошенно-наброшенный онтологически-экзистенциальный каркас смысл представляет собой ту целостность отношений, которая горизонтно разомкнута в качестве горизонта мира.

#### 41

Однако оба смысловых измерения, обе целостности отношений *в своей различности* связаны друг с другом *теснейшим образом*. Одно смысловое измерение никогда не дано без другого. Оба смысловых измерения всегда размыкаются одновременно. Тем не менее их неразрывная связь не воспрещает специального их различения. Напротив, она принуждает нас к этому, и именно тогда, когда мы стремимся достичь более дифференцированного и основательного понимания целостной разомкнутости бытия-в-мире.

В последние годы жизни Мартина Хайдеггера, когда автору этих строк была дарована милость еженедельно выполнять порученную ему работу в непосредственной близости от философа, ему представилась широкая возможность для изложения в беседах своей интерпретации основного феномена разомкнутости. В этой интерпретации, которую мы зафиксировали в понятии самостно-экстатичной и экстатично-горизонтной разомкнутости, Хайдеггер счел себя адекватно понятым относительно того, что он в *Бытии и времени* феноменологически выявил под наименованием разомкнутости.

После того как мы прояснили себе, что брошенно-наброшенный смысл двухмерен в двухмерности целостной разомкнутости возможного бытия-в-мире, вернемся к бытийному феномену речевого членения. Речевое членение происходит в самом исполнении брошенного набрасывания смысла. Смысл, как мы говорили, есть целое смысловых отношений. Итак, что же членится в речевом членении? В брошенном набрасывании смысла *членится смысл*. Но что все-таки означает то, что смысл членится в брошенном набрасывании? Мы говорили, что набрасывающее членение осуществляется в перенимании фактического членения, которое как таковое совершается расположенным способом размыкания. В этом отношении мы говорим о брошенно-набрасывающем членении.

## 42

Но мы снова спрашиваем: что это значит, что смысл членится в брошенном набрасывании речевым способом? Что же совершается вместе с брошенно-наброшенным смыслом, если он не только размыкается, но в саморазмыкании членится речевым способом? Ответ на этот вопрос нам следует вновь поделить между обоими бытийными способами: расположенностью и набрасывающим пониманием. В расположенно-фактическом саморазмыкании возможности бытия-в-мире мне размыкается возможность экзистенции и возможный горизонт мира в его фактическом членении. Этим подразумевается следующее. Возможность экзистенции как возможная целостность ссылающихся друг на друга соразмерных вот-бытию отношений фактично размыкается мне в подогнанности (*Gefügtheit*), т. е. в членораздельности ссылающихся друг на друга отношений. И кроме того: принадлежащий соответствующей экзистенциальной возможности мировой горизонт как целостность мировых отношений фактично размыкается мне в подогнанности, т. е. в членораздельности скрепленных меж собой мировых отношений. Что фактично размыкается мне расположенным способом размыкания в своей фактической членораздельности, то перенимается мной в моем набрасывающем для-себя-размыкании и в этом перенимающем для-себя-размыкании речевым способом членится. Лишь когда я в своем активном набрасывании, активно членя, размыкаю фактично предзаданные в брошенно-ти возможности моего бытия-в-мире, я сам экзистирую в этой возможности своего бытия-в-мире.

Фактическое членение, совершающееся способом расположенного размыкания, равно как и активное членение того, что размыкается для меня в расположенности как фактично **членораздельное** (Gegliedertes) - как фактичное, так и активное членение представляют собой членение тех отношений, которые в своей целостности образуют, с одной стороны, возможность самостно-экстатичной экзистенции, с другой стороны, возможность горизонтно разомкнутого мира.

#### 43

То, что фактично размыкается характерным для расположенности способом размыкания как целостная возможность целостного бытия-в-мире, как целостная возможность, которая имеет в себе два измерения; то, что фактично размыкается экзистенциальным бытийным способом расположенности и как таким вот образом фактично размыкающееся должно быть перенято в моем активном для-меня-размыкании, дабы фактично размыкающаяся возможность бытия-в-мире стала моей возможностью, размыкается в известной членораздельности (Gegliedertheit), которую фактично размыкающееся приносит с собой. Однако это фактичное членение еще не составляет полного феномена речевого членения. Лишь когда я, набрасывая себя на одну из фактично всегда уже разомкнутых возможностей, активно размыкаю ее для себя, лишь тогда я членю в своем активном размыкании фактично членораздельную возможность и образую в этом брошенно-набрасывающем членении смысл, тот смысл, который, будучи в брошенном набрасывании первоначально члененным, отныне является членимым по-новому, членимым для специфически истолковывающего членения.

Что же совершает речевое членение расположенным и набрасывающим способами размыкания? Речевое членение фактично и активно формирует членораздельную разомкнутость двухмерной возможности бытия-в-мире. Лишь поскольку в брошенном набрасывании происходит речевое членение, целостная двухмерная в себе возможность бытия-в-мире представляет собой не монолитное, а разнообразно дифференцированное в себе, спаянное целое отношений - целостность смысловых отношений, богато дифференцированную в себе, во-первых, способом самостно-экстатично разомкнутой экзистенциальной возможности, во-вторых, способом горизонтно разомкнутой возможности мира, являющего собой возможный мир экзистенциальной возможности.

#### 44

Значительно раньше было замечено: следует видеть, что смысловой горизонт членится речевым способом, когда - и поскольку - он брошенно набрасывается. О смысловом горизонте говорилось, когда мы еще не

различали самостно-экстатичного и горизонтно разомкнутого смыслов. Теперь, после того как это различие произведено, ретроспективно может сложиться мнение, будто речь о смысловом горизонте нацелена только на одно из двух смысловых измерений, а именно - на горизонтно разомкнутое смысловое измерение. Однако в речи о смысловом горизонте этого не подразумевалось. Напротив, брошенно-наброшенно-членораздельный смысл в обоих своих измерениях, стало быть и в самостно-экстатичном измерении, является смысловым горизонтом — а именно горизонтом для истолковывающего членения, которое не только истолковывает горизонтный смысл, т. е. брошенно-наброшенно-членораздельный мир, но и членит, истолковывая, самостно-экстатичный смысл.

Все, что мы сейчас сказали об экзистенциально-онтологической взаимосвязи смысла и членения, следует подытожить в десяти пунктах.

1. Разомкнутый вместе с разомкнутостью смысл онтологически-экзистенциально есть то, в качестве чего разомкнута разомкнутость, стало быть, он есть разомкнутость смысла.
2. Смысл размыкается фактично расположенным способом размыкания и активно набрасывающим способом размыкания.
3. Поскольку речевое членение происходит в расположенном понимании, т. е. расположенным и набрасывающим способами размыкания разомкнутости, смысл членится в брошенно-набрасывающем размыкании. В расположенности и понимании размыкаемый смысл в самом своем истоке обусловлен речью как сущностью языка.

## 45

4. Смысл, размыкаемый в качестве членораздельного вместе с разомкнутостью моего бытия-в-мире бытийными способами расположенности и понимания, представляет собой конкретную возможность целостного бытия-в-мире. Эта возможность есть размыкающаяся в расположенности и понимании возможность бытия, возможность моего бытия-в-мире.
5. Бытийная возможность моего бытия-в-мире поделена в себе на самостно-экстатичную возможность экзистенции и горизонтно разомкнутую возможность мира. Возможность мира, возможный мировой горизонт являет собой мир, имеющий непосредственное отношение к возможности экзистенции. Потому что в брошенно-наброшенной возможности экзистенции я самостно-экстатично открыт для горизонтно разомкнутого мира.



6. Если смысл есть бытийная возможность моего бытия-в-мире, а эта возможность имеет в себе два измерения, тогда и брошенно-наброшенный, речевым способом членораздельный смысл имеет в себе сущностно два измерения. Таким образом, смысл есть брошенно-наброшенно-членораздельная самостно-экстатично-разомкнутая возможность экзистенции и брошенно-наброшенно-членораздельная горизонтно разомкнутая возможность мира.

7. С формальной точки зрения смысл представляет собой онтологически-экзистенциальный каркас, т. е. изначальную целостность отношений. Рассмотренная конкретно эта целостность отношений являет собой всегда определенную, ту или иную, целостность отношений. Для смысла конститутивен целостный характер отношения (*das Bezughafte in einer Ganzheit*); поэтому смысл есть сущностно целостность отношений, смысловых отношений.

## 46

8. Поскольку брошенно-наброшенно-членораздельный смысл сущностно является смыслом целого, двухмерного в себе бытия-в-мире, то брошенно-наброшенно-членораздельный целостный смысл содержит в себе две взаимосвязанные целостности отношений: целостность отношений горизонтно разомкнутого мира, а также целостность отношений самостно-экстатично разомкнутой возможности экзистенции.

9. Целостность отношений горизонтно разомкнутого мира являет собой целостность тех мировых отношений, которые первоначально объединены в целостности имени-дела и значимости, в качестве которой для меня разомкнут мир. Горизонтно разомкнутая, имеющая характер мира, целостность отношений есть именно та, что по преимуществу находится в поле зрения в фундаментально-онтологическом сущностном анализе языка в *Бытии и времени*. Это предпочтение осуществляется отчасти из дидактических соображений. Однако оно не должно затемнять или вовсе скрадывать то, что горизонтно разомкнутая целостность мировых отношений соотнесена с самостно-экстатично разомкнутой целостностью возможности экзистенции, которая как таковая представляет собой целостность возможных экзистентных способов действий (*Verhaltungen*).

10. Основывающийся на речевом членении расположенным и набрасывающим способами размыкания, размыкающийся в этом членении целостный, двухмерный в себе смысл бытия-в-мире являет собой не монолитное, неартикулированное, лишенное различий образование, а, напротив, - обильно артикулированное разомкнутое целое. Обильное членение есть членение самостно-экстатично разомкнутой возможности экзистенции и, коррелятивно, - членение горизонтно разомкнутого мира.

То, что мы упорядочили и подытожили в этих десяти пунктах, надлежит сохранять в памяти по ходу продвижения нашей интерпретации. Но прежде необходимо сделать *одно методическое замечание*.

#### 47

Опасность, которая постоянно подстерегает возобновление (Nachvollzug) феноменологического выявления комплексного бытийного положения дел, заключается в том, что мы это бытийное положение дел, которое Хайдеггер выявил поистине феноменологически и которое заново, также феноменологически, должно быть здесь нами выявлено, слишком легко вновь упускаем из виду именно как то бытийное положение дел, которым оно является, и внезапно искажаем его, превращая во что-то наличное. Мы искажаем его, превращая во что-то наличное, в том случае, если визируем его как какое-то сущее положение дел, если занимаем мыслительную позицию, в которой мыслим сущие положения дел подобно тому, как они мыслятся в разнообразных позитивных науках. Такое превращение поначалу действительно занятой принципиальной позиции философского, а это означает здесь - феноменологического, мышления в основную позицию научного мышления происходит внезапно, т. е. так, что мы его либо вовсе не замечаем, либо замечаем не сразу. Только что сказанное - предостережение, адресованное не только читателю, но в равной степени самому автору, предостережение, о котором следует помнить каждому, кто мыслит феноменологически. Если феноменология — метод, тогда призыв к освоению и сохранению принципиальной позиции феноменологического мышления в размежевании с научным мышлением являет собой воззвание выдерживать до конца принципиальную методическую позицию. Принципиальная методическая позиция не определяется из себя самой, она не является автономным методом, который исходя из самого себя отыскивает подступ к теме, нуждающейся в методичной разработке. Напротив, принципиальная методическая позиция феноменологического метода определяется из требующей разработки вещи. Требующая разработки вещь - онтологически-экзистенциальная сущность языка.

#### 48

Онтологически-экзистенциальная языковая сущность не есть сущее, не есть сущий язык, как он заранее определен для языковеда. Онтологически-экзистенциальная языковая сущность составляет бытие языка. Само бытие — это не сущее и не всего лишь структура сущего. Бытие отлично от сущего в уникальном смысле. Бытие сущего в озвучении языка, онтологически-экзистенциальная сущность языка, на данный момент обнаружилось для нас как членение целостного брошенно-наброшенного смысла моего бытия-в-мире, как членение самостно-экстатично-разомкнутой возможности экзистенции в качестве одного измерения смысла и как членение горизонтно



разомкнутого мира в качестве другого, коррелятивного измерения смысла в пределах целостного членораздельно разомкнутого смысла. Однако то, что до сих пор показывалось нам как онтологическая сущность языка, постоянно подвержено угрозе искажения в аспекте того, что оно есть, т. е. как бытийное положение дел. Оно искажается, если мы негласно онтифицируем выявленное на данный момент бытийное положение дел, т. е. транспонируем его в нечто оптически наличное.

Подобное происходит тогда, когда мы без лишних раздумий размещаем онтологическое существо языка в озвучивающем языке, т. е. в том, что нам известно в качестве языка, в сочетании слов и предложений. Для феноменологического выявления того, что мы называем членением целостно разомкнутого двухмерного смысла моего бытия-в-мире, нам надлежит оставить сферу исследований заранее данного, наличного в словах и словосочетаниях сущего языка. Оставив ее, мы не воспаряем над озвучивающим живым языком в некий метаязык, а погружаемся назад в сущностное основание языка, в то сущностное измерение, которое всегда уже промерено нами для нашего говорения на языке, равно как и для нашего слушания сказанного и чтения написанного или напечатанного.

## 49

Измерение возвратного погружения (Rückstiegsdimension) представляет собой вместе с тем измерение трансценденции или пратрансценденции. То, что мы назвали промериванием сущностного измерения языка (данное промеривание должно всегда уже осуществиться для нашего озвучивающего говорения), эта всегда уже имеющаяся промеренность (Durchmessenhaben) означает то же самое, что и всегда уже имеющаяся превзойденность (Überstiegenhaben), а именно превзойденность существующего в озвучении языка. То, что мы в говорении всегда уже должны вымерить, есть сохраняющаяся в трансцендировании открытой, речевым способом членораздельная разомкнутость самостно-экстатично-горизонтно разомкнутого смысла. Постоянно грозящая мышлению опасность состоит в том, что мы мыслим членящуюся в брошенном набрасывании разомкнутость смысла *не как* разомкнутость, а искажаем ее, превращая в наличное положение вещей. Вместо этого требуется, чтобы мы, феноменологически погружаясь в сущностное измерение языка, раскрывали его так, чтобы наш феноменологический взор сопровождал сущностное свершение разомкнутости целостного смысла моего соответствующего бытия-в-мире и это не сущее, неналичное сущностное свершение фиксировал как таковое.

Правда, необходимо признать, что в сущностном анализе языка в § 34 методически требуемое нисхождение или возвратное движение от существующего в озвучивающих словах языка к его онтологически-экзистенциальной сущности осложняется. Осложняется тем, что сам анализ

начинается отнюдь не с этого возвратного движения, а оттуда, куда возвратное движение должно привести. Сущностный анализ языка начинается в брошенно-наброшенной разомкнутости и затем показывает, как эта последняя, поскольку она брошенно-набрасывается, вместе с тем уже членится, следовательно, обуславливается сущностью языка.

## 50

Поэтому начало анализа не позволяет нам видеть, как мы от значения озвучивающего слова приходим ко всегда уже промеренному сущностному измерению языка.

То, что мы сейчас назвали методическим шагом возвратного движения от сущего слова к не сущему, для понимания сущего слова всегда уже заранее понятому, бытию, или сущности языка, - данное возвратное движение от...к... Хайдеггер называет методическим шагом *редукции*<sup>TM</sup>. Только если этот шаг феноменологической редукции выполнен, - перевод взора от сущего слова назад, к сущностному пониманию слова и языка - дело может дойти до второго методического шага, который Хайдеггер называет феноменологической *конструкцией*<sup>TM</sup>. Феноменологическая конструкция означает: феноменологическое раскрытие заранее понятого бытия, или сущности - в данном случае - языка. Стало быть, анализ языка начинается вместе с этим вторым шагом: с раскрытием онтологически-экзистенциальной сущности языка. Методический шаг редукции не осуществляется здесь специально. Он осуществлен негласно. Однако вскоре мы увидим, что дело не ограничится одним только раскрытием сущности языка, что, напротив, в задачи сущностного анализа входит выявление того, как раскрытая сущность языка обуславливает сущий язык. Если мы увидим, как онтологически-экзистенциальная сущность языка обуславливает озвучивающий язык, тогда мы сможем впоследствии осуществить также возвращение от живой речи к сущности языка. Анализ в § 34 направлен по противоположному пути - пути восхождения от сущности языка к разговорной речи.

<sup>18</sup> Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe. Bd. 24. Hrsg. F. - W. v. Herrmann. Frankfurt/M., 1975. S. 28 f.

<sup>19</sup> Ibid. S. 29 f.

## 51

После этого методического замечания возобновим ход интерпретации с того места, где мы его прервали. Сущность языка есть совершающееся в расположенном набрасывании членение самостно-экстатично разомкнутой возможности экзистенции и горизонтно разомкнутого мира. Решающим для успеха нашей интерпретации словом был онтологически-экзистенциальный термин „смысл“. Теперь же решающим словом для дальнейшего

продвижения является также онтологически-экзистенциально подразумеваемый термин „целое значений" (Bedeutungsganze). Он появляется в следующем предложении: "В речевой артикуляции членораздельное как таковое мы называем целым значений"<sup>20</sup>. В брошенном набрасывании членораздельный смысл представляет собой *разомкнутое* целое значений. Значения суть разомкнутые отношения разомкнутой целостности отношений. То, что расчлененная речью и как таковая разомкнутая целостность отношений именуется теперь „целостностью значений", объясняется тем, что расчлененная в брошенном набрасывании целостность отношений является сущностью языка и, стало быть, сущностью слов, в озвучении которых выговариваются значения. Сущностный исток словесного значения - в разомкнутой целостности значений. Разомкнутая в своем членении целостность значений есть нечто онтологически более раннее, чем языковые значения, чем значения озвучивающего языка. При этом на данный момент нам пока неизвестно, что таится за озвучением, т. е. как вообще языковое звучание (и озвучение) должно толковаться ввиду онтологически-экзистенциальной сущности языка.

Если в речевом членении расчлененное как таковое именуется разомкнутым целым значений, то мы должны здесь, как и в случае членораздельно-разомкнутого смыс-

<sup>20</sup> Sein und Zeit. S. 161.

## 52

ла, принять во внимание, что членораздельное целое значений в себе двухмерно. Целостность значений, членораздельная в каждом брошенном наброске целостной возможности моего бытия-в-мире, являет собой как горизонтно разомкнутую целостность значений мира, так и самостно-экстатично разомкнутую целостность значений моей экзистенциальной возможности. В порядке пояснения уже здесь можно сказать следующее: значения слов, которыми я окликаю внутримировое сущее, окрестные вещи моих способов обхождения, - значения таких слов, как „дом" и „стол", онтологически проистекают из горизонтно разомкнутой целостности значений, имеющей характер мира (Welt-Bedeutungsganzheit). Однако это не относится к значениям тех слов, которыми я обращаюсь к себе самому и моим ближним, даже к человеку вообще и его способу быть, его способам действий. Значения таких слов, как „заколачивать", „изготавливать", „есть", „сидеть" или „ходить", онтологически-экзистенциально проистекают не из горизонтно членораздельно-разомкнутой, а из самостно-экстатично членораздельной целостности значений.

О членораздельно-разомкнутой целостности значений говорится, что она может распасться на значения. Этим указывается на то, что, когда в поле

зрения находятся единичные значения, они всегда входят в состав *целостности* значений. Единичные значения находятся в поле зрения, если мы, например, размышляем о том или ином значении слова. Озвучивающее словесное значение само принадлежит целостности озвучивающих значений, а данная *словесная целостность* свой онтологический исток имеет в *членораздельно-разомкнутом целом значений*.

Совсем по-другому, не оптически, а онтологически пребывают единичные значения в понимающем взоре, когда толкующее членение истолковывает-извлекает (*herauslegt*) то или иное значение из речевым способом членораздельно-разомкнутой целостности значений и позволяет существу раскрыться в его значении.

### 53

Значения, которые истолковывает-извлекает понимающее толкование и в которые оно позволяет раскрыться не только вещам, но и экзистирующему человеку, входят в состав брошенно-наброшенно-членораздельной целостности значений целого бытия-в-мире.

Об этих значениях, кроме того, говорится, что они „всегда осмыслены“. Любое разомкнутое значение „осмыслено“, ибо принадлежит целому смыслу. Любое значение — в том, чем оно является - есть только из этой принадлежности к смыслу как целому значений.

### 54

## **4. ВОВНЕ-ВЫГОВОРЕННОСТЬ В ОЗВУЧИВАЮЩУЮ СЛОВЕСНУЮ ЦЕЛОСТНОСТЬ КАК „МИРОВОЙ“ РОД БЫТИЯ СУЩНОСТИ ЯЗЫКА.**

### **ТЕЛЕСНОСТЬ И ОЗВУЧЕНИЕ**

Со следующим предложением сущностно-аналитический взор переходит к важному вопросу: как онтологически-экзистенциальная сущность языка, т. е. как членораздельно-разомкнутая целостность значений онтологически относится к озвучению? Толкование языкового характера *озвучения* (*Verlautbarung*) из онтологически-экзистенциальной сущности языка высказывается Хайдеггером в одном предложении, в котором он исследует определенную онтологическую взаимосвязь. Если речь есть членение брошенной понятности разомкнутости, и если она, будучи этим членением, есть „изначальный экзистенциал разомкнутости“, и если разомкнутость, изначально расчлененная речью, имеет основную конституцию бытия-в-мире, тогда „и речь должна сущностным образом иметь специфически

*мировой* род бытия"<sup>21</sup>. В чем же состоит мировой род бытия речи? На этот вопрос отвечает следующее предложение: мировой род бытия речи представляет собой самовыговаривание, или же выговоренность речи, стало быть, речевым способом расчлененной расположенной понятности бытия-в-мире. Самовыговаривание членораздельной брошенно-наброшенной двухмерной целостности значений есть ее *вхождение в озвучение*. В самовыговаривании членораздельной брошенно-наброшенной целостности значений, разомкнутой в качестве таковой, разомкнутое целое значений обретает слово<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Sein und Zeit. S. 161.

## 55

Самовыговаривание членораздельной целостности значений в озвучение являет собой ее вхождение в озвучивающее слово, обретение ею слова (Zu-Wort-kommen). Что означает *обретение слова* членораздельно-разомкнутой целостностью значений? На это дается ответ: "Значениям прирастают слова"<sup>23</sup>. Прежде всего это означает следующее: значения имеются раньше слов, раньше словесного звука и словесных звуковых сигналов. Но значения имеются раньше постольку, поскольку они первоначально принадлежат целостности значений, которая как таковая является брошенно-наброшенно-членораздельной и, следовательно, разомкнутой. Будучи таким образом разомкнутыми, целостность значений и значения - это еще не словесные значения, не значения сущих слов. Потому что словесное звучание есть сущее в отношении языка (an der Sprache) - способ, каким язык является сущим. Превращение членораздельно-разомкнутой целостности значений в слово представляет собой специфически мировой род бытия речи.

Необходимость также для речи, составляющей онтологически-экзистенциальную сущность языка, обладать *мировым родом бытия*, и притом сущностно, обосновывается тем, что разомкнутость, членением которой является речь, устроена как *бъиие-в-мире*. Однако в этом виде обоснование совершенно не ясно. Оно станет яснее, если мы обратим внимание на третий абзац, в котором ход размышлений продолжает сказанное во втором абзаце об обретении слова членораздельным целым значений. Сначала дается „дефиниция“ языка, однако в данном случае „дефиниция“ не онтологически-экзистенциальной сущности языка, а самого языка. Теперь язык постигается исходя из его сущности; говорится о том, в качестве чего язык, а именно озвучивающая целостность слов исходя из ее сущности должна быть определена.

<sup>22</sup> Sein und Zeit. S. 161.

<sup>23</sup> Ibid.

Язык есть "вовне-выговоренность речи"<sup>24</sup>. Язык - "словесная целостность"<sup>25</sup>. Нам привычно трактовать слово как единство звукового сигнала и значения. О значении слова „стол" мы, как правило, говорим, что оно являет собой в чувственном звучании выраженное, высказанное внутреннее представление: я представляю себе (in mir) стол и так представленное высказываю, выражаю в слове „стол". Как нами еще будет специально показано, самовыговаривание речи *не* подразумевает здесь *выражения внутренних представлений, переживаний и мыслей*. Ибо данная принципиальная точка зрения, согласно которой делается различие между внутренним и внешним, которое обволакивает первое, упразднена самостно-экстатично-горизонтной разомкнутостью моего бытия-в-мире. Будучи экстатично-горизонтным пониманием мира, самостно-экстатичное вот-бытие *всегда уже снаружи*, первично снаружи при брошенно-наброшенно-членораздельном мире и потому всегда уже снаружи при внутримировых вещах. Позднее мы рассмотрим это более подробно. Сейчас же главное состоит в том, чтобы мы понимали определение языка как „вовне-выговоренность речи" лишь так, как оно здесь только и подразумевается. „Вовне-выговоренность" не из имманентности сознания в его трансцендентность, а „вовне-выговоренность" из самостно-экстатично-горизонтной разомкнутости мира в сущую словесную целостность. В вовне-выговаривании, в самовыговаривании членораздельно-разомкнутой целостности значений происходит вступление этой экстатично-горизонтной разомкнутости целого значений в мировой род бытия звучащего слова.

<sup>24</sup> Sein und Zeit. S. 161.

<sup>25</sup> Ibid.

Это не значит, что членораздельно-разомкнутая целостность значений отказывается от своего онтологически-экзистенциального способа бытия в пользу мирового способа бытия. Это означает только, что она одновременно обладает и собственным мировым способом бытия.

Два обстоятельства осложняют здесь интерпретацию. Первое обстоятельство - немногословность, с какой происходит анализ. Второе обстоятельство отчасти связано с терминологией, используемой Хайдеггером для ответа на вопрос об отношении сущности языка к живой речи. Когда он говорит о „самовыговаривании" расположенной понятности бытия-в-мире, о „вовне-выговореннос-ти" речи и о „выговоренном", он прибегает к обычным терминам, используемым и в традиционной философии языка. В рамках занимающего нас в настоящее время вопроса Хайдеггер отчасти пользуется терминологией, характерной для той принципиальной трактовки языка,



которая как раз ставится под сомнение его фундаментально-онтологическим осмыслением сущности языка. Тем самым у читателя этих пассажей может возникнуть впечатление, что там, где анализ трактует о самовыговаривании и вовне-выговаривании, он все-таки вновь впадает в привычный нам, хорошо известный традиционный способ рассмотрения. С этой внешней видимостью интерпретации надлежит бороться.

Для начала выстроим последовательность положений, в которых Хайдеггер дает ответ на вопрос: как сущность языка (которую он называет онтологически-экзистенциальным фундаментом языка) относится к языку; стало быть: как сущность является сущностью для озвучивающего языка.

Ответ на этот вопрос начинается указанием *фундаментальной онтологически-экзистенциальной взаимосвязи*, существо которой мы формулируем так: 1. Поскольку речь (онтологически-экзистенциальный фундамент языка) как членение разомкнутого смысла вплоть до целого значений есть членение разомкнутого *бытия-в-мире*, постольку она "сущностно обладает специфически *мировым* родом бытия".

58

2. Мировой род бытия речи проявляется в том, что членораздельная целостность значений разомкнутого бытия-в-мире "выговаривает себя".

3. В самовыговаривании членораздельно-разомкнутой целостности значений эта последняя "обретает слово".

4. В обретении-слова к разомкнутым значениям разомкнутого членораздельного целого значений "прирастают слова".

5. Озвучивающий разговорный язык, рассматриваемый с точки зрения речи как его сущности, представляет собой "вовне-выговоренность речи", членораздельно-разомкнутой целостности значений.

6. Речь, или сущность языка, находит в озвучивающей словесной целостности и в словах свое "собственное „мировое" бытие"<sup>26</sup>.

7. То, в чем речь находит свое "собственное „мировое" бытие", озвучивающая словесная целостность, обнаруживается "в качестве внутримирового сущего наподобие подручного"<sup>27</sup>.

8. (Названная в начале этой последовательности мыслей фундаментальная онтологическая взаимосвязь между бытием-в-мире и языковым озвучением теперь вновь перемещается в центр внимания и несколько разъясняется.) "Речь экзистенциально есть язык, поскольку сущее [человек], чью

разомкнутость она [речь] соразмерно значениям артикулирует, имеет способ бытия брошенного, отосланного к „миру“ бытия-в-мире”<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Sein und Zeit. S. 161.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Ibid.

## 59

После того, как с целью лучшего обзора мы объединили хайдеггеровский ответ на вопрос об отношении сущности языка к самому языку в восемь пунктов, соблюдая последовательность положений в тексте, перейдем к феноменологическому обоснованию и мыслительному усвоению того, что в этих положениях сказано. Начнем с разъяснения загадочной фундаментальной связи между расчлененным в речи *бытием-в-мире* и *мировым способом бытия* речи в языковом озвучении. Чтобы понять первое положение, в котором эта фундаментальная онтологическая связь лишь заявляется, мы должны обратиться к восьмому. Ибо в нем указывается, на что нам следует обратить внимание, дабы смочь понять из существа самого дела лишь намеченную в первом положении связь.

Поскольку речь, т. е. поскольку членение разомкнутого целого значений есть членение разомкнутого *бытия-в-мире*, "речь также должна сущностным образом иметь специфически *мировой* род бытия". Фундаментальная онтологическая взаимосвязь, о которой здесь говорится, имеет место между *миром* в контексте *бытия-в-мире* и *мировым родом бытия*. Следовательно, нам надлежит, прежде всего, спросить, что же означает „мировой“ в словосочетании "мировой род бытия". Слово „мировой“ в первом положении выделено *курсивом*. В положении, находящемся в шестом пункте, выражение "мировой род бытия" возникает еще раз, модифицируясь в "собственное „мировое“ бытие". Причем слово „мировое“ теперь заключено в *кавычки*. Эти кавычки говорят нам, что слово „мировой“ в выражении "*мировой* род бытия" из первого положения, где оно выделено *курсивом*, мы должны для себя *еще и закавычить*. Выделение курсивом заменяет там кавычки, которые по смыслу следовало бы поставить. Первое положение было бы яснее, если бы напечатанное в нем курсивом „мировой“ было вдобавок закавычено. Прежде чем перейти к немедленному объяснению указующей функции этих кавычек, отметим еще, что слово „мир“ в шестом положении также закавычено.

## 60

„Мир“ и „мировой“, заключенные в кавычки, указывают по сути в одном и том же направлении. Закавыченное „мировой“ являет собой адъективное



образование от закавыченного „мира". Прилагательное „мировой", выделенное курсивом, равно как и „мировой", заключенное в кавычки, относятся к закавыченному „миру". „Мир" в кавычках в принципе не тождествен миру без кавычек, миру, как он поименован в соразмерной вот-бытию основной конституции бытия-в-мире.

Из § 14, открывающего фундаментально-онтологический анализ мира, мы получаем разъяснение истинной указующей функции кавычек. Там сказано: когда „мир" употребляется в *оптическом* смысле, следовательно, когда под миром подразумевается совокупность сущего, которое обнаружено в разомкнутом мире и из разомкнутого мира как подручное или наличное, тогда это оптическое значение мира "маркируется кавычками"<sup>29</sup>.

Однако теперь мы сталкиваемся с затруднением. Ибо сразу же после этого говорится: "Производное „мировой" означает тогда терминологически бытийный способ вот-бытия и никогда таковой наличного „в" мире сущего. Его [наличное или подручное в мире сущее] мы называем миропринадлежным или внутримировым"<sup>30</sup>.

Как правило, в *Бытии и времени* в терминологическом отношении делается различие между „мировым" и „внутримировым". Согласно этому различению, „мировым" является только соразмерное вот-бытию сущее в качестве бытия-в-мире: оно экзистировало мирово, т. е. понимая мир. „Внутримировым" является лишь несоразмерное вот-бытию сущее, которое обнаруживается для соразмерного вот-бытию сущего в заранее понятом мире и из него в качестве внутримирового подручного или наличного.

<sup>29</sup> Sein und Zeit. 65.

<sup>30</sup> Ibid.

## 61

Трудность для понимания, на которую мы вынуждены обратить внимание, заключена теперь в том, что в выражении "мировой способ бытия" слово „мировой" используется не в том терминологическом смысле, какой был зафиксирован на стр. 65, стало быть, не как прилагательное от бытия-в-мире, а в значении „внутримирового", следовательно, как прилагательное от закавыченного „мира". Подтверждение этому толкованию мы находим в замечании Хайдеггера (которое мы включили в шестое положение нашего ряда), что словесная целостность, в которой речь имеет собственное „мировое" бытие, обнаруживается как внутримировое сущее. „Мировой" способ бытия речи состоит в том, что речь самим этим способом бытия обнаруживается как внутримирово сущее. Короче говоря: „мировой" род бытия членораздельно разомкнутой целостности значений есть ее

собственная внутримировость, - способ, каким она сама становится внутримировой.

Теперь, после этого разъяснения значения „мировой" в столь важном здесь обороте "мировой род бытия", мы должны попытаться пролить свет на стоящую под вопросом онтологическую взаимосвязь между бытием-в-мире и „мировым" родом бытия. Поскольку расчлененное речевым способом целое значений есть целое значений бытия-в-мире, речь должна сущностным образом иметь специфически „мировой" род бытия. "Должна сущностным образом" - это подразумевает, что собственный „мировой" род бытия членораздельно-разомкнутого целого значений представляет собой не только эмпирически фиксируемый факт, но сущностную структуру, относящуюся к онтологически-экзистенциальной сущности языка.

В каком же отношении онтологически-экзистенциальная речь сущностным образом обретает из мира, разомкнутого в бытии-в-мире, собственный „мировой" род бытия в форме озвучения? При ответе на этот вопрос решающее содействие нам окажет восьмое, последнее положение в нашей последовательности.

## 62

Здесь, в восьмом положении, сказано: поскольку сущее, которым я как человек являюсь, имеет способ бытия "брошенного, отосланного к „миру" бытия-в-мире", то речь, членораздельно-разомкнутая целостность значений, есть язык, т. е. речь имеет „мировой" род бытия в форме языка, в форме словесного озвучения. Необходимую для уяснения проблематичной взаимосвязи помощь мы получаем из высказывания о характерном для сущего человека "способе бытия брошенного, отосланного к „миру" бытия-в-мире". В этом выражении говорится: брошенному бытию-в-мире, т. е. брошенности бытия-в-мире, принадлежит бытие отосланным к „миру". Отосланным к „миру" в кавычках, стало быть, отосланным к показывающей себя сущему человеку из горизонтно разомкнутого мира совокупности сущего, к которому сущий человек относится, к которому я, озабоченно устраивая, отношусь. Таким образом, в качестве ключевого выступает слово „отосланный", отосланный к „миру" (*angewiesen auf die „Welt"*).

*Эта отосланность (Angewiesenheit)\** понятого из вот-бытия человека разбирается в §18, решающем для фундаментально-онтологического анализа мира<sup>31</sup>.

Мы сознательно избираем этот буквалистский вариант перевода. В общеупотребительном немецком выражения типа „*ich bin darauf angewiesen...*", „*wir sind auf uns selbst angewiesen*" и т. п. выражают момент привязанности к чему-то, зависимости от чего-то или ограниченности чем-то: "Я вынужден...", "Мы должны рассчитывать только на самих себя". Однако в

данном контексте важно сохранить содержащуюся здесь связь с экзистенциально-онтологическим термином "Verweisung" (отсылка), и, кроме того, глагол "sich anweisen" употребляется у Хайдеггера в *транзитивном* смысле: "sich anweisen von... auf...", "из... к..." ("из понимания бытия к сущему"). - *Прим. перев. Sein und Zeit. S. 83 ff.*

## 63

Прежде всего здесь говорится о том, что горизонтно разомкнутый мир бытия-в-мире есть то, в чем вот-бытие заранее понимает себя, понимает способом присущего ему опережающего понимания мира. Способ, каким оно заранее понимает себя в горизонтно разомкнутом мире, есть *самоотсылание*. Вот-бытие отсылает себя к отношениям заранее понятого, ибо горизонтно разомкнутого для него мира. Оно отсылает себя к этим отношениям, позволяя им отсылать себя в этих горизонтно разомкнутых мировых отношениях \*. *Отсылающее себя позволение отсылать* горизонтно разомкнутым мировым отношениям мира характеризует способ, каким вот-бытие заранее понимает мир для встречи внутримирового сущего.

Поскольку заранее понятые отношения мира, которыми вот-бытие отсылается, суть отношения имени-дела (die Bewandtnisbezüge) ради внутримирового раскрытия и встречи сущего, то вот-бытие *из* своего позволения-отсылать-себя разомкнутыми мировыми отношениями отсылает себя *ко* встречному сущему, *ко* встречному „миру“. *Из присущего ему понимания мира вот-бытие отсылает себя к внутримировому сущему этого мира*. Эта самоотсылка к внутримировому сущему, к внутримировому „миру“ совершается изнутри экзистенциально-априорного понимания мира. Так, в §18 сказано: "Вот-бытие, поскольку оно *есть*, всегда уже отослало себя к встречному „миру“. Его бытию сущностным образом принадлежит *эта отосланность*"<sup>32</sup>. Поскольку вот-бытие есть, т. е. экзистирует, вернее, экзистирует из разомкнутого бытия-в-мире, оно всегда уже - из своего понимания мира, в котором оно дает отослать себя — отослало себя к встречному „миру“. Самоотсылка к внутримировому сущему есть всегда-уже-себя-отсылание (ein Sich-je-schon-angewiesen-haben).

\* Вот-бытие отсылает себя к мировым отношениям тем способом, что дает отослать себя самим этим мировым отношениям и в направлении, которое предначертано этими отношениями. Речь идет о понимании мира (Weltverständnis), составляющем априори любого отношения вот-бытия к сущему, в том числе и отношения к самому себе.

<sup>32</sup> Sein und Zeit. S. 87.

## 64

„Всегда уже" указывает на априорный характер. Это значит: я отношусь только к внутри-мировым вещам моего окружающего мира, я способен относиться лишь к этим внутримировым вещам, поскольку изнутри своего априорного понимания мира я отослан к сущему, как к некоему внутримировому заранее понятому миру. „Мир" в кавычках Хайдеггер использует там, где он говорит о сущностной отосланности вот-бытия ко встречному „миру", равно как и об отосланности к "взаимосвязи наличного"<sup>33</sup>.

Однако в результате этого принадлежащий вот-бытию феномен отосланности, т. е. всегда-уже-себя-отсылания ко встречному „миру", еще не проинтерпретирован окончательно. В речи об отосланности ко встречному миру заключен еще один смысловой момент, который хотя и был принят Хайдеггером во внимание, тем не менее остался неразвернутым. Вероятно, термин „отосланность" образован от прежде уже упоминавшегося всегда-уже-себя-отсылания. Всегда-уже-себя-отсылание-к-"миру" поначалу создает впечатление, будто вот-бытие как бы по доброй воле отсылает себя ко встречному миру. В противоположность этому мы должны ощутить в термине „отосланность" что-то вроде *нужды* (Bedürftigkeit) вот-бытия. Тогда термином „отосланность" выражалось бы следующее: вот-бытие отослано ко встречному сущему. Лишь поскольку оно своим бытием отослано ко встречному сущему, оно всегда уже отослало себя и к внутримировому сущему. Всегда-уже-себя-отсылание совершается не из автономной свободы вот-бытия, а из свободы, которая во многих отношениях является *конечной свободой*.

Sein und Zeit. S. 87.

## 65

Одно из таких отношений, в которых проявляется конечность свободы, состоит во всегда-уже-себя-отсылании к внутримировому сущему из сущностной нужды. Человек, охарактеризованный в своих способах действий из вот-бытия, *нуждается в сущем*, к которому он относится. Ему нужно сущее, которое не есть он сам, нужны окрестные вещи, подручные средства, чтобы суметь быть сущим человеком, чтобы суметь быть в своих оптических способах действий. Экзистирующий из вот-бытия человек, т. е. человек, экзистирующий из разомкнутости своего бытия-в-мире и в этом смысле живущий, сам есть сущее. Как это сущее, каким он является, он экзистирует среди сущего, которое не есть он сам. Он может экзистировать в качестве сущего, каким он является, только если относится к этому сущему, среди которого он себя застаёт. Он нуждается в этом сущем, дабы разнообразными способами отношения к нему суметь быть сущим, каким он является. Чтобы иметь возможность, будучи сущим, относиться к сущему и в этих отношениях суметь быть сущим, каким он является, он нуждается в

опережающей понятности мира и бытия. Таким образом, его опережающее понимание бытия служит его потребности в сущем, его экзистирующей отосланности к сущему. Чтобы иметь возможность быть сущим, живущим в соразмерных вот-бытию отношениях, человек нуждается в сущем, к которому он относится. Но для того, чтобы иметь возможность относиться к этому сущему, требующемуся человеку как сущему, он, с другой стороны, нуждается в опережающей понятности мира. В пределах своего опережающего понимания мира он позволяет горизонтно разомкнутым мировым отношениям отсылать себя, и изнутри этих мировых отношений он отсылает себя к обусловленному мировыми отношениями сущему.

## 66

В термине „отосланность” подразумевается также момент брошенности, а именно брошенности в *то сущее*, каким каждый является для себя самого, а также брошенности в сущее и посреди сущего, которое не есть я сам, но к которому я как сущее должен относиться, чтобы суметь быть сущим, какое я есть.

В предыдущих рассуждениях мы рассматривали брошенность преимущественно как фундаментальный экзистенциальный способ бытия, каким фактично размыкается разомкнутость моего бытия-в-мире. Однако теперь обнаруживается: брошенность как фундаментальный бытийный характер вот-бытия проникает глубже: она охватывает не только разомкнутость всего бытия-в-мире, она экзистенциально обуславливает еще и сущее этого брошенного бытия-в-мире. Я брошен не только в моем разомкнутом бытии-в-мире и не только в моем речевым способом членящем самонабрасывании на конкретную бытийную возможность моего бытия-в-мире; я брошен и в качестве сущего, которое я есть из моего брошенного бытия-в-мире. Я брошен как сущее, в качестве какового я вверен себе самому. Если брошенность есть основной характер моей экзистенции и понимания моего собственного бытия, в разомкнутость которого я брошен, тогда вместе с тем она представляет собой основной характер того, как я понимаю себя самого в качестве сущего, каким я являюсь.

Каким же образом я сам есть сущее, способом бытия экзистенции обусловленное, из вот-бытия экзистирующее сущее? До сих пор мы отвечали на этот вопрос, указывая на наши способы действий, на присущие нам способы обхождения. Этот дававшийся до сих пор ответ был правильным, но еще не достаточным. Потому что в своих способах действий и особенно своими способами обхождения я *экзистирую телесно*. Следовательно, именно *телесность*, по существу, образует способ, каким я в самих своих способах действий есть сущее и каким я в качестве такого экзистирующего сущего отношусь к другому сущему.



Телесность вот-бытия как тематическая проблема умышленно вынесена Хайдеггером в *Бытии и времени* за рамки обсуждения<sup>34</sup>. Онтологическая аналитика вот-бытия служит основному фундаментально-онтологическому вопросу о смысле бытия вообще. Исходя из этой цели телесность как структура вот-бытия могла быть обойдена в тематическом анализе. Однако нетематически она присутствует в поле зрения во многих анализах, например в анализах озабоченно устраивающих отношений, средства и мира, в анализах пространствен-ности вот-бытия, со-бытия с другим вот-бытием, в анализе расположенности и, наконец, в анализе, которым мы заняты, в фундаментально-онтологическом анализе языка. Здесь, прежде всего, речь идет о том вопросе, для ответа на который мы исследуем проблему отосланности вот-бытия ко встречному существу. Нас интересует вопрос об отношении речи к ее „мировому“ способу бытия, который она находит в озвучивающем слове. „Мировой“ способ бытия в виде озвучения связывается Хайдеггером с отосланностью вот-бытия к „миру“. Озвучение имеет некоторое отношение к телесности вот-бытия.

До сих пор мы могли видеть: телесность в существенной мере принимает участие в том, каким образом я сам являюсь экзистирующим сущим. До того, как натолкнуться на принадлежащий вот-бытию феномен телесности, мы говорили: человек, охарактеризованный в своих способах действий (*Verhaltungen*) из вот-бытия, нуждается в сущем, которым он не является, чтобы смочь в своих способах действий быть существующим человеком.

<sup>34</sup> См: Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 229.

Если же способ, каким он сам представляет собой сущее посреди другого сущего, существенно обуславливается его телесностью, если его действия, его способы обхождения, суть способы, коими он телесно экзистирует и вводит в игру свою телесность, тогда *определяющаяся из вотп-бытия телесность* — чтобы иметь возможность быть таковой - нуждается во встречном внутримировом сущем, во встречном „мире“. Отосланность понимающего себя из вот-бытия человека ко встречному существу, эта его нужда, в которой ему требуется внутримировое сущее, чтобы смочь экзистировать в качестве соразмерного вот-бытию сущего, *не мыслима без соразмерной вот-бытию телесности, без соразмерного вот-бытию тела.*

После этого углубленного разъяснения отосланности человека, экзистирующего из разомкнутого бытия-в-мире, ко встречному существу „миру“ мы знаем, на что нацелено восьмое положение в нашей последовательности интерпретируемых положений, когда в нем говорится,



что "сущее, чью разомкнутость речь соразмерно значениям артикулирует, имеет способ бытия брошенного, отосланного к „миру" бытия-в-мире". Тем не менее нам пока не совсем ясно, каким образом это бытие-отосланным к сущему „миру" составляет онтологическое основание того, что речь - членораздельно-разомкнутое целое значений — сущностно должна иметь свой собственный „мировой" род бытия в озвучивающем слове. Правда, посредством детального прояснения данной отосланности к сущему „миру" мы выполнили необходимую подготовительную работу для ответа на этот актуальный вопрос. *Всеобщая* принадлежащая вот-бытию структура фундированной в бытии-в-мире отосланности человека ко встречному (в качестве сущего) миру привлекается для того, чтобы объяснить, что членораздельность разомкнутого целого значений бытия-в-мире выговаривает себя в озвучивающее слово - в звуковое словосочетание. Или иначе: вхождение членораздельности разомкнутого целого значений в звучащее (ив этом отношении сущее)

## 69

слово должно быть постигнуто из принадлежащей вот-бытию структуры (основывающейся на бытии-в-мире) отосланное™ телесно-сущего человека к внутримировому сущему, встречающемуся ему в его телесных способах действий. Означает ли это, что человек ввиду этой структуры отосланное™ ко встречному сущему „миру" отослан также к сущему в озвучении слову?

Мы должны различать отсылание-меня к разомкнутым мировым отношениям, точнее говоря, позволение-отсылать-меня в мировых отношениях и *посредством* них, с одной стороны, и отсылание-меня к внутримировому сущему, с другой. Поскольку разомкнутые мировые отношения суть мировые отношения для внутримирово обнаруживающегося сущего, то от понятых мировых отношений исходит тяга к отсыланию-меня к сущему этих понятых мировых отношений. Отсылание-меня-к имеет характер необходимости-отослать-меня-к внутримировому сущему. Я должен отослать себя к внутримировому сущему, поскольку я нуждаюсь в этом сущем, чтобы иметь возможность быть тем сущим, какое я есть в моих отношениях-к (*Verhaltenen-zu*), т. е. чтобы осуществить это сущее. В этой исходящей от экстатично-горизонтного понимания мира тяге к необходимости-отослать-меня состоит бытие-брошенным в отсылание-меня-к сущему. Это как раз то бытие-брошенным, о котором говорит восьмое положение в суждении о "роде бытия брошенного, отосланного к „миру" бытия-в-мире". Бытие-брошенным в необходимость-отсылать-меня к внутримировому сущему есть мое бытие-брошенным к сущему, среди которого я имею быть. Я (т. е. тот, кем я имею быть среди этого сущего из своего экстатично-горизонтного понимания мира и, вследствие этого, из своей брошенной необходимости-отсылать-себя к сущему) как тот, кем я

имею быть, сам есть сущее. Я есть экзистирующее сущее способом моих отношений.

## 70

Я могу быть лишь сущим моих отношений, поскольку я отослал себя к сущему, к которому я отношусь. Так как я, дабы самому иметь возможность быть сущим, относящимся к сущему, отослан к сущему, т. е. нуждаюсь в этом сущем, я изнутри своего экстатично-горизонтного понимания мира всегда уже отослал себя к сущему.

Мы говорили: я могу быть только сущим моих отношений-к, поскольку я изнутри понимания мира отослал себя к сущему, к которому я отношусь. Равным образом должно быть сказано: я могу быть только сущим моих отношений-к, поскольку в этих моих отношениях я есть *телесно*. Любое из моих отношений к внутримировому сущему представляет собой *способ телесного* отношения. В любом отношении я существую телесно. Способы, какими мне встречается внутримировое сущее (вещи окружающего мира), соответствуют моим *телесно устроенным* способам озабоченного обхождения.

Телесно устроенные отношения, в которых я всякий раз *открыт сам* для себя, предначертываются как таковые из брошенно-наброшенной самостно-экстатично разомкнутой возможности экзистенции. Если мы обращаем на это внимание, то можем и должны сказать: отсылая себя из горизонтно разомкнутых мировых отношений к сущему этих мировых отношений, я *одновременно* отсылаю себя из самостно-экстатично разомкнутой возможности экзистенции к *коррелятивно* телесно устроенному способу отношения, каким я отношусь к внутримировому сущему, к которому я отослал себя из своего понимания мира.

Только теперь мы настолько прояснили онтологическое положение дел, касающееся всегда-уже-себя-отсылания-к и отосланное™ ко встречному „миру“, что у нас появилась возможность с помощью этого прояснения дать ответ на занимающий нас с самого начала вопрос.

## 71

Это вопрос о том, в каком отношении членение разомкнутого значимого целого, основываясь на укорененной в *бытии-в-мире* отосланности ко встречному „миру“, вступает в „мировой“ род бытия словесного озвучения. В восьмом положении у Хайдеггера лишь говорится: членение разомкнутого целого значений есть язык, т. е. оно имеет также „мировой“ род бытия словесного озвучения, ибо человек в своем бытии-в-мире обладает бытийным родом отосланности к сущему „миру“. Эта характеристика, правда, разъясняет первое из восьми положений, толкующее о том, что речь,

поскольку она является собой первоначальное членение бытия-в-мире, должна иметь "сущностным образом специфически *мировой* род бытия". Однако вопрос, почему из бытия-в-мире членения бытия-в-мире\* проистекает специфически „мировой“, т. е. сущий, внутримировой род бытия, первое положение оставляет открытым. На это „почему“ немного ниже отвечает восьмое положение: потому что человеческому бытию-в-мире принадлежит отосланность к внутримировому существу. Между тем этот ответ вызывает новый, дополнительный, вопрос, на который Хайдеггер в нашем тексте уже не дает никакого ответа. Это побуждает нас отыскивать ответ самостоятельно - отыскивать в направлении, указанном восьмым положением. Вопрос, возникающий из данного в восьмом положении ответа, таков: насколько необходимо для членения самостно-экстатично-гори-зонтно разомкнутого целого значений (на основе отосланности человека к внутримировому существу) входить в „мировой“ род бытия словесного озвучения?

К брошенности в разомкнутость бытия-в-мире принадлежит бытие брошенным в самоотсылку к существу и в поворот (*Hinwendung*) к существу. Самоотсылка и поворачивание совершаются изнутри понимающего мир позволения-отсылать-себя в разомкнутых мировых отношениях и посредством мировых отношений.

Членение бытия-в-мире само есть бытие-в-мире.

## 72

Но вместе с тем исходя из разомкнутой возможности экзистенции я отсылаю себя к коррелятивным, телесно устроенным способам отношения, которыми я сам существую. Эта совершающаяся изнутри разомкнутости бытия-в-мире самоотсылка к существу, существу, к которому я отношусь, и к моему соответствующему оптическому способу отношения, входит в состав конституции разомкнутого бытия-в-мире в целом. Ибо целостное бытие-в-мире разомкнуто в брошенном наброске, дабы я смог экзистировать среди раскрытого „мира“ как относящееся и в своем отношении самостно раскрытое сущее. В этом „дабы“ заключена исходящая из разомкнутости бытия-в-мире тяга к открытости сущего: к открытости меня самого в моих онтико-телесных отношениях и к открытому существу моего телесного отношения.

Мое брошенно-наброшенное бытие-в-мире разомкнуто способом *соразмерной значениям членораздельности*. Тяга отсылать себя к существу, вообще присущая разомкнутому бытию-в-мире, характеризует теперь *и* соразмерное значениям членение. Из самостно-экстатично-горизонтной разомкнутости исходит тяга к тому, чтобы позволить соразмерной значениям членораздельности всего разомкнутого бытия-в-мире войти в *присущее ей*

„мировое". В шестом положении говорится о присущем речи „мировом" бытии. „Мировой" заключено в кавычки. В таком случае „мировое" бытие разомкнутой соразмерной значениям членораздельности подразумевает род бытия внутри некоего „мирового", в некоем сущем. Однако в некоем собственном сущем. В некоем „собственном" означает: не в том сущем, которое составляют внутримировые, т. е. подручные и наличные, вещи. Разомкнутая и в качестве таковой не сущая соразмерная значениям членораздельность, основываясь на исходящей от разомкнутости бытия-в-мире тяге к сущему, вступает в собственное сущее, не являющееся внутримировыми вещами, к которым вот-бытие отсылает себя изнутри разомкнутых мировых отношений.

### 73

Это собственное „мировое", в которое вступает не сущая разомкнутая членораздельность значимого целого, также не уподобляется тому сущему, какое есть я сам в своих телесных отношениях к внутримировым вещам. „Мировое", в которое вступает разомкнутое членение значений, — особого рода. Тем не менее это своеобразное „мировое" характеризуется сродством, с одной стороны, с сущими телесными отношениями и, с другой стороны, с внутримировыми вещами. Это „мировое", это сущее особого рода, в котором речь, существо языка, имеет свой *"специфически-мировой"* род бытия", "свое собственное „мировое" бытие", - это специфичное и собственное „мировое" есть словесное озвучение.

Звучащее слово как некое „мировое", как сущее, — совершенно уникально. Оно занимает промежуточное положение между сущим, каким я сам являюсь в своих телесных отношениях, и внутримировым сущим, к которому я телесным образом отношусь. Поскольку оно формируется и выговаривается телесно-голосовым образом, оно обнаруживает близость ко мне как телесно относящемуся сущему. Голосовое озвучение само есть способ, каким я экзистую телесно. Но голосовое озвучение - не телесное отношение к внутримировым вещам. Правда, мое телесно организованное озабоченное отношение к вещам может сопровождаться моим говорением в модусе словесного озвучения. Само озабоченное отношение и обхаживаемые мною вещи могут в моем говорении затрагиваться и обсуждаться. И все же словесное говорение не тождественно моему телесно организованному способу обхождения. Мое отношение к словам, которыми я говорю, существенно отличается от моего отношения к стулу, на котором я сижу. Тем не менее голосовое озвучение в словах есть способ, каким я экзистую телесно.

### 74

В этом отношении озвучивающее слово располагается вблизи моих телесных отношений.

С другой стороны, оно обнаруживает близость к окрестным вещам. Ибо устное слово есть нечто, что отделяется от говорения и как произнесенное голосом слово становится чем-то самостоятельным, самостоятельным сущим, словесным текстом, который "обнаруживается как внутримировое сущее наподобие чего-то подручного", как сказано в седьмом положении. Близость слова и совокупности слов к внутримировым вещам выражается в том, что само слово как устное представляет собой внутримировое сущее особого рода и обнаруживается подобно подручным вещам, не являясь, однако, подручной вещью наподобие стола или дома. Потому что в отличие от подручного средства оно не обусловлено именем-дела (Bewandtnis), в результате чего оно принадлежало бы той же самой целостности имени-дела, которой принадлежат стол и дом.

Итак, мы нашли ответ на вопрос, каким образом словесное озвучение следует толковать из соразмерно значениям членораздельного разомкнутого бытия-в-мире. Наш ответ был получен, когда мы, феноменологически выявляя, следовали тому направлению взгляда, которое намечено вместе с упоминанием брошенного бытия-отосланным к сущему „миру“. Повторим ранее уже высказывавшийся ответ: в меру всеобщей онтологической тяги, какая отсылает вот-бытие из разомкнутости его бытия-в-мире к сущему, вот-бытие вынуждено доводить членение разомкнутого целого значений до сущего, до некоего „мирового“ особого рода. В этой самоотсылке из разомкнутой членораздельности к некоему „мировому“ особого рода разомкнутая членораздельность обретает свое собственное „мировое“ бытие. В такой самоотсылке из разомкнутого целого значений к сущему особого рода членораздельная разомкнутость целого значений обретает свое собственное положение в сущем.

## 75

Сущее, к которому вот-бытие отсылает себя из своей разомкнутой членораздельности и в котором эта последняя обретает свое собственное бытийное положение в сущем, есть телесно-голосовое озвучение в слове.

В качестве вот-бытия экзистирующий и потому вот-бытием именуемый человек нуждается в сущем, к которому он относится, дабы иметь возможность самому быть относящимся сущим. Поэтому он изнутри своего понимания мира отсылает себя к сущему своего отношения. Это положение дел было нами особо отмечено ранее. Вследствие достигнутого теперь ответа на наш главный вопрос мы расширили данное положение дел. Для того чтобы осуществиться в качестве относящегося сущего, я нуждаюсь не только в сущем, к которому я отношусь, но и в том своеобразном сущем, к которому

я отсылаю себя из разомкнутой членораздельности, говоря озвучивающими словами. Словесное озвучение разомкнутости значимого целого также есть сущее, необходимое мне, дабы смочь быть относящимся сущим.

Теперь мы можем перейти к разъяснению положений со второго по седьмое, которые отчасти уже использовались нами при истолковании первого и восьмого положений. Во втором положении говорится о том, что членораздельное целое значений бытия-в-мире, когда оно входит в "специфически *мировой* род бытия", "выговаривает себя". Словесно озвучивающее говорение есть „самовыговаривание" (Sichaussprechen). Мы уже указывали на опасность серьезного недоразумения, которое могло бы содержаться во мнении, будто здесь трактуется о „самовыговаривании" в том смысле, в каком мы его обычно понимаем. Обычно мы истолковываем „самовыговаривание" как самовыражение. То, что я представляю и мыслю во внутренней сфере моего переживания и мышления, мои внутренние переживания и идеи я выражаю, вынося их из глубины души в проговариваемое и осмысленно воспринимаемое словесное звучание, обозначающее душевно пережитое, представленное и помысленное.

## 76

Обозначаемое звуком: значение словесного звучания, есть знак для внутренних переживаний, представлений и идей. Когда же во втором положении говорится, что членение разомкнутого целого значений выговаривает себя, то может возникнуть соблазн - в соответствии с привычным пониманием самовыговаривания поместить членение разомкнутого целого значений внутрь переживающей души, в переживающее сознание. Однако подобное следовало бы расценивать как внезапный отказ от фундаментально-онтологического способа рассмотрения. Мы должны оказывать этой опасности энергичное противодействие: то, что выговаривает себя, - это не какая-то замкнутая в себе душа, не я-образное сознание со своей имманентностью, противопоставленной трансцендентности; то, что здесь выговаривает себя, есть соразмерно значениям членораздельное экстатично-горизонтное бытие-в-мире. Я как устроенный способом экстатично-горизонтного бытия-в-мире вовсе не замкнут в себе и своих внутренних переживаниях. Как экстатично-горизонтное бытие-в-мире я всегда уже „снаружи" и никогда сначала внутри, а затем снаружи. Между тем „снаружи" - это не только понимая при внутримировых вещах, но еще дальше „снаружи". Как экстатично-горизонтное бытие-в-мире я всегда уже в самом далеком **снаружи**, а именно: понимая, открыт для горизонтно разомкнутого мира. Вот так, существуя снаружи, я отнюдь не вне себя самого, я не утратил себя самого как самость. Ибо я есть тот, кем, понимая, являюсь в своем экстатичном бытии открытым для горизонтного мира. Поэтому я самостно-экстатично открыт для мира. Моя самость не имеет конституции имманентности; она не изолирована от некоего "снаружи". Моя



самость являет собой в своей сущности *бытие-снаружи в разомкнутом мире*.

77

И лишь поскольку моя самость *как экстатичная* — всегда уже в самом дальнем „снаружи“ разомкнутого мира, она - снаружи *при внутримировых вещах*.

Данное экстатично-горизонтное бытие-снаружи есть то, что "выговаривает себя". Это "себя", пожалуй, указывает на самость, но не на самость я-образной имманентности, а на экстатичную самость. В словесном озвучении выговаривает себя членораздельность самостно-экстатично-горизонтной разомкнутости целого значений. Как сказано в третьем положении, она "обретает слово". Обретая слово, разомкнутое целое значений принимает свой собственный „мировой“ род бытия, - в согласии с той онтологической тягой, которая отсылает вот-бытие из разомкнутости его бытия-в-мире к сущему. Здесь это сущее, к которому вот-бытие отсылает себя из разомкнутого целого значений, - особого рода.

Итак, что же вступает в словесное озвучение? Не внутренняя идея, не внутреннее представление, а экстатично-горизонтно разомкнутое целое значений. Что это значит? Нечто экстраординарное. Это значит, что я, говоря при помощи слов, равно как и слушая произнесенные слова и читая написанные слова, нахожусь не во внутренней сфере моих переживаний и представлений, а снаружи, в экстатично-горизонтной разомкнутости моего бытия-в-мире, и потому снаружи - при внутримировых вещах. Язык в качестве совокупности слов являет собой, как утверждает пятое положение, „вовне-выговоренность речи“; „вовне“ не из я-образной внутренней сферы во внешнюю сферу, а **вовне** из экстатично-горизонтной разомкнутости в сущее словесное озвучение. Однако в этом „мировом“ способе бытия речь не утрачивает своего экстатично-горизонтного характера.

Из экстатично-горизонтно разомкнутого целого значений я отсылаю себя к сущему особого рода, к телесно-голосовым образом озвучивающему слову.

78

Это особое сущее занимает своеобразную онтологическую позицию между мной как телесно экзистирующим сущим и внутримировым сущим: подручными и наличными вещами. Однако главное, что здесь и сейчас должно быть нами рассмотрено, - это: *как озвучивающее слово онтологически истолковано*. Если мы довели нашу интерпретацию вплоть до этого пункта и теперь знаем, что вот-бы-тие из разомкнутой членораздельности, т. е. целостности значений своего бытия-в-мире, отсылает себя к озвучивающему слову и что в этой самоотсылке-к

членораздельности эксталично-горизонтной разомкнутости входит в свой собственный „мировой" род бытия, то у нас нет уже права воспринимать, схватывать и понимать словесное озвучение, словесный звук так, как мы привыкли это делать. Нам привычно, а именно со времен Аристотеля, понимать образованный с помощью голоса словесный звук и связанное с ним значение как знак для сформированных в душе или в сознании представлений и переживаний. С этого начинается первая глава "De interpretatione". С этой точки зрения, слово представляет собой выражение, а речь — процесс выражения, выражения того, что я внутри себя переживаю, представляю, мыслю. Слово, звучание, имеет определенное значение, которое, высказываясь в звуке и чувственно воспринимаясь, указывает на внутреннее представление, выражающееся в звуке, перемещающееся из внутренней сферы во внешнюю, - именно это принципиальное истолкование языка и речи упразднено фундаментально-онтологическим анализом. В соответствии с этим анализом, озвучивающее слово уже не является чувственным выражением внутренних представлений, переживаний и мыслей. В слове, совокупности слов и словосочетании озвучивается не нечто психически представленное, но в них озвучивается по мере значений **членораздельное** самостно-эксталично-горизонтной разомкнутости моего бытия-в-мире.

## 79

Выговаривает себя не моя внутренняя жизнь, не имманентность моих представлений, а **членораздельное** самостно-эксталично-горизонтной разомкнутости. Оно выговаривает себя, поскольку обретает собственный „мировой" род бытия, т. е. поскольку обретает слово. Оно обретает звучащее слово, поскольку к значениям, разомкнутым в разомкнутости значимого целого, прирастают словесные звуки. То, что к разомкнутому **членораздельному** прирастают слова, что разомкнутое целое значений обретает слово, что оно выговаривает себя в звучащих словах, - все это не просто констатируется. Происходит не только указание на факт звукообразования и голосового озвучивания, но здесь в рамках онтологического анализа дается онтологическая интерпретация озвучения.

Это невозможно подчеркнуть достаточно хорошо, поскольку мы по обыкновению читаем всегда только то, что уже понимаем. Это значит, что, читая, мы слишком легко доверяемся нашему предпониманию, слишком легко усваиваем требующее понимания, руководствуясь собственным предпониманием, не поверяя критически это привнесенное предпонимание самим понимаемым, дабы при необходимости модифицировать его или вовсе отбросить. В нашем случае подобным предпониманием оказывается наше незыблемое понимание словесного озвучения. Последнее представляется нам до того самоочевидным, что мы едва ли готовы отказаться от основополагающего представления о языке как выражении внутренних

представлений, идей, переживаний. Между тем философствование означает: достигать уяснения реальной необходимости упразднения или преобразования незыблемых, самоочевидных мнений. Философствовать значит: покинуть естественную установку, естественную позицию понимания и достигать философской позиции знания, исходя из которой естественная позиция понимания обретает новое толкование, а именно такое, которое довольно часто замещает самотолкование дофилософской позиции понимания.

**80**

Что от нас сейчас требуется, так это философское упразднение мнимо неприкосновенной основополагающей трактовки языка как выражения. Фундаментально-онтологический анализ разыскивает ответ на вопрос: как надлежит онтологически истолковывать телесно-голосовое озвучение ввиду того, что вступает в озвучение. Голосовое озвучение, или словесно озвучивающее говорение, само есть способ, каким я воплощенно-онтически экзистую. Но этот способ воплощенной (leibhafter) экзистенции следует понимать онтологически из экзистенции, из бытия существующего во плоти человека. Но тут обнаруживается: экзистенциальный бытийный способ самоотсылки вот-бытия из самостно-экстатично-горизонтной разомкнутости его бытия-в-мире к сущему есть именно то, на что должен быть обращен феноменологический взор для ответа на вопрос об онтологическом истолковании. Вот-бытие из экстатично-горизонтно разомкнутой целостности значений своего бытия-в-мире отсылает себя к телесно-голосовому озвучению словами, в каковом своеобразном сущем самостно-экстатично-горизонтно разомкнутая членораздельность обретает свое собственное бытийное положение в сущем, т. е. в сущих словах.

**81**

## **5. ОБГОВАРИВАЕМОЕ, ВЫГОВАРИВАЕМОЕ, СО-ОБЩЕНИЕ, САМОВЫГОВАРИВАНИЕ КАК СТРУКТУРНЫЕ МОМЕНТЫ РЕЧЕВОЙ**

### **АРТИКУЛЯЦИИ В СФЕРЕ ОТКРЫТОСТИ (ЯВНОСТИ) СУЩЕГО**

В четвертом абзаце параграфа 34 сказано, что сейчас следует разработать структуру речи как таковой. Этим, конечно же, не подразумевается, что в данный момент должна быть обнажена структура вообще. Что сейчас следует аналитически выявить, так это конститутивные моменты речи, или онтологически-экзистенциальной сущности языка. В итоге выявляются и разрабатываются четыре конститутивных момента: 1) о-чем речи, 2) выговариваемое как таковое, 3) со-общение и 4) оповещение. В качестве четвертого структурного момента, оповещения, разрабатывается

самовыговаривание речи, следовательно, тот момент, на который уже обращалось внимание в первой части анализа.

Как же первая часть анализа, которую мы до сих пор интерпретировали, вообще соотносится со второй частью, интерпретация которой нам теперь предстоит? Разве уже не сказано все наиболее важное об онтологически-экзистенциальной сущности языка и его словесном озвучении? Мы вынуждены ответить: нет. То, что анализ выявил на данный момент, стало быть, в первой своей части Хайдеггер ретроспективно высказывает в начале восьмого абзаца: "Речь есть соразмерное значению членение расположенной понятности бытия-в-мире"<sup>35</sup>. Вслед за этим он называет то, на что нацелена вторая часть анализа: только что перечисленные четыре конститутивных момента речи.

<sup>35</sup> Sein und Zeit. S. 162.

## 82

Тотчас же напрашивается вопрос: в каком отношении эти четыре момента являются конститутивными? Точнее: где именно эти моменты конститутивны? Конститутивны ли они в разомкнутости членения, членораздельного целого значений для того, как это последнее разомкнуто экзистенциальными способами расположенной брошенности и понимающего набрасывания? По всей вероятности, нет. Однако бытие-в-мире есть разомкнутое бытие-в-мире, т. е. разомкнутое понимание экзистенции и мира *ради* открытого в нем сущего: *ради* сущего, открытого самому себе в своих телесно устроенных отношениях, и *ради* открытого внутримирового сущего. Если экзистенциальная речь представляет собой соразмерное значениям членение разомкнутости бытия-в-мире, а в членораздельной разомкнутости бытия-в-мире открывается для себя самого относящееся сущее и открывается внутримировое сущее, то теперь следует спросить, *как же соразмерная значениям членораздельность разомкнутости онтологически обуславливает открытость для себя самого относящегося человека и открытость внутримирового сущего, к которому он относится*. Этим вопросом раскрывается перспектива, в которую теперь глядит вторая часть анализа, выявляющая упомянутые четыре структурных момента.

Мы говорили об экзистенциальном способе самоотсылки из разомкнутости бытия-в-мире к сущему. В целом мы различали три способа самоотсылки-к. В пределах этих трех способов мы отделяли первые два, между которыми имеется коррелятивное отношение, от третьего способа, которым вот-бытие отсылает себя из своего разомкнутого членения к телесно-голосовому озвучению в слове. Первые два способа самоотсылки касаются соответствующего телесно устроенного способа отношения, равно как и

соответствующего внутримирового сущего, к которому я отношусь своими телесно устроенными способами отношения.

## 83

Перспектива, в которую глядит теперь вторая часть анализа, раскрывается с высоты первых двух способов самоотсылки-к, когда мы спрашиваем: как членение (речь) разомкнутости моего бытия-в-мире обуславливает телесно устроенный способ отношения, к которому я отсылаю себя изнутри разомкнутой возможности экзистенции; и как разомкнутое членение (речь) моего бытия-в-мире обуславливает внутримировое сущее, к которому я отсылаю себя из разомкнутого горизонта мира? Членение разомкнутости экзистенциальной возможности и мира онтологически обуславливает также то, что благодаря разомкнутости становится онтологически осуществимым. Под онтологически осуществимым подразумевается самообнаружение относящегося человека и обнаружение внутримирового сущего. Что означает в таком случае речь как членение разомкнутости для самообнаружения и обнаружения сущего в — и из - соразмерно значениям членораздельной разомкнутости бытия-в-мире?

В контексте этого вопроса следует снова спросить об озвучении соразмерно значениям членораздельной разомкнутости бытия-в-мире. Мы должны поставить вопрос: совершается ли самоотсылка вот-бытия из разомкнутого **членораздельного** к словесному озвучению „наряду" с двумя коррелятивными способами самоотсылки-к? Исчерпывается ли членение разомкнутости моего бытия-в-мире тем, что в результате самоотсылки вот-бытия к телесно-голосовому озвучению в слове она в этом „мировом"<sup>1</sup> роде бытия обретает место? Говорим ли мы, с одной стороны, языком, в который вошло разомкнутое **членораздельное** бытия-в-мире, а с другой стороны, разговорным языком; стало быть, рассуждая о внутри-мировых вещах и внутримировых событиях, о нас самих и других людях, а именно так, что речь как членение присутствует только в слове, но не в явности, или открытости сущего, которым (von dem) или о котором мы говорим?

## 84

Повторим вопрос еще раз: совершается ли самоотсылка вот-бытия из разомкнутого **членораздельного** к словесному озвучению „наряду" с двумя коррелятивными способами самоотсылки-к? Протекает ли наше говорение о вещах и событиях „наряду" с нашими отношениями к вещам и событиям? Имеет ли место речевое членение разомкнутости только в этой последней и в озвучивающем слове, но не в открытости самости и открытости сущего, онтологически возможных благодаря разомкнутости?

На это нужно ответить: если членение (речь) является сущностно конститутивным для разомкнутости и если сущее раскрывается только в - и

из - разомкнутости бытия-в-мире, тогда речевое членение онтологически обуславливает также открытость сущего. В таком случае сущее явлено и открыто в своей внутримировой обусловленности именем-дела (*Bewandtnisbestimmtheit*) лишь постольку, поскольку членение разомкнутого целого значений делает возможной *членораздельность открытости сущего*. Тогда сущностью языка обусловлена не только разомкнутость; *вместе с* этой сущностной языковой обусловленностью разомкнутости и *из* нее сущностью языка обусловлена также открытость сущего. Но тогда озвучение разомкнутого членения целого значений *происходит вместе с* обнаружением сущего: вместе с самообнаружением относящегося человека и вместе с обнаружением обусловленного именем-дела внутримирового сущего. То, что вступает в словесное озвучение, есть разомкнутое значение разомкнутой целостности значений.

Однако вступающее таким образом в словесное озвучение значение есть то же самое значение, которое истолковывается-выкладывается (*herauslegt*) истолкованием как способом экзистенции, так что в этом толкующем истолковании-выкладывании (*Herauslegen*) сущее раскрывается в обусловленности значением и именем-дела.

## 85

Теперь мы вновь наталкиваемся на экзистенциальный бытийный способ *истолкования*. Мы также видим теперь, как истолковывающее понимание экзистенциально-онтологически относится к речевому членению. То, что ранее мы обозначили как специфическое артикулирование, следовательно, членение истолкования в отличие от первичного членения в пределах брошенно-набрасывающего понимания, теперь проявляется и как речевое членение. Только это не первичное членение, совершающееся вместе с набрасыванием, а членение в этом последнем фундированное. Данное членение осуществляется как истолковывающее освоение того, что было первоначально почленено в брошенном наброске. Истолковывающее усвоение означает, однако, - членящее истолкование-выкладывание соответствующих значений из членораздельно-разомкнутой целостности значений. Таким образом, членение в истолковании входит в состав полной сущностной структуры речевого членения.

Если мы теперь еще спрашиваем, как речевое членение истолкования онтологически-экзистенциально относится к самоотсылке вот-бытия из разомкнутого **членораздельного** целого бытия-в-мире к сущему и к словесному озвучению, тогда ответ должен быть следующим: членение в истолковании, т. е. самоистолкование разомкнутой экзистенциальной возможности и истолкование разомкнутого мира, совершается вместе с трехсложной самоотсылкой вот-бытия из членораздельной разомкнутости бытия-в-мире. Следовательно, мы можем сказать: если вот-бытие отсылает



себя из членораздельно разомкнутого бытия-в-мире к сущему некоторого разомкнутого мирового отношения, тогда этим оно истолковывает данное мировое отношение из разомкнутого горизонта мира и дает сущему этого истолкованного мирового отношения, этого истолкованного соразмерного миру значения или имени-дела вступить в открытость своей внутримировости.

## 86

Одновременно вот-бытие отсылает себя из своего разомкнутого членения целого значений к словесному озвучению того истолкованного значения, соразмерно которому сущее внутримирово обнаруживается. То же самое имеет значение для самоотсылки вот-бытия из разомкнутой экзистенциальной возможности к тому или иному телесно устроенному способу отношения. Эта самоотсылка-к также тождественна процессу самоистолкования. И в ней одновременно совершается самоотсылка из разомкнутого членения моей экзистенциальной возможности к словесному озвучению этого моего отношения.

Мы способны теперь постичь с большей, чем в первой части анализа, остротой, что означает вхождение речевого членения брошенно-наброшенной разомкнутости моего бытия-в-мире в „мировой“ род бытия словесного озвучения. Что *непосредственно* словесно озвучивается, так это проистекающая из членораздельной разомкнутое™ соразмерно значениям членораздельная открытость сущего. Членораздельная открытость, в которой мне встречается окрестная взаимосвязь подручного сущего, будучи данной членораздельной открытостью, имеет свой собственный „мировой“ род бытия в словесном озвучении. Или наоборот: словесное озвучение есть озвучение по мере значений членораздельной открытости сущего. Это значит: произнося, слушая или читая слова и словосочетания, я, понимая, пребываю при затрагиваемом и обсуждаемом в словосочетаниях, явленном, открытом сущем. Кроме того, с высоты достигнутого понимания следует подчеркнуть: вообще все сущее - я сам, равно как и сущее, к которому я отношусь — в аспекте того, кто, что и как оно есть, открыто только в языке и из языка.

## 87

Переход от первой части анализа языка ко второй Хайдеггер осуществляет в начале пятого абзаца § 34 в одном единственном, кратком предложении. Сперва говорится: "Речь есть „означающее“ членение понятности бытия-в-мире"<sup>36</sup>. В этом первом фрагменте предложения повторяется то, что было высказано в предыдущих четырех абзацах, т. е. в первой части анализа. Все последующее в этом первом предложении касается перехода ко второй части анализа. Прежде всего, напоминает о том, что бытию-в-мире,

разомкнутому способом соразмерного значениям членения, принадлежит *со-бытие* (Mitsein). Со-бытие как экзистенциальный бытийный способ было темой предыдущей, четвертой, главы *Бытия и времени*<sup>37</sup>. В первой части анализа обусловленность бытия-в-мире со-бытием была из методических соображений отодвинута в тень. Потому что сначала следовало принципиальным образом разъяснить, как брошенно-наброшенная разомкнутость бытия-в-мире обусловлена речью в смысле членения. Но теперь необходимо вновь вывести экзистенциальный бытийный способ со-бытия из временного затенения. Ибо язык имеет не монологический, а сущностно *диалогический* характер. Поэтому одним из четырех конститутивных для речевого членения моментов является тот, который Хайдеггер называет *со-общением* (Mitteilung). Свойственный языку характер со-общения есть его диалогический характер. Диалогический характер языка обнаруживается для нас как раз в том, что язык представляет собой говорение, в котором я *есть с* Другим и Другой *есть со* мной, - говорение, в котором мы друг к другу относимся. Говорение в некотором абсолютно сущностном смысле представляет собой говорение друг с другом. Язык по сути - *разговор*.

<sup>36</sup> Sein und Zeit. S. 161.

<sup>37</sup> Ibid. S. 113 ff.

## 88

Диалогический характер языка имеет соразмерную бытию возможность своего осуществления в том, что Хайдеггер с онтологическим намерением называет со-бытием. Со-бытие означает со-бытие с Другим, другой экзистенцией, другим вот-бытием, с *со-вот-бытием* (Mitdasein). Как онтологически-экзистенциальная бытийная конституция со-бытие означает, что разомкнутость моего бытия-в-мире всегда уже, стало быть, априори раскрыта в качестве разделенной с другим вот-бытием, с другой экзистенцией. Благодаря феноменологическому выявлению того, что для меня другое вот-бытие априори раскрыто в моей самостно-экстатично-горизонтной разомкнутости, Хайдеггер с самого начала преодолел онтологический и трансцендентально-философский солипсизм. Другими словами, вследствие фундаментально-онтологического анализа экзистенции как со-бытия с другой экзистенцией сам Хайдеггер никогда не стоял на почве солипсизма.

Трансцендентально-солипсистская позиция Гуссерля сначала выдвигает на пути абстрагирующей рефлексии так называемую трансцендентальную собственную сферу собственного трансцендентального, ego, а затем спрашивает, вследствие каких конститутивных активностей (Bewußtseinsleistungen) моего собственного Я для меня по мере сознания

формируется предметный смысл другого Я, alter ego. Собственной сферы в *этом* смысле, в которой alter ego по мере сознания пока исключается, для Хайдеггера не существует. Пожалуй, всякое вот-бытие есть мое собственное, я сам обусловлен *своей неизменной собственностью* (Jemeinigkeit). Но в моей неизменной собственности для меня также всегда уже разомкнута область другого вот-бытия. Разомкнутость Другого как Другого, понимающая разомкнутость в бытийную область Другого как такового, неустранима из моей неизменной собственности. Поэтому мое бытие-в-мире априори понимается как такое, которое я принципиально и изначально *делю* с другим вот-бытием.

## 89

Смысловое измерение некоего „друг с другом" не возникает только тогда, когда в моем поле восприятия возникает Другой, с которым я завязываю отношения; данное „друг с другом" изначально настолько, насколько это только возможно. Оно заложено в самой разомкнутости как экзистенциально-априорная конституция.

Изначальное и принципиальное разделение (Teilung) разомкнутости моего бытия-в-мире конкретизируется, если мы вновь обратим внимание на двухмерность бытия-в-мире. Брошенно-наброшенная самостно-экстатичная разомкнутость моей экзистенциальной возможности изначально представляет собой возможность друг-с-другом-экзистирования. Равным образом и брошенно-наброшенная экстатично-горизонтная разомкнутость мира изначально является той, которую я принципиально разделяю с другим вот-бытием. Поэтому горизонтно разомкнутый мир есть сущностно *со-мир*, согласно терминологическому обозначению Хайдеггера. Со-мир есть совместный мир, априори разделенный с Другим вообще, а стало быть, и с определенными Другими.

Изначально со-бытие составляет сущностную структуру разомкнутости, т. е. сущностную структуру просвета, высветляющегося в исполнении бытийных способов становления брошенным и самонабрасывания. Что конститутивно для высветляющегося просвета, то столь же определяюще *и* для того, что в высветляющемся просвете обретает онтологическую возможность своего осуществления. Высветляющийся просвет моего бытия-в-мире онтологически обуславливает обнаружение самости в моих онтико-телесных отношениях. Равным образом он онтологически обуславливает внутримировое обнаружение подручного сущего. Если же высветляющийся в брошенном самонабрасывании просвет изначально обусловлен со-бытием, так что целостный просвет всегда уже разделен с другим вот-бытием, тогда со-бытие просвета определяет как мое самообнаружение в моих телесно устроенных отношениях, так и обнаружение внутримировых вещей.

Это значит, что я для себя самого обнаруживаюсь и обнаружен в таких телесно устроенных отношениях, которые априори имеют смысл бытия-разделенными с другим вот-бытием. Обычно же говорят об интерсубъективном характере отношений. Подобное обозначение допустимо только в том случае, если человек истолковывается в качестве субъекта, субъекта из своей субъективности. В пределах фундаментально-онтологического осмысления подобное терминологическое обозначение воспрещается, поскольку человек в нем — вопреки традиционному истолкованию в качестве субъекта - рассматривается и постигается в качестве вот-бытия и экзистенции. Поэтому мы говорим не об интерсубъективном, а, скорее, об *интерэкзистентном* (interexisten-zielle) характере моих отношений. В любом из моих отношений Другой присутствует как смысловое измерение. Любое из моих отношений я принципиально понимаю как разделяемое с другим вот-бытием и в этом плане как совместное отношение.

Поскольку экзистенциальное со-бытие просвета обуславливает также обнаружение внутримировых вещей, подручные вещи открыты и обнаружены как такие, которые я в интерэкзистентных отношениях разделяю с другим вот-бытием. Равным образом открытость и явленность внутримировых вещей имеет принципиально интерэкзистентный характер, ибо они обнаруживаются в интерэкзистенциально (interexistenzial) разомкнутом со-мире и из него. Интерэкзистентный характер окрестных вещей означает: вещи, с которыми я озабоченно обращаюсь, я всегда уже понимаю как такие, к которым относится и другое вот-бытие.

Я понимаю в своих способах обхождения с вещами, что эти вещи встречаются также другому вот-бытию и встречаются другими способами, нежели мне, и что они, несмотря на интерэкзистентно различные способы встречи, являются одними и теми же общими вещами. Итак, мы воспроизвели наиболее важные положения анализа со-бытия в четвертой главе. Однако в том предложении, в котором Хайдеггер переходит ко второй части анализа языка, со-бытие рассматривается в качестве экзистенциальной конституции бытия-в-мире, поскольку последнее разомкнуто, высветлено в соразмерном значениям членении. Иными словами, здесь затрагивается то онтологическое положение дел, что устроенное в качестве события бытие-в-мире есть речевым образом членораздельное бытие-в-мире, что тем самым *речевое членение* в свою очередь обусловлено *конституцией со-бытия*. В таком случае из этого следует, что речевое членение разомкнутости, будучи экзистенциальной сущностью языка, изначально устроено *интерэкзистенциально*. То обстоятельство, что устный язык является разговором, имеет свои *изначальнейшие* корни в том, что речевое членение

представляет собой членение устроенного в качестве со-бытия просвета бытия-в-мире. Лишь отсюда становится ясным, в какой мере проговариваемый в словесном озвучении язык имеет интерэкзистентный, диалогический характер.

После воспроизведения наиболее важных моментов в анализе со-бытия и указания на онтологическую связь между конституированностью со-бытием (Mitseinsver-faßtheit) и соразмерным значениям членением разомкнутости бытия-в-мире мы возвращаемся к предложению, маркирующему переход от первой части анализа ко второй. О бытии-в-мире - по мере значений членораздельном, как со-бытие устроенном - сказано, что оно сохраняется "всегда в конкретном способе озабоченного бытия-друг-с-другом"<sup>38</sup>.

<sup>38</sup> Sein und Zeit. S. 161.

## 92

Теперь вместе со "способами озабоченного бытия-друг-с-другом" осуществлен переход от членораздельно и совместно разомкнутого бытия-в-мире к открытости самости в телесно устроенных отношениях. Мои телесно устроенные отношения рассматриваются теперь - ввиду конституированной как со-бытие разомкнутости - в своей онтологической обусловленности со-бытием. Поэтому они представляют собой способы озабоченного бытия друг с другом, способы отношения, какими я, понимая, открыт для другого, который вместе со мной относится тем же способом отношения к тем же самым окрестным вещам.

Теперь в феноменологическом взгляде на способы отношения как способы озабоченного бытия-друг-с-другом выявляются четыре структурных момента. Это те структурные моменты, которые принадлежат речевому членению в сфере открытости человеческой самости и открытости внутримирового сущего, каковы возможны благодаря разомкнутости. Эти четыре структурных момента показывают, как речевое членение обуславливает открытость человеческой самости и открытость вещей. Они демонстрируют, что - и как - самооткрытость и открытость обуславливаются экзистенциальной сущностью языка.

Первый конститутивный момент речи в сфере самообнаружения и обнаружения сущего состоит *во-чем* речи. Чтобы выделить этот структурный момент, анализ обращает внимание на языковой характер отношений озабоченного бытия-друг-с-другом. Озабоченное бытие-друг-с-другом в отношениях есть "речь как со- и разногласие, требование и предупреждение, как высказывание, переговоры, ходатайство, кроме того, как „вынесение суждений" и как говорение способом „держания речи"<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> Sein und Zeit. S. 161.



То, что озабоченное бытие-друг-с-другом „есть речь", в данном случае означает: оно есть членение. Однако теперь это — *членение в исполнении истолкования*. Истолковывается уже членораздельная разомкнутость целого значений. В толкующем членении артикулируются открытость самости и открытость вещей. В толкующем членении я сам обнаруживаюсь соответствующим способом отношения, который истолковывается из разомкнутой возможности экзистенции. Равным образом в истолковывающем членении обнаруживается сущее, чье соразмерное миру именованье-дела, членясь, истолковывается из разомкнутого мира. Обнаруживаясь для себя самого тем или иным способом отношения, я вступаю в членораздельную открытость моей самости. В той мере, в какой внутримировая вещь обнаруживается в своем соразмерном миру именованья-дела, она вступает в свою членораздельную открытость (Entdecktheit). Толкующее членение в любом случае есть членящее истолкование из членораздельной разомкнутости бытия-в-мире и, будучи таковым членящим истолкованием, есть позволение обнаружения меня самого и сущего в соразмерном значению членораздельности самоявленности и открытости. Это артикулирующе-обнаруживающее истолкование совершается как экзистенциальная самоотсылка из разомкнутости к сущему. Подобно тому, как экзистенциальное истолкование совершается в виде истолкования разомкнутой экзистенциальной возможности и в виде истолкования разомкнутого мира, так и самоотсылка совершается из разомкнутости экзистенциальной возможности к соответствующим оптическим отношениям и из разомкнутости мира к внутримировому сущему.

Но экзистенциальная самоотсылка-к совершается *одновременно* и третьим способом. Речь идет о самоотсылке из разомкнутого **членораздельного** целого бытия-в-мире к словесному озвучению. Данная самоотсылка также совершается вместе с артикулирующе-обнаруживающим истолкованием; поэтому она совершается вместе с упомянутыми двумя другими коррелятивными способами самоотсылки-к.

Поскольку самоотсылка к словесному озвучению совершается одновременно с коррелятивными способами самоотсылки к собственным отношениям и к сущему этих отношений, поскольку самоотсылка к словесному озвучению совершается одновременно с артикулирующе-истолковывающим обнаружением, постольку членораздельная открытость сущего также всегда уже вошла в „мировой" род бытия словесного озвучения.

В качестве примеров отношений озабоченного друг-с-другом-бытия, в которых вот-бытие держит себя речевым образом, т. е. членя-истолковывая,



и в которых оно говорит с другим вот-бытием, перечисляются: обещание помощи, отказ от приглашения, призыв к сотрудничеству, предупреждение об опасности, обсуждение вопроса, консультации по недостаточно ясной проблеме, ходатайство перед кем-то другим за кого-то третьего, свидетельство по делу в суде, выступление на тему. Но сюда же относятся и все прочие способы говорения друг с другом об этом деле, о том происшествии, об этом человеке, о том способе действий. Подобно тому, как любое отношение имеет свое „к-чему“, так и любое говорение, в котором озабоченное отношение бытия-друг-с-другом говорит о том, к чему оно относится, свое „о-чем“. „О-чем“ представляет собой *по мере значений членораздельное „к-чему“* моего отношения. Всякое говорение внутри отношений есть говорение о... „О-чем“ моего речевого отношения в повседневном, дотеоретическом исполнении вот-бытия составляют либо совместно устраиваемые (*besorgen*) окрестные вещи и происшествия, либо также другие люди в их соразмерных вот-бытию отношениях, к которым я отношусь не озабоченно, но *заботливо*.

## 95

*Заботливость* подобно озабоченному устройению есть онтологический термин для способа бытия моих отношений (в данном случае) к существу, соразмерному вот-бытию, т. е. к другому вот-бытию, в то время как озабоченное устройство представляет собой онтологический термин исключительно для способа бытия таких отношений, в которых я обхожусь с несоразмерным вот-бытию сущим. То, к чему я озабоченно или заботливо отношусь, в говорении составляет „о-чем“, т.е. то, о чем языковое отношение толкует. В говорении об этой вещи и о том вещном (*dinglich*) событии обнаруживается „о-чем“. Оно обнаруживается *так, как* я озабоченно к нему отношусь и *как я о нем говорю*. Оно обнаруживается в говоряще-озабоченном отношении так или иначе, поскольку оно обнаружилось в членящем истолковании членораздельно-разомкнутого мира.

Теперь, когда первый структурный момент речевого членения в измерении открытости самости и открытости сущего охарактеризован как „о-чем“ речи, необходимо оградить его от возможного смешения с *другим* „о-чем“. В *анализе высказывания* мы читаем, что модификация дотеоретического истолкования в теоретическое высказывание помимо прочего характеризуется превращением „подручного чем занятости“ в „о-чем“ выявляющего высказывания"<sup>40</sup>. Здесь то, *о чем* следует *высказаться, вынести суждение*, представляет собой наличное сущее, изъятые ради повествовательного предложения из озабоченного обхождения, в котором то же самое сущее было подручным - подручным тем способом, каким оно встречалось мне в моем способе обхождения с ним. „О-чем“ суждения - налично. В сравнении с ним „о-чем“ речевого способа обхождения есть не наличное, а подручное „о-чем“ - в той мере, в какой дело идет о говорении

допредикативными способами обхождения. Все способы дотеоретического, допредикативного говорения, которыми я занят окрестными вещами, суть те, какими я о чем-либо говорю.

<sup>40</sup> Sein und Zeit. S. 158.

## 96

Сюда же относится приказ или пожелание. То, что приказывается, есть то, о чем дается приказ; то, что я желаю, есть „о-чем“ моего пожелания.

Выделение этого первого структурного момента завершается указанием онтологической основы того, что речь "необходимо" имеет этот структурный момент<sup>41</sup>. Онтологическая основа заключена в разомкнутости бытия-в-мире. Поскольку речь, будучи изначальным членением, соконституирует разомкнутость бытия-в-мире и поскольку членораздельный по мере значений мир разомкнут для самообнаружения человека в его отношениях, равно как и для обнаружения внутримирового сущего, постольку речь обладает структурным моментом „о-чем“, который составляют либо открытый человек, либо открытые вещи. Это же высказывается и в том положении, согласно которому речь в плане своей собственной структуры „о-чем“ преформирована бытием-в-мире. Данное здесь малопонятное обоснование является той мыслью, которую мы уже пытались разъяснить. „О-чем“ речи преформировано бытием-в-мире, потому что бытие-в-мире разомкнуто способом первичного членения. Эта членораздельная разомкнутость бытия-в-мире (как то, что она есть) есть лишь для членораздельного обнаружения сущего. В своей открытости членораздельное - ибо членящим истолкованием в свою соразмерную значениям определенность введенное - сущее составляет „о-чем“ речевого отношения к нему.

В качестве второго структурного момента Хайдеггер выделяет *выговариваемое* (Geredete) как таковое. В речевом образе действий обсуждаемое сущее, „о-чем“, может быть обозначено и как *обговариваемое* (Beredete).

<sup>41</sup> Sein und Zeit. S. 162.

## 97

То, о чем я говорю, обсуждается не вообще и не в целом, но „обговаривается“ в определенном аспекте и в известных пределах<sup>42</sup>. Кавычки, в которые заключено слово „обговаривается“, призваны обратить внимание на особое, отличное от обычного применения этого слова терминологическое использование. Определенный аспект, в котором о чем-либо говорится, предначертан из способа озабоченного обхождения. Он составляет выговариваемое или же *сказанное*, выговариваемое в „о-чем“

речи, в том, что всякий раз обговаривается. Отношение между выговариваемым и обговариваемым Хайдеггер характеризует в своей лекции летнего семестра 1925 г. еще и таким образом: "Это „о-чем" речи обнаруживается, поскольку в любой речи говорится что-то о чем-то"<sup>43</sup>. Это „о-чем-то" Хайдеггер называет „о-чем"; „что-то", которое говорится, составляет выговариваемое или сказанное. Пример, который Хайдеггер приводит в этой лекции, весьма поучителен, во-первых, поскольку он демонстрирует, что отношение между обговариваемым и выговариваемым принадлежит допредикативному истолковывающему пониманию, во-вторых, поскольку он позволяет прояснить, что при модификации истолковывающего понимания в высказывающее понимание это отношение оборачивается отношением субъекта и предиката высказывания. В озабоченном бытии-друг-с-другом я говорю другому: хорошо сидеть на заново обтянутом стуле. Стул здесь - обговариваемое. Я говорю о стуле. Но не вообще и не абстрактно, а в определенном аспекте, в аспекте его бытия обтянутым. Бытие обтянутым составляет выговариваемое моего речевого отношения к стулу. Аспект, в котором я говорю о нем, проистекает из моего способа обхождения с ним.

<sup>42</sup> Sein und Zeit. S. 162.

<sup>43</sup> Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. S. 362.

## 98

Однако у меня есть возможность преобразовать мое озабоченное истолковывающее понимание этого стула в повествовательное предложение. Обтянутый стул, который только что был „с-чем" присущего мне способа обхождения и, будучи таковым, был „о-чем" и выговариваемым моего допредикативного говорения, модифицируется теперь в наличное „о-чем" моего высказывания и моей оценки. Здесь дело доходит до отчетливого установления субъекта и отчетливого установления предиката. Только в позиции высказывания прежде обговариваемый стул становится субъектом суждения, а прежде выговариваемое, т. е. бытие обтянутым, - предикатом суждения.

С момента *первой* онтологической характеристики соразмерного вот-бытию бытия-в-мире как освоившегося (*vertrauten*) сохранения-себя-открытым в мире при внутримировых вещах, осуществленной в § 12 *Бытия и времени*, естественные, дотеоретические способы отношения человека к внутримировым вещам уже находились в поле зрения как *способы озабоченного обхождения*. Мы знаем, что этот термин призван схватить онтологически верным образом именно *естественность, естественный* характер исполнения наших повседневных способов действий. Эта естественность, которой держится все наше повседневное поведение и

коллективное отношение к общему окружающему миру и сообща устраиваемым окрестным вещам, событиям, заботам - естественность того, в чем разворачивается вся наша повседневная жизнь, есть именно то, что традиционные теоретико-познавательные и трансцендентально-философские анализы переживаний и актов сознания упустили и через что они перескакивали. В § 34, а именно там, где разрабатываются четыре конститутивных момента артикулирующей речи, озабоченные отношения тематизируются в *своем* (а то, к чему мы относимся - в *своем*) языковом характере.

## 99

Только теперь ставший тематическим языковой характер целого *отношений* и „к-чему“ отношений всегда уже соприносился (разумеется, нетематически) в предыдущих анализах. Тем не менее по чисто методическим соображениям языковая организация этого целого оставалась в феноменологической тени, с тем чтобы теперь выйти из этой тени на свет феноменологической тематизации.

Во всех своих отношениях-к мы говорим, даже тогда, когда не произносим ни слова. Ни одно из наших отношений не бессловесно. Там, где мы не произносим ни слова, у нас есть возможность в любой момент озвучить наш способ действий, стало быть, то, что мы делаем, или то, что мы игнорируем. Любое из наших отношений в себе самом организовано таким образом, что оно способно в любой момент также озвучить. Поэтому в отношении словесного озвучения, которое мы, в принципе, разъяснили уже в первой части анализа языка и которое во второй части исследуется еще раз в качестве четвертого структурного момента, нам следует различать *два модуса*: во-первых, модус потенциального озвучения, во-вторых, модус актуального озвучения.

В любом отношении как отношении к внутримировым вещам окрестной взаимосвязи я говорю. Потому что мое отношение держится своей собственной *членораздельной* понятности и потому что я понимаю в этом *членораздельно-понятном* отношении то, к чему я отношусь в его *членораздельной* понятности. В этой *членораздельной* понятности меня самого и того, к чему я отношусь, выговаривается мое *членораздельно-разомкнутое бытие-в-мире*. Это значит: *членораздельная* понятность моего отношения обретает свою *членораздельность* из *членораздельно-разомкнутой* возможности экзистенции; подобно этому *членораздельная* понятность внутримировых вещей, к которым я отношусь, получает свою *членораздельность* из *членораздельно-разомкнутого* мира. Поскольку я в каждом отношении-к-чему-либо отношусь речевым образом, „к-чему“ моего речевого способа обхождения есть „о-чем“ моего говорения.

Тем способом, каким я к чему-то отношусь, я говорю об этом „что-то“. Однако я говорю о чем-то не только вообще и неопределенно, но неизменно в определенном аспекте. Я говорю о чем-то что-то определенное. Это определенное, которое я говорю, есть всякий раз выговоренное или подлинно высказанное о том, о чем я говорю, об обговариваемом. *Соответствующее выговоренное* об обговариваемом составляет *соответствующий способ открытости, явленности сущего*. Мы говорим: сущего, что вовсе не означает, что это сущее составляют лишь внутримировые вещи и вещные происшествия. Точно так же данным „о-чем“ моего говорения, моих речевых отношений может стать другое вот-бытие и присущий ему способ действий. Это имеет место, когда мы с кем-то другим говорим о ком-то третьем и о том, как этот третий повел себя в той или иной ситуации. Даже если мы говорим о человеке, мы говорим о нем в определенном аспекте. Также здесь определенный аспект есть выговариваемое, т. е. подлинно сказанное.

Важно то, что мы постигаем выговариваемое данного „о-чем“ нашего говорения как соответствующую понятность, в которой обговариваемая вещь или обговариваемый человек открыты и явлены для нашего речевого отношения. Говорение-о обнаруживает то, о чем мы говорим. Наше говорение только тогда постигается нами в подразумеваемом здесь Хайдеггером смысле, когда мы видим, что в каждый момент нашего так-и-так-говорения о том да сем то, о чем мы говорим, вступает в открытость, в которой оно нам понятно.

В отношении этой понятности, в которой нам дано то, о чем мы говорим, мы, *по обыкновению*, полагаем, будто она и *без* нашего говорения и помимо нашего речевого отношения к ней остается самой собой.

Но в таком случае говорение и язык были бы чем-то дополнительным, чем-то, что задним числом добавляется к понятности вещей и людей и всего того, что есть. Вместо этого фундаментально-онтологический анализ языка намерен показать, что понятность всего сущего - нас самих и того, к чему мы относимся — есть то, что она есть только благодаря языку и его сущности. Вообще все сущее в аспекте того, кто, что и как оно есть, открыто и явлено только в языке и из языка. Сущность языка столь же изначальна, как понимание бытия и мира. Бытие имеется лишь как разомкнутое, высвеченное и понятое в бытийном понимании человека, где сущность языка также имеет свое место. Уже в *Бытии и времени* Хайдеггер мыслит бытие как таковое в горизонте сущности языка, и наоборот, сущность языка в горизонте бытия как такового. Бытие же мыслится как бытие, т. е. из него самого, а не из сущего, в виде его структуры, когда оно рассматривается и мыслится в



качестве разомкнутости бытия. То, что именуется разомкнутостью бытия, Хайдеггер в дальнейшем мыслит как истину и как просвет бытия. Вместе с *основным феноменом разомкнутости*, вместе с вот вот-бытия, Хайдеггер уже в *Бытии и времени* удерживает в поле зрения то измерение, которое он позже, с середины тридцатых годов, разворачивает в мышлении в его событийной и присваивающей сущности и схватывает терминологически как событие (Ereignis). И когда позднее, в пятидесятых годах, Хайдеггер мыслит изначальную сущность языка как "событие звона тишины", каковая звонящая тишина слышна в звучащем слове, то здесь он глубже помыслил то самое положение дел, которое усматривалось уже *вначале*, в § 34 *Бытия и времени*: бытие в горизонте сущности языка и сущность языка в горизонте бытия.

Поскольку разомкнутость бытия артикулирована в речи, она мыслится в горизонте сущности языка.

## 102

Если же бытие как таковое обусловлено сущностью языка, то и сущее - поскольку оно как таковое в своем что - и как-бытии обнаружено и понятно из расчлененной в речи разомкнутости бытия и мира - обусловлено сущностью языка. Открытость и понятность сущего - ничто за пределами языка. Напротив, они насквозь обусловлены языком; ибо уже до того разомкнутость бытия и мира насквозь обусловлена расчленяющей сущностью языка. Возможно, теперь мы начинаем понемногу догадываться о том весьма значительном месте, которое § 34 занимает в фундаментальной онтологии.

Третьим структурным моментом речевого членения в сфере открытости сущего является *со-общение* (Mitteilung). „Со-общение" подразумевает здесь отнюдь не уведомление; онтологический смысл этого структурного момента мы постигаем только тогда, когда вспоминаем размышления о со-бытии как экзистенциальном способе бытия. Со-общение - это не структурный момент, который также имеет место наряду с первым и вторым структурными моментами, а структура, которую мы должны обнаружить в выговариваемом упоминавшегося „о-чем" речи. Со-общение здесь означает дословно: разделение (Teilung) с Другим как другим вот-бытием. Разделение не в смысле пространственного раскалывания на куски и распределения, а в смысле разделения понятности. Понятность чего-либо, содержащаяся в выговариваемом некоторого обговариваемого, по сути делима с другим вот-бытием. В какой мере? В той мере, в какой понятность, в которой мне дано обговариваемое сущее в пределах моего речевого отношения к нему, онтологически проистекает из обусловленной со-бытием членораздельной разомкнутости бытия-в-мире. Благодаря структуре со-общения, принадлежащей обговариваемому и выговариваемому, всякий раз



выговариваемое как раз таково, что я его принципиально разделяю с другим вот-бытием.

### 103

Структура со-общения позволяет всякому говорению в соответствии с его смыслом быть говорением *в адрес* (zu) Другого и *с* Другим. „В соответствии с его смыслом" означает, что оно не всегда должно быть адресовано какому-то определенному Другому. Будучи тем, что о чем-то высказывается, данным высказанным речевого отношения, оно априори делимо с Другим. Оно делимо на основании со-бытием обусловленной речевым образом членораздельной разомкнутости бытия-в-мире. "Делимо" здесь означает: способно в любой момент достичь конкретного Другого, с которым я говорю и который, слушая говоримое мной и говоря, актуально разделяет со мной выговариваемое некоторого обговариваемого. В таком актуальном делении он разделяет со мной некое неявно уже разделенное (ибо сущностным со-бытием обусловленное) и в этом отношении актуально делимое выговариваемое.

Таким образом, нам следует различать со-общение как сущностную делимость и со-общение как актуальное деление. Все мной выговариваемое — на основе со-бытия, которое обуславливает уже членораздельную разомкнутость бытия-в-мире — обусловлено со-общением в смысле делимости. В этой сущностной делимости Другой *как* Другой *также* всегда уже *имеет место*, из чего вовсе не следует, что некий конкретный Другой должен присутствовать. Если я актуально обращаюсь в речи к некоему конкретному Другому, а он ко мне, то это происходит на основе связи сущностной делимости с актуальным делением. Актуальное деление совместного выговариваемого вместе с тем характеризуется как отчетливое деление, в то время как принадлежащая к выговариваемому потенциальная делимость означает неявное деление.

Что происходит в подобном актуальном, т.е. отчетливом, делении выговариваемого? Другой, который ко мне присоединяется и вместе с которым я теперь говорю что-то о чем-то, в свою очередь, как и я, вступает в обходительное и бытийное отношение к тому, о чем мы говорим.

### 104

Он разделяет со мной обходительное отношение к обсуждаемому существу. Он делит со мной открытость сообщая обсуждаемому существу. Он присутствует вместе со мной именно так, как - и что - мы говорим о существе, - *непосредственно понимая при* обговариваемом и опрашиваемом существе.

Но в таком случае становится ясным, что со-общение в говорении, речевое со-общение, представляет собой отнюдь не то, что мы о нем по обыкновению

думаем. Вследствие того что я говорю с неким Другим о чем-то в определенном аспекте, я отнюдь не транспортирую свои внутренние представления о чем-то из внутренней сферы моей субъективности во внутреннюю сферу другой субъективности. Со-общение не транспорт и не обмен представлениями. А все же, почему нет? Да потому что в том, что я говорю о чем-то Другому, я озабоченно или заботливо пребываю при обсуждаемом сущем и потому что Другой, который слушает говоримое мной и, понимая, его разделяет, подобно мне пребывает при том же самом обсуждаемом сущем. Если Другой разделяет сказанное в моем говорении, то он не перенимает чувственно услышанные представления в свою внутреннюю сферу, но в данной ситуации его понимание встраивается (*einschwingen*) в мое понимающее бытие при обсуждаемом сущем; мы отчетливо разделяем друг с другом понятую открытость сообща обсуждаемого сущего; мы оба сообща присутствуем снаружи при обговариваемом сущем. Мы встречаемся, понимая друг друга, снаружи при том, о чем мы что-нибудь говорим. В актуальном говорении-друг-с-другом мы разделяем наше общее бытие при внут-римировых вещах. Разделение не разыгрывается во внутренней сфере каждого из нас, но оно происходит в разделенном экстатичном бытии при вещах, с которыми мы сообща имеем дело.

## 105

Поскольку человек в аспекте своей соразмерной вот-бытию конституции является бы-тием-в-мире, поскольку он вследствие этого *как самость экстатично открыт для горизонтно разомкнутого мира* и изнутри этого экстатично-горизонтного понимания мира подходит к внутримировым вещам, то и диалогический, разговорный характер языка следует постигать из экстатичной устроенности человека. Это значит: в говорении-друг-с-другом мы изнутри нашего сообща разделенного экстатичного понимания мира обращаемся к внутримировым вещам, которые обнаруживаются для нас так, как мы о них говорим. В разговоре мы всегда уже заранее превзошли в направлении разделенного общего мира (*Mitwelt*) то, о чем мы говорим, дабы изнутри общего мира быть при *общемировых вещах*, о которых в разговоре идет речь.

Если я и Другой разделяем в говорении-друг-с-другом выговариваемое в нем, то это, конечно же, не означает, что выговариваемое Другого и выговариваемое моего говорения полностью тождественны. Если бы в отчетливом делении выговариваемого не было различий между мной и Другим, то диалог был бы излишним. Однако то, что я в диалоге узнаю от Другого о сообща обсуждаемой вещи, я узнаю в совместном понимающем бытии при той же самой вещи. В том, что Другой имеет сказать мне, я разделяю тот способ открытости, каким Другому обнаруживается та же самая вещь, и наоборот.

Четвертый и последний структурный момент экзистенциальной сущности языка есть *оповещение*, или же *самовыговаривание*<sup>44</sup>. В первой части анализа языка са-мовыговаривание онтологически постигалось как самовыговаривание в словесное озвучение бытия-в-мире как членораздельно разомкнутого целого значений.

<sup>44</sup> Sein und Zeit. S.162.

## 106

То, что по преимуществу нам известно о языке, его озвучение, звук, который что-то означает, этот лежащий на поверхности характер языка фундаментально-онтологически постигался из вступления разомкнутого целого значений бытия-в-мире в „мировой“ род бытия словесного озвучения. Потенциально или актуально проговариваемый, слушаемый или читаемый язык онтологически постигался как *вовне-выговоренность* соразмерного значениям членения разомкнутости. Теперь, после разъяснения трех вышеупомянутых структурных моментов: обговариваемого, выговариваемого и со-общения, мы видим отчетливей, что то, что *непосредственно* выговаривает себя в звучащее слово, есть расчлененная соразмерно значениям открытость сущего, которая со своей стороны онтологически проистекает из расчлененной соразмерно значениям разомкнутости бытия-в-мире. Поскольку членение выговаривает себя как членение открытости сущего, то и структурный момент самовыговаривания необходимо заново рассмотреть там, где другие структурные моменты речи разъясняются в отношении открытости сущего, демонстрируя, как речевое членение обуславливает обнаружение и, следовательно, открытость сущего. Говорение, представляющее собой говорение о чем-то и делящее выговариваемое с партнером по диалогу, есть самовыговаривание, поскольку оно приводит себя к озвучению. Момент самовыговаривания составляет для нас, по обыкновению, то, что мы приравниваем к говорению. Однако мы уже отмечали, что в своих отношениях к чему-либо я разговариваю и в том случае, когда я актуально не произношу ни слова. Я способен в любой момент, не говоря ни слова, высказать как свое (соразмерно значениям) членораздельное отношение, так и (соразмерно значениям) членораздельное сущее, к которому я отношусь.

## 107

Таким образом, мы должны в отношении четвертого структурного момента, в отношении самовыговаривания, подобно тому, как это делалось для со-общения, различать два модуса: модус потенциального озвучения и модус актуального озвучения.

Здесь, в седьмом абзаце, самовыговаривание рассматривается как актуальное озвучение. Сперва подчеркивается то, что мы должны были уже

предвосхитить в нашей первой разработке словесного озвучения по ходу интерпретации первой части фундаментально-онтологического анализа языка, дабы вообще смочь верно понять формулировку: "вовне-выговоренность речи как язык". Вкратце повторим: самовыговаривание не означает вов-не-выговаривания из замкнутой в себе внутренней сферы во внешнюю, где я сам как некое „внутреннее" не присутствую. С фундаментально-онтологической точки зрения самовыговаривание означает выговаривание в словесное озвучение экстатичного бытия-снаружи (Draußenens) в разомкнутом мире при внутримирово открытых вещах. Согласно этому, в словесное озвучение вступает не какое-то там „внутреннее", а мое понимающее бытие-снаружи в мире при внутримировых вещах. Мое экстатично устроенное понимание открытости вещей, открытых в своем связанном с миром что - и как-бытии, вступает в специфическое и собственное **мировое**, в словесное озвучение. Озвучивающее слово не представляет собой того, что как чувственный звук пребывает снаружи моей внутренней сферы. Озвучиваемое в этом слове - не внутреннее представление, которое я произвел в отношении этого звука и его значения. Что все же озвучивается в словах и словосочетаниях, которыми мы говорим друг с другом, так это наше понимание открытости, проистекающее из нашего сообща разделенного понимания бытия и мира, - наше разделенное понимание открытости сущего, о котором мы говорим. Произнося слова и слушая их, мы пребываем не при голом выражении, имеющем значение, которое я понимаю в своих внутренних представлениях.

## 108

Произнося слова, слушая их и читая, я, понимая, пребываю при том, что этими словами озвучивается, при расчлененной соразмерно значениям открытости сущего, которая как таковая онтологически проистекает из речевым образом членораздельной разомкнутости целого бытия-в-мире.

Между тем сказанное отнюдь не исчерпывает того, что в самовыговаривании вступает в озвучение. Выговаривает себя экстатичное бытие-снаружи вот-бытия как экстатично устроенного бытия-в-мире. Как экстатично устроенное бытие-в-мире вот-бытие, помимо прочего, разомкнуто *расположенностью*. Расположенность есть имя для *соразмерного настроению способа разомкнутости*, каким я всякий раз разомкнут как бытие-в-мире. В § 29 сказано: "Настроение охватывает. Оно не приходит ни „снаружи", ни „изнутри", но возникает как способ бытия-в-мире из него самого"<sup>45</sup>. Этим сущностным положением о настроениях вся традиция учения об аффектах отодвигается в сторону. В этом сущностном положении высказывается сущностное уяснение сущности настроений, впервые проникающее в их *сущностную глубину*. Прозрение в эту сущностную глубину, в свою очередь, ведет к сущностному определению человека, в котором упраздняется традиционное учение о душе, духе, сознании и субъекте. Ибо взгляд в

сущностную глубину настроений одновременно есть взгляд в сущность человека как вот-бытия. Постигать сущностную глубину настроений вместе с тем означает усматривать вот, разомкнутость как таковую в ее экстатично-горизонтной устроенности. Настроения не приходят „изнутри” и „снаружи”: подобное характерно лишь для традиционного толкования настроений. Настроения охватывают, поскольку они как способы размыкания разомкнутости бытия-в-мире возникают из этого последнего, т. е. из разомкнутости.

<sup>45</sup> Sein und Zeit. S. 136.

## 109

*Целое бытие-в-мире разомкнуто всякий раз сообразно настроениям. Это касается как самостно-экстатично разомкнутой возможности экзистенции, так и экстатично-горизонтно разомкнутого мира. Мир как разомкнутый не есть что-то нейтральное, но он разомкнут сущностно в меру настроений. Это значит, что настроение представляет собой не что-то субъективное, как утверждает наша традиция, а, скорее, что-то „объективное” и даже не просто „объективное”, а „объективнейшее”, потому что мир разомкнут лишь сообразно настроениям и потому что в меру настроений разомкнутый мир составляет условие возможности для обнаружения внутримировых вещей. Поэтому и внутримировые вещи, и соответствующий мир моих отношений обнаруживаются соразмерно настроениям. И открытость сущего не нейтральна, а, напротив, сущностно обусловлена в меру настроений. Настроение не что-то субъективное, окрашивающее объекты, когда я настроения во мне переношу на вещи вне меня; настроения как возникшие из разомкнутости способы размыкания целого бытия-в-мире простерты *в глубину и в ширь мира*. Эту сущностную глубину настроений составляет прежде всего их всемирная глубина и всемирная широта.*

То, что выговаривается в словесном озвучении, - это не только членораздельная в меру значений открытость сущего, но вместе с тем (и притом *специально*) *расположенность*, настроенность вот-бытия, настроенность целостности относящегося вот-бытия и того, к чему оно относится. *Собственным языковым уведомлением*, собственным и специфическим озвучением расположенности вот-бытия, сохраняющегося открытым в разомкнутом мире при внутримирово открытых вещах, являются интонация, модуляция, темп, является способ говорения. Интонация состоит в особом звучании, которое я придаю своей речи. Говоря, я модулирую свой голос, повышая и понижая его.

## 110

Что касается темпа моего говорения, я могу говорить медленно и осторожно или быстро и торопливо. Даже этим способом моего говорения



выговаривается не мой замкнутый в себе внутренний мир, выговариваются не внутренние ощущения, но в интонации, модуляции и темпе моего говорения выговаривается самостно-экстатично-горизонтно устроенная расположенность. В интонации или темпе моего говорения проявляется то, в какой настроенности, в какой расположенности я пребываю в разомкнутом мире при открытых внутримировых вещах.

## **6. К СУЩНОСТНОМУ ОПРЕДЕЛЕНИЮ ПОЭЗИИ В ГОРИЗОНТЕ ФУНДАМЕНТАЛЬНО-ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ.**

### **ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ РАСПОЛОЖЕННОСТИ И ПОЭТИЧЕСКАЯ РЕЧЬ**

Интонация, модуляция, темп речи и речевой ритм имеют свое особое значение в том говорении, которое представляет собой не повседневное говорение друг с другом, но говорение, выделенное из повседневной речи - поэтическое говорение. Вспомним о возможных тональностях лирической поэзии, о певучем, толку юще-предсказательном, элегическом или гимническом тоне. Или вспомним, что темп лирической речи зависит от рода стиха, от строения стихотворных строк, от формы строф и возможных форм стихосложения. Все, что обычно причисляется к форме стихотворения в отличие от его содержания, постигается, по всей вероятности, также из расположенности. Настроенность и многообразие ее возможностей задает, вероятно, и многообразие метрических и лирических форм. Однако настроенности сами принадлежат содержанию, содержательности, поэтически сказанному. С этой точки зрения, различие между содержанием и формой стихотворения, языкового произведения, поэтического творения вообще утрачивает свой принципиальный характер. Если так называемое „формальное“ лирики позволяет понять себя из верно истолкованных настроенностей, тогда мы воспринимаем настроенности не как внутренние ощущения поэта, а как экстатично-горизонтно устроенные настроенности бытия-в-мире, которое со своей стороны уже не представляет собой ничего внутреннего, но и ничего внешнего. Тогда лирическая форма вместе с лирическим языком принадлежит озвучению экстатично-горизонтного бытия-в-мире, и в данном случае - поэтического бытия-в-мире.

## **112**

Этим также уже сказано: поэтический язык поэтического произведения следует рассматривать и понимать как обретение-слова, или же - как бытие-обретшим-слово *поэтического* бытия-в-мире. Если поэтический язык есть говорение, выделенное из повседневной речи, то это отличие поэтического говорения должно покоиться в отличительном бытии-в-мире поэта. Поэт должен обитать в мире при внутримировых вещах каким-то другим, особенным способом. Поэт *поэтически обитает* в мире и при



встречающихся из мира вещах. А так как он обитает поэтически, т. е. отличительно, в мире и при внутримировых вещах, то он и говорит отличительным способом, наделяя свое отличительное обитание в мире и при связанных с миром вещах поэтически-отличительным словом.

Но в чем именно состоит особенность обитания поэта в мире и при внутримировых вещах? Направление ответа на этот вопрос подсказывает одно предложение из § 34, в котором Хайдеггер дает сущностное определение поэтизации\* (Dichten) и поэтической речи. Данное предложение гласит: "Сообщение экзистенциальных возможностей расположенности, т. е. размыкание экзистенции, может стать специальной целью „поэтической" речи"<sup>46</sup>.

<sup>46</sup> Sein und Zeit. S. 162; См. также: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. S. 375. Рус. пер.: Прологомены к истории понятия времени. С.286.

\* Мы вводим здесь эту искусственную конструкцию (а также ее глагольную и причастную форму: поэзировать, поэзирующий) из следующих соображений. Во-первых, чтобы отличить этот термин (Dichten, являющееся отглагольным существительным) от Dichtung (поэзия), соответственно dichtend от dichterisch, т. е. собственно "поэтический". Во-вторых, и это главное основание, глагол dichten в данном случае употребляется как непереходный, соответственно существительное "das Dichten" не требует дополнения в аккузативе. В смысловом отношении эта грамматическая особенность сказывается таким образом, что "Dichten" означает род экзистирования, а не сочинительство стихов. Соответственно глагол "dichten" подразумевает здесь не осуществление деятельности, направленной на нечто так или иначе наличное, а по сути представляет собой спецификацию выражения "экзистировать": размыкать мир, в котором сущее в целом и сам "поэзирующий" достигают открытости.

## 113

„Поэтическая" речь - это не только словесно озвучивающее поэтическое говорение, это — первоначально поэзирующее, поэтическое членение разомкнутости бытия-в-мире. „Поэтическая" речь именуется способ, каким поэт экзистирует в сущности языка: расчленяя речевым способом бытие-в-мире как обитание в разомкнутом мире при внутримирово открытых вещах. Тем отличительным способом, каким поэт экзистирует в речевом членении своего бытия-в-мире, "он размыкает экзистенцию". Подобное размыкание экзистенции составляет специальную задачу поэтической экзистенции и поэтического высказывания. Поэтическое размыкание экзистенции, т. е. экзистирующего бытия-в-мире, совершается как "сообщение экзистенциальных возможностей расположенности". Следовательно, нужно спросить: в каком отношении "размыкание экзистенции" характеризуется

здесь как "сообщение экзистенциальных возможностей расположенности"? Почему именно здесь, где должно быть указано своеобразие поэтической речи и поэтического высказывания, акцентируется расположенность? Почему поэтическая речь и поэтическое высказывание подчеркнуто имеют дело с расположенностью?

Ответ на этот вопрос мы найдем, если обратим внимание на два аспекта.

1 Экзистенция как бытие-в-мире понимает себя сущностно из возможностей своего умения-быть-в-мире, следовательно, из возможностей себя самой и мира.

## 114

Эти возможности заданы ей в разомкнутости, а именно так, что возможности размыкаются ей в меру настроений. Лишь поскольку возможности экзистенции размыкаются ей в соответствующей расположенности, она способна, набрасывая, воплотить себя в них. Расположенность, которая никогда не отсутствует в бытии-в-мире, размыкает мне возможности моего бытия-в-мире. И эти в соответствующей расположенности разомкнутые, следовательно, брошенные возможности я, набрасывая, для себя раскрываю.

2. Если расположенность и есть то, что, размыкая, задает вот-бытию возможности его бытия-в-мире, и если поэтическое вот-бытие отличительным способом обитает в разомкнутом мире при открытых принадлежащих миру вещах, тогда отличие поэтической экзистенции проявляется, прежде всего, в том, что она в большей степени, чем непоэтическая экзистенция подвержена размыканию расположенностью. „В большей степени" здесь означает, во-первых, что поэт настраивается настроениями, настраивающими и непоэтическую экзистенцию, но настраивается в большей мере, чем эта последняя. Во-вторых, „в большей степени" означает также, что поэт настраивается теми возможностями расположенности, которые поначалу охватывают только его. Лишь когда он в своем поэтическом говорении наделяет их словом, он разделяет их с Другими - с теми, кто, понимая, обращается к его поэзии.

Если расположенность и ее возможные способы вообще размыкают вот-бытию возможности его бытия-в-мире и если поэт отличительным образом подвержен этому размыканию расположенностью, то из этого следует: поэт более зорек для мира и, следовательно, для ми-роотнесенности (Weltbezüglichkeit) вещей. Поскольку он подвержен более богатому размыканию мира расположенностью, ему из его более богатого понимания мира удастся больше сказать о внутримировых вещах, при которых мы держим себя открытыми.

## 115

Из своего более богатого понимания мира он позволяет внутримировым вещам богаче, ярче и зримее вступать в их мироотнесен-ную открытость, нежели это доступно непоэтической экзистенции.

Но где именно поэт позволяет внутримировым вещам ярче и зримее вступать в их открытость? В своей поэзии, в языковом произведении искусства, будь это стихотворение или спектакль или прозаическое произведение. В марбургской лекции Хайдеггера летнего семестра 1927 г. имеется важный пассаж, в котором он высказывается о сущности поэтического творчества более пространно, чем в § 34 *Бытия и времени*, и притом в пределах проблемного горизонта фундаментальной онтологии: "Поэзия есть не что иное, как элементарное обретение слова (т.е. достижение открытости) экзистенцией как бытием-в-мире. Для Других, которые ранее были слепы, вместе с выговоренным мир впервые становится зримым"<sup>47</sup>. Стало быть, поэзирование представляет собой отличительное обнаружение (*Sichtbarmachen*), обнаружение того, что поначалу показывает себя только поэту, ибо он изначально прочих подвержен расположенному саморазмыканию бытия-в-мире, ибо из его более изначального опыта бытия-в-мире сущее изначально внутрими-рово обнаруживается. Это более изначальное обнаружение и самопоказывание того, что есть, и того, что являет собой человек среди сущего, происходит в поэтическом говорении. Речь как речь-о (как мы видели) вообще обнаруживает то, о чем толкует говорение. Но говорение говорению ... рознь. Поэтическое говорение обнаруживает отличительно.

<sup>47</sup> [Die Grundprobleme der Phänomenologie. S. 244.](#)

## 116

Если поэтическое вот-бытие беззащитней в своей подверженности чистому саморазмыканию мира, то это значит: оно подвержено незауалированному расположенному саморазмыканию целого бытия-в-мире, потому что „мир“, размыкающийся способами расположенности, есть мир бытия-в-мире, мир, который размыкает себя для открытой миру, понимающей мир экзистенции. Когда поэт в своем поэтическом говорении обнаруживает внутримировые вещи тем способом, который поначалу был сокрыт от нас, он дает вещам обнаружиться из отношения к ним. Иными словами: он никогда не поэзирует (*dichtet*) только вещи без человека, но вещи как те, к которым мы относимся - как те, которые показывают себя человеку в своей мироотнесенности в его отношении к ним. Следовательно, поэт - когда он позволяет вещам отличительным способом обнаружиться - поэзирует и человека в его обращенности к вещам и в его обхождении с ними. В поэзировании поэта обнаруживаются не только вещи, но вместе с ними и люди в их переплетенности с вещами — обнаруживаются так, как мы этих вещей и самих себя без поэтического произведения не увидели бы. Как непоэтическое

вот-бытие мы слепы по отношению к тому, чему поэтическое вот-бытие дает обнаружиться. От этой слепоты нас избавляет поэтическое творение; мы становимся зрячими для того, что без поэтической экзистенции и присущего ей обретения-слова не увидели бы.

Способ, каким сущее внутри-мирово обнаружено, не имеет характера зафиксированного и однообразного наличия. Поскольку внутримировость есть не что-то наличное, но нечто проистекающее из некоего свершения, существуют различные способы, какими вещи поворачиваются к нам. Это имеет значение уже для повседневного бытия-в-мире: характеру вот-бытия быть всегда моим собственным (Jemeinigkeit) принадлежит и собственный способ, каким для меня обнаружено сущее, среди которого я есть. И в моем повседневном экзистировании многократно меняется тот способ, каким то же самое сущее для меня обнаружено.

## 117

Это изменение проистекает из изменения расположенности моего бытия-в-мире. И тем не менее разнообразные способы открытости вещей согласуются в том, что они относятся к повседневной, а это означает теперь - к непоэтической экзистенции. Разнообразие в размыкании мира и открытии **внутримирового** проявляется еще раз и совершенно иначе в *поэтической экзистенции*. Последняя тем отличается от непоэтической экзистенции, что она позволяет обнаружиться **внутримировому** теми способами, какие повседневной экзистенции из нее самой недоступны. Однако повседневная экзистенция все же принимает участие в этой поэтически достигнутой зримости **внутримирового**, когда она, понимая, подступает к поэзии. Поэтическое вот-бытие экзистирует в своей возможности бытия-в-мире изначально, чем непоэтическое вот-бытие; в этом более изначально экзистировании оно созерцает в своем бы-тии-в-мире изначальное разомкнутый мир; из этого более изначального понимания мира поэтическое вот-бытие отличительным образом обнаруживает **внутримировое**, давая ему обрести слово. Из того способа, каким вещи встречаются нам в поэтическом произведении, мы узнаем, что они "отягощены миром"<sup>48</sup>.

Поэт поэзирует вещи, давая высветиться их *отягощенности миром* (Weltgeladenheit). Хайдеггер приводит этому доказательство из рилькевских "Записок Мальте Лауридса Бригге": поэтическое описание внутренней стороны каменной стены, которая только и осталась от разрушенного дома и примыкает к внешней стене рядом стоящего дома. По еще виднеющимся на внутренней стороне сохранившейся стены местам крепления этажей и комнатных стен и по намекам на обои этих стен Рильке в своем описании поэтически (т. е. отчетливо) возрождает весь *жилой мир* этого дома.

<sup>48</sup> Die Grundprobleme der Phänomenologie. S. 244.

Здесь говорится, к примеру: "Были видны на разных этажах комнатные стены, на которых еще были наклеены обои, кое-где - места крепления пола или потолка. [...] Но памятнее всего были сами стены. Упорная жизнь этих комнат не дала себя уничтожить. Она была еще здесь, она хваталась за оставшиеся гвозди, она стояла на остатках пола шириной не больше ладони, она заползла за края углов, где еще имелся клочок внутреннего пространства. Можно было видеть, что оно было выкрашено в цвета, которые медленно, год за годом, преобразовывались: голубой - в плесневело-зеленый, зеленый - в серый, а желтый - в старомодный банальный белый, который истлел. Но на нем были и чистые места, сохранившиеся за зеркалами, картинами и шкафами; ибо оно извлекало и влекло за собой их очертания и было покрыто паутиной и пылью даже в этих ранее закрытых, а теперь обнаженных местах. [...] И от этих бывших когда-то голубыми, зелеными и желтыми стен, которые обрамлялись вторгавшимися линиями разбитых простенков, веяло воздухом этих жизней — упорным, неспешным, затхлым воздухом, который уже не разгонит никакой ветер"<sup>49</sup>.

Касательно этого места, переданного здесь нами в сокращении, Хайдеггер замечает, что следует принять во внимание, "сколь первоначально здесь мир, т. е. бытие-в-мире, - Рильке называет его жизнью - вспыхивает перед нами из вещей. То, что Рильке в своих словах извлекает из голой стены, не примысливается к ней. Наоборот, описание возможно лишь как истолкование и высветление того, что в этой стене „и в самом деле" имеется, что из нее показывает себя в естественном отношении к ней.

<sup>49</sup> Die Grundprobleme der Phänomenologie. S. 245 f.

Поэту удастся не только видеть этот изначальный, хотя и непродуманный и уж тем более не теоретически выявленный мир, но Рильке понимает и философское содержание понятия жизни, о котором догадывался уже Дильтей и которое мы схватывали посредством понятия экзистенции как бытия-в-мире"<sup>50</sup>. Что в этой поэтически рассматриваемой стене есть „действительно", действительность стены, так это - ее отягощенность миром, ее нагруженность миром соразмерного вот-бытию бытия-в-мире. Эта наполненность миром (Welthaltigkeit) не привносится в стену, ибо стена и то, что она показывает, в аспекте того, что — и как — она есть, имеется лишь из разомкнутого мира бытия-в-мире. Однако поэт видит стену не только так, как видим ее мы, когда проходим мимо нее. Он смотрит на нее пронизательно. Он обнаруживает для нас ее хотя не всецело, но все же изрядно завуалированную отягощенность миром. Поэтическая речь подобно любой другой являет собой истолковывающее членение. Но, будучи поэтическим,



оно есть отличительное членение, отчетливо истолковывающее стену в аспекте присущей ей наполненности миром. Столь пронизательно поэтом истолкованная и наделенная словом отягощенность миром данной внутримировой вещи вспыхивает перед нами; а именно тогда, когда мы, со своей стороны, позволяем себя задеть поэтическому творению, когда мы его слышим и сами становимся зрячими для того, что в нем совершается. Отягощенность миром, в каковой обнаруживает себя стена из поэтического творения, из поэтической речи, составляет первичную действительность этой вещи и всех внутримировых вещей, - действительность, в которой нам встречаются вещи в нашем бытии-в-мире. В тексте Рильке вместе с вещами этой стены слово обретает сама жизнь, т. е. озабоченное обхождение с этими вещами.

<sup>50</sup> Die Grundprobleme der Phänomenologie. S. 246 f.

## 120

Своим более пронизательным пониманием мира и тем, как он дает обнаружиться изнутри этой высветленной открытости мира, с одной стороны, внутримировым вещам в их наполненности миром и, с другой стороны, человеческой жизни среди этих наполненных миром вещей, *поэт способен подать знак мыслящему*. Этот знак указывает на сущность мира и сущность внутримировых вещей, и, кроме того, на сущность человека, на сущность человеческого отношения к миру и человеческого пребывания при внутримировых вещах. Мыслящий способен научиться у поэзирующего (*der Dichtende*), конечно же, только в том случае, если он не истолковывает поэзирование и то, что совершается в поэтической речи, при помощи категорий, полученных из другого источника, категорий, которые чужды тому, что совершается в поэтической речи, которые это свершение загораживают и искажают. Если же мышление достаточно свободно от предрассудков, чтобы обратить внимание на то, как поэт, поэзируя, понимает мир и как он поэзирует человеческую жизнь в мире и при внутримировых вещах, тогда размышлению о поэзии может открыться, что мир и внутримировые вещи, и человек в своем понимании мира и в своем отношении к вещам существенно отличаются от того, как философия до сих пор мыслила мир, вещь и человека. Тогда лгут не поэты, но тогда, скорее, лгали философы. Тогда поэт в своем поэтическом давании-об-рести-слово миру и внутримировым вещам и понимающему вещи и мир человеку куда ближе к истине, ибо он поэзирует из истины своего несокрытого бытия-в-мире и так это последнее наделяет словом. В таком случае то, что поэт поэтически наделяет словом, есть как раз то, от чего философствующий был до сих пор отстранен. Мышление способно слышать, что поэзирует поэт о мире и внутримировых вещах, о понимающем вещи и мир человеке.

## 121



Разумеется, не затем, чтобы помимо философствования теперь еще и поэзировать, но чтобы мыслить сущность мира, вещи и человека в мире и при внутри-мировых вещах в той перспективе, из которой поэт испытывает свое бытие-в-мире. В этом отношении мыслящий не оспаривает у поэта поэзирования. Однако он приближается к поэту вовсе не для того, чтобы самому стать полупоэтом, но чтобы заново осознать свою задачу как мыслящего в отличие от поэзирующего. Хайдеггеровская экзистенциально-онтологическая аналитика вот-бы-тия *уже держится этого опыта*, опыта поставленной перед мышлением задачи. Это - задача, которая может быть разрешена только самим мышлением, мышлением, которое само не есть поэзирование, но которое ввиду нового понимания своей задачи все-таки пребывает в такой близости к поэзированию, какой до сих пор философия никогда не знала. В этой близости мышление и поэзирование остаются отдельными, двумя особыми путями истолкования вот-бытия в его бытии-в-мире. Поскольку экзистенциальная онтология вот-бытия уже в самом своем замысле и начале *держится этой близости к поэтическому истолкованию бытия-в-мире*, Хайдеггер смог позднее осмыслить близость мышления и поэзирования специально как соседство поэзирования и мышления.

Посредством истолкования одного единственного предложения из §34 *Бытия и времени*, а также одного пассажа из *Основных проблем феноменологии* мы пытались принципиальным образом понять, как в пределах фундаментально-онтологического проблемного горизонта трактуется сущность поэзии, поэтической речи и поэтического говорения. По отношению к повседневному говорению поэтическое говорение есть отличительное, а именно потому, что оно есть отличительная „речь“.

„Речь“ является обозначением того, что для говорения и в говорении совершается как экзистенциально-онтологическая сущность языка.

## 122

Изначально речь есть членение, совершающееся в брошенном наброске самостно-экстатично-горизонтно разомкнутого бытия-в-мире, т. е. членение возможностей бытия-в-мире, так что брошенно-наброшенные возможности экзистенции и мира расчленены как разомкнутое целое значений бытия-в-мире. Это изначально членение находит свое продолжение в членящем истолковании разомкнутого целого значений. В таком членящем истолковании я обнаруживаюсь для себя самого в своих озабоченных отношениях-к; а сущее, к которому я отношусь, обнаруживается как внутримировое сущее. Соразмерное значениям членение, совершающееся бытийным способом истолкования, фундировано в речевом членении брошенно-наброшенной разомкнутости бытия-в-мире, - фундировано тем способом, каким истолкование укоренено в набрасывании как присущий ему формирующий модус (*Ausbildungsmodus*). Членение в истолковании

одновременно является речью о чем-то, о которой мы между тем знаем, что она обнаруживает „о-чем". Она обнаруживает его соразмерно значению, истолкованному-выложенному (herausgelegten) истолкованием (Auslegen) из разомкнутой целостности значений. Однако речь, как речь-о, есть речь о чем-то в определенном аспекте. Это как раз тот определенный аспект, в котором обсуждаемое сущее обнаружено и понято для речи о нем. В речи-о сущее обнаружено не просто вообще, а в определенных аспектах. В речи об обговариваемом сущем соответствующий аспект составляет подлинно выговариваемое. Как таковое оно есть сказанное, подлинное сказанное в речи о сущем. Речь, как речь-о-чем-то в определенном аспекте, есть сказ (ein Sagen), тот сказ, который происходит в озвучивающем говорении. Говоря о соответствующем сущем и притом в определенном аспекте, я как говорящий, непосредственно понимаю, пребываю при обговариваемом в определенном аспекте сущем; понимаю, я пребываю при нем, обнаруживал его в определенном аспекте моей речи о нем.

## 123

Будучи обнаруживающей речью о сущем, я уже исхожу из речевым образом расчлененной самостно-экстатично-горизонтно структурированной разомкнутости моего бытия-в-мире. Говоря о внутримировом сущем, я исхожу из своего горизонтно-экстатичного понимания мира. В речи, как присущем мне экзистенциальном способе бытия, я, первично понимая, пребываю снаружи в разомкнутом мире и поэтому также снаружи при обнаруживаемых в речи-о принадлежащих миру вещах. Сущность языка, которая изначально вдоль и поперек обуславливает ра-зомкнутость, а, следовательно, также открытость и явленность сущего, обретающую в разомкнутости возможность собственного осуществления, — эта сущность языка, пронизывающая разомкнутость бытия и мира, а также открытость, или явленность, сущего организована вместе с разомкнутостью самостно-экстатично-горизонтным образом. Все, что мы только что высказали относительно экзистенциально-онтологической сущности языка, следует *констатировать и для сущностного определения поэзии*, т.е. поэзирующей речи и поэзирующего говорения. Поэтическое говорение по сравнению с повседневным есть отличительное, ибо оно представляет собой отличительную речь. Его речь есть то, что совершается в его говорении: отличительный сказ. Поэтический сказ отличителен не потому, что он не так обнаруживает, как повседневный сказ в повседневном говорении, а потому что он отличительно обнаруживает то, о чем говорит. Поэтическое обнаружение есть осуществление зримости (Sichtbarmachen). Тем способом, каким оно осуществляет зримость сущего в его мироотнесенности и отягощенности миром, а также зримость людей в их бытии-в-мире-друг-с-другом и в их отношении к отягощенным миром вещам, оно приводит открытость сущего и открытость самости человека к *сиянию* (zum Scheinen).

Сияние составляет отличительный способ, каким понимающий мир и вещь человек и наполненные миром вещи показывают себя в поэтическом языке, в языковом произведении поэзии.

Поэтический сказ как поэтическое осуществление открытости и зримости того, что есть, *основывается на поэтическом бытии-в-мире*. Поэтическое бытие-в-мире по сравнению с повседневным, непоэтическим характеризуется тем, что оно осуществляется как набрасывающее размыкание, раскрытие возможностей бытия-в-мире, которые не просто вообще задаются в соразмерном настроениям саморазмыкании, а *размыкаются в поэтическом вот-бытии в качестве возможностей расположенности*. Это значит: поэзирующее вот-бытие иначе, чем непоэзирующее, подвержено размыканию расположенностью. В этом расположенном размыкании происходит более богатое саморазмыкание мира и более богатое саморазмыкание возможностей экзистенции как возможностей бытия-в-мире. Поскольку для поэзирующего вот-бытия возможности бытия-в-мире размыкают себя менее завуалированным размыканием расположенности, эти возможности обозначаются Хайдеггером как возможности расположенности. Поэтическое вот-бытие ради своего поэзирования, ради своей поэзирующей речи как сказа и ради своего поэзирующего говорения подчеркнутым образом подвержено размыканию расположенности. Поэтическая экзистенция обязана собой, т. е. обязана своим поэзирующим творчеством, этому менее завуалированному, богатому размыканию расположенности. Для поэзирующего сказа, для поэзирующего осуществления открытости и зримости *поэзирующий набросок* размыкает то, что задается в размыкании расположенности. Поэтическая экзистенция подвержена избытию возможного размыкания расположенности, которое мы не способны понять из того, что нам знакомо в повседневном экзистировании как расположенность.

Следует добавить, что каждая значимая поэтическая экзистенция обретает свою неповторимость и индивидуальность из *основной расположенности*, или *основного настроения*. Основное настроение поэта и его поэзии образует обуславливающую их и осуществляющую их основу, именно ту основу, которая есть не сущее основание, а скорее - бездна. Ибо расположенность и настроенность - это характер разомкнутости. Разомкнутость же бытия и мира представляет собой не сущее, а то измерение, которое первоначально делает открытость сущего возможной. Если мы - как непоэтическая, так и поэтическая экзистенция - суть в своем „кто" и „как" только из самостно-экстатично-горизонтной разомкнутости бытия и мира, то мы экзистуем в основе и из основы, которая сама не есть сущее. В этой основе нет сущей

основы, поэтому она есть без-дна; но не бездна в обыденном смысле, не та, которая разверзается и поглощает нас, но без-дна, которая прежде всего позволяет нам быть тем, что (и как) мы есть, - без-дна, предоставляющая нам открытость сущего, среди которого мы существуем.

Основное настроение поэта, как берегающая и обуславливающая его в его поэтическом творчестве основа, есть бездна; ибо размыкание, осуществляемое основным настроением, и раскрывающее набрасывание, производимое тем, кто в настрое основного настроения размыкает себя, предшествуют открытости сущих основ. Не будучи сущим, размыкание основного настроения все-таки не ничто, оно не меньше сущего, а больше сущего, поскольку оно делает возможными открытость самости и открытость всего сущего.

Если - как мы делаем это здесь, следуя Хайдеггеру, - поэтическое творчество истолковывать онтологически-экзистенциально как речевое, т.е. сказывающее обнаружение сущего, и усматривать происхождение этого сказывающего обнаружения в поэтическом наброске, который

## 126

лишь набрасывая способен раскрыть размыкаемое в расположенности и тем более в основном настроении как нуждающееся в раскрытии, тогда подобное толкование поэзии размежевывается с тем представлением, будто бы поэт, равно как и любой другой художник, созидателен из себя самого, из себя самого продуцирует произведение искусства. Подобное представление о творческом производстве входит в состав понимания человека как в себе и на себе самом базирующегося субъекта, С такой точки зрения, художник как субъект в своей субъективности является господином, который распоряжается искусством и художественными произведениями. Однако это еще и сегодня распространенное понимание не так уж естественно, очевидно и несокрушимо, как может показаться. Это расхожее представление о художественном производстве, которое мало чем отличается от самовластия технического изготовления, остается слепым в отношении истинных условий, которым подчинены художественное творчество и возникновение произведения искусства.

Эти истинные условия, заключенные не в субъективности, а в самостно-экстатично-горизонтной устроенности вот-бытия, составляют основание нищеты, поиска и экспериментирования современного искусства. К этим, содержащимся не в субъекте, а в верно понятом вот-бытии определяющим условиям, которые, конечно же, остаются не зримыми для тех, кто ориентирован на субъективность человека, также принадлежит - и, по-видимому, прежде всего - отсутствие таких основных настроений, каковые

предназначают художественный набросок для великого, обнаруживающего человеческое бытие-в-мире, произведения искусства.

Поэзирующее творчество производит языковое художественное творение. Последнее имеет место способом разговорного языка, в котором поэтический сказ, т. е. поэзирующее обнаружение сущего, обрел слово.

## 127

Мы обращаемся к поэтическому произведению, читая его в его письменной или печатной фиксации. Чтение представляет собой понимание; понимая прочитанное, мы разделяем с поэтом открытость сущего, в которую он привел это сущее в своем поэтическом сказе, т. е. истолковании. Он смог это названное в поэтическом произведении сущее привести в его открытость лишь в той мере, в какой ему разомкнулось его бытие-в-мире способом возможности расположенности и в какой он эту возможность схватил и разомкнул в своем поэзирующем наброске. В читающе-понимающем подступе к тому, что сказано в поэтическом творении, я делю вместе с ним проистекшую из поэтического наброска открытость сущего, названного в этом высказанном поэтическом творении. Поскольку набросок, раскрывший то, что разомкнулось поэтической подверженности расположенному размыканию и, стало быть, его основному настроению, является поэзирующим, проистекшее отсюда поэтически сказанное представляет собой поэтически обнаруженное. Подобное мы в состоянии увидеть и тем самым понять только благодаря поэзии. Но сверх того представляется важным, что в последующем понимании (*Nach verstehen*) поэтического произведения мы не просто глазами — при печатных буквах, а пониманием - во внутренней сфере, а, напротив, со своим пониманием мы пребываем в экстатично-горизонтной разомкнутое™ бытия-в-мире, которое в устном и печатном творении обрело слово и которое я разделяю в своем понимающем обращении (*Zuwendung*). Мы, обращающиеся в качестве понимающих к поэтическому творению, как таковые сами устроены как экстатично-горизонтное бытие-в-мире. Сами - бытие-в-мире, мы обращаемся к бытию-в-мире, обретшему в поэтическом творении слово. Бытие-в-мире поэта, ставшее в его поэзии словом, есть бытие-в-мире, принципиально делимое с другим вот-бытием.

## 128

Кто обращается к поэтическому творению, встречает его как бытие-в-мире и на основе обусловленности со-бытием отчетливо разделяет ставшее словом бытие-в-мире. В этом делении я обретаю ясность (*Aufschluß*) в отношении мира как со-мира и в отношении разделяемых экзистенциальных возможностей как возможностей бытия-друг-с-другом — и ради-друг-друга, ясность, которой я обязан поэтически обретшему слово бытию-в-мире. В



последующем понимании (Nachverstehen) поэзии я не остаюсь со своими переживаниями и мыслями во внутренней сфере, а эксталично пребываю снаружи в моем бытии-в-мире, в пределах которого я разделяю бытие-в-мире, обретшее поэтически слово.

129

## 7. ЭКСТАТИЧНО-ГОРИЗОНТНАЯ УСТРОЕННОСТЬ СЛУШАНИЯ И МОЛЧАНИЯ КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫХ ВОЗМОЖНОСТЕЙ РЕЧЕВОГО ВЫСКАЗЫВАНИЯ

Теперь мы оставим проблематику сущностного определения поэзии с фундаментально-онтологической точки зрения и обратимся к еще *двум экзистенциальным возможностям в сфере речевого высказывания*<sup>51</sup>, к возможности слушания и возможности молчания<sup>51</sup>.

Когда мы разъясняли структурные моменты, такие, как о-чем, выговоренное, со-общение и оповещение, вместе с говорением мы всегда уже упоминали и *слушание*. Ведь если говорение, если язык изначально является диалогическим, если говорение на основе обусловленности бытия-в-мире событием сущностно представляет собой говорение-друг-с-другом, то к нему принадлежит и слушание, слушание сказанного Другим. В фундаментальной онтологии языка невозможно обойти слушание. Озвучивающее говорение есть голосовое, фонетическое говорение. По аналогии с этим слушание есть акустическое слушание. Однако подобно тому, как фонетическое говорение, или голосовое озвучение, по мере бытия фундировано в речи как обнаруживающем сказе, так акустическое слушание по мере бытия основывается на понимающем слушании. Понимающее слушание, т. е. то понимание, которое свойственно слушанию, имеет характер *внятия* (Vernehmen). *Внемлющее понимание* слушания отлично от *сказывающего (sagend) понимания*. В сказывающем понимании я понимаю то, что я сам, сказывал, обнаруживаю.

<sup>51</sup> Sein und Zeit. S. 163 f.

130

Во внемлющем понимании сам я не сказываю, но я сохраняю себя открытым для того, что говорит Другой. Таким образом, внемлющее понимание слушания является принимающим (hinnehmend). Оно представляет собой не принятие акустических чувственных данных, а принятие того, что сказано неким Другим в его говорении. Внемлющее понимание слушания само не обнаруживает в сказывании, но внемлет открытости другого сказывающего обнаружения. Между тем речи как сказывающему обнаружению изначально принадлежит слушающее внятие открытости. Бытийный модус слушания Другого не может отсутствовать в вот-бытии, так как вот-бытие



экзистенциально устроено как со-бы-тие. Умение слушать Другого составляет присущее моему, устроенному как со-бытие, вот-бытию сущностное бытие-открытым Другому, который со своей стороны в своем вот-бытии устроен как со-бытие и, будучи таковым, является сущностно слушающим.

Как для онтологически-экзистенциальной интерпретации словесного озвучения решающим было то, что эта интерпретация исходила не из фонетического звучания, а, наоборот, постигала озвучение исходя из понимающего речевым способом бытия-в-мире как присущее ему обретение-слова, так теперь и в отношении слушания имеет силу аналогичное. Слушание надлежит интерпретировать онтологически-экзистенциально как бытийный модус бытия-в-мире. В таком случае мы не можем рассматривать слушание, отталкиваясь от акустического. Нам следует интерпретировать слушание по мере бытия как внемлющее понимание открытости, которая высказывается в говорении Другого, т. е. на которую указывается в говорении Другого. В *Пролегоменах к истории понятия времени* Хайдеггер так формулирует данное положение дел: "Фонетическое говорение имеется лишь постольку, поскольку имеет место возможность речи [речевого сказа], точно так же и акустическое слушание есть постольку, поскольку бытие-друг-с-другом изначально характеризуется как со-бытие в смысле слушания-друг-друга"<sup>52</sup>.

## 131

Слушание-друг-друга составляет основной способ, каким образуется со-бытие бытия-в-мире. Любое говорение всегда уже открыто в себе для слушания Другого. Ибо, будучи говорением, оно говорит не говорящему, а слушающему. При этом говорящий сам является слушающим. В говорении, в котором он обращен к слушанию Другого, он ожидает говорения Другого как ответ на то, что им сказано. Язык не был бы исконно диалогическим, если бы *говорению изначально не принадлежало бы слушание*. Однако в плане своей сути говорение и слушание первоначально имеют место из присущего им модуса понимания: говорение в своем сказе как истолковывающее обнаружение, слушание в своем внятии как принятие открытости сущего, первично происходящей из сказывающего истолкования Другого. Возможные *модусы* относящегося к говорению *слушания-друг-друга* суть прислушивание и увлеченность, но также неслушание, возражение, упорствование, отворачивание. Во всех этих модусах реализуется наше конкретное бытие-в-мире-друге-другом.

До сих пор мы исследовали слушание и его внемлющее понимание лишь как слушание друг друга. Слушание реализуется не только как слушание проговоренного и сказанного другим вот-бытием. Мы слышим и то, что не являет собой проговоренного и сказанного (выговоренного) Другим. С точки

зрения теории познания и психологии восприятия говорят: мы слышим шумы и звуковые комплексы и связываем с ними значение.

<sup>52</sup> Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. S. 366 f. Рус. пер.: Прологомены к истории понятия времени. С. 280.

## 132

Если мы вместо этого наше естественное слышание интерпретируем феноменологико-онтологически так, что мы лишь феноменологически показываем, что происходит в нашем естественном слышании, не обрушиваясь на естественное слышание с предвзятой теорией, тогда мы вынуждены сказать: мы не слышим никаких шумов, никаких звуковых комплексов, мы не воспринимаем никаких тонов и не внемлем никаким звукам, не входим ни в какое состояние акустических ощущений для того, чтобы, от него отталкиваясь, устанавливать отношение к акустически аффилирующим объектам. - Все это представляет собой фальсификацию феноменальных данных (Sachbestand). Мы слышим скрипящую повозку, мотоцикл, северный ветер, потрескивающий костер, постукивающего дятла или же шаги человека, незнакомого или хорошо известного нам. Если эти феноменальные данные не перетолковывать посредством предвзятой теории, то они означают: в слышании мы всегда уже, понимая, пребываем при так-то и так-то внутримирово понятном сущем, и это потому, что мы ради него (dafür) как экстатично-горизонтное бытие-в-мире, всегда уже понимая, берем свое начало от заранее понятого мира. В своем бытии в мире мы всегда уже при внутримировых вещах, но и при другом вот-бытии: а именно, как слушающая-понимая, так и говорящая-понимая (selbst-sprechend-verstehend). Не только в своем говорении и в нем совершающемся сказе, но и в своем слушании и происходящем в нем внемлющем понимании мы берем свое начало от разомкнутого мира. Поскольку мы для говорения, равно как и для понимания, берем свое начало от понятого мира, мы всегда уже, говоря или слушая, - при внутримировом сущем и при другом вот-бытии, и это значит, первоначально мы - отнюдь не при ощущениях, дабы, отталкиваясь от них, понимая, достигать аффилирующих вещей.

Другую сущностную возможность, принадлежащую подобно слушанию сфере языка, образует *молчание*.

## 133

Молчание же иначе, нежели слушание, составляет *модус сказывания и говорения*. В *Прологоменах к истории понятия времени* сказано: "Молчание как способ бытия речи являет собой определенное самовыговаривание о чем-то Другому"<sup>53</sup>. Молчание есть модус сказывания и говорения, в то время как слушание представляет собой не модус, в котором я могу говорить, а вслушивание в проговоренное и сказанное Другим. Подобно тому, как я

способен слушать сказанное, я также могу слушать молчание и в нем умалчиваемое. Кто в речи-друг-с-другом не отвечает, словесно озвучивая, тот молчит. Его молчание - ответ. Своим молчаливым ответом он что-то говорит, дает что-то понять, возможно, отчетливее, чем если бы он говорил, озвучивая. Так, мы говорим о „красноречивом молчании". Молчание само есть модус сказывания, модус истолкования и формирования понятности сущего. Молчание также, в плане того, что и как оно есть, обращено к Другому. Молчание образует модус говорения-друг-с-другом. Оно изначально диалогическое, точно так же, как озвучивающее говорение и слушание.

Конечно же, молчание не следует путать с *немотой*. Немым мы называем того, кто хотя и присутствует при разговоре, сам, однако, участвует в нем либо с трудом, либо не участвует вовсе. Хотя мы подобную немоту зачастую характеризуем и как молчание, все-таки в истинном смысле это не молчание, а немота. Кто нем в этом смысле, тот и не собирается что-либо сказать, в то время как тот, кто в нужный момент молчит, говорит очень многое.

Немым мы зовем также того, кто лишен возможности говорить. Немой в этом смысле хотел бы говорить, но не может. Поскольку он не в состоянии говорить, озвучивая, он не может и молчать. Кто способен молчать, и притом в нужный момент, тот способен в нужный момент и говорить.

<sup>53</sup> [Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. S. 368.](#)

## 134

Такой в состоянии также по-настоящему слушать Другого.

Поскольку подлинное, красноречивое молчание само есть модус, в котором формируется понятность, следовательно, открытость сущего, то как я сам, молчащий, так и Другой, мое молчание понимающий, пребываем, непосредственно понимая, *при том, о чем* мы молчим. Молчание также являет собой способ, каким я пребываю при внут-римировых вещах и с другими людьми как другим бы-тием-в-мире. В сказывающем говорении, сказывающем молчании и внемлющем слушании я не только, непосредственно понимая, пребываю при внутримировых вещах, которых касаются речевое говорение, речевое молчание и речевое слушание, но и, непосредственно понимая, - с Другими, и притом отнюдь не окольным путем через вчувствование в смысле различных теорий вчувствования.

Так как в молчании я что-то говорю о том, чего касается мое молчание, и, говоря, обнаруживаю и так как мое обнаруживающее молчание свое основание имеет в экстатично-горизонтно разомкнутом бытии-в-мире, то в молчании я не заперт в своей внутренней сфере. И в безмолвном сказе я удерживаю себя на просторе экстатично-горизонтно разомкнутого мира и

сохраняю себя открытым при внутримировом сущем. Те, кто внемлет моему безмолвному обнаружению **внутримирового**, вместе со мной экстатично пребывают при **внутримировом**, открытом мной в модусе молчания. Мой безмолвный сказ и вняtie Другими тому, что мною безмолвно сказано, встречаются в совместном экстатичном бытии при внутримировом сущем, поскольку я как безмолвствующий и Другие как внемлющие уже заранее разделяем экстатично-горизонтно разомкнутое бытие-в-мире как бытие-друг-с-другом-в-со-мире. Безмолвный сказ, равно как и глаголющий сказ, и внемлющее слушание, устроен *экстатично-горизонтным* образом.

135

Не только говорение, но и слушание и молчание суть способы, какими вот-бытие есть, с одной стороны, речевым способом артикулируя, экстатично - в горизонтно разомкнутом мире и, с другой стороны, артикулируя, - при соразмерно значениям обнаруживающемся сущем.

136

## 8. СТАТУС ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО ФЕНОМЕНА РЕЧИ В "БЫТИИ И ВРЕМЕНИ".

### КРИТИКА КРИТИЧЕСКИХ ВОЗРАЖЕНИЙ

Ранее мы уже говорили, что верное понимание экзистенциальной равнозначальности экзистенциала речи с экзистенциалами расположенности и понимания готовит интерпретаторам Хайдеггера особые трудности. В своем многократно цитированном введении *Мыслительный путь Мартина Хайдеггера* Отто Пёггелер первым выдвинул мнение, что в *Бытии и времени* экзистенциальный феномен речи разрабатывается непоследовательно и что в результате этого экзистенциальная аналитика запутывается в противоречиях. Вплоть до сегодня ему вторят многие авторы, в последний раз — Гюнтер Вольфарт в посвященной Хайдеггеру главе его книги *Мгновение*<sup>54</sup>. Сначала мы воспроизведем аргументацию Пёггелера, затем аргументацию Вольфарта. Потом мы выскажемся относительно этих точек зрения, дав слово тексту и через него самой сути дела.

Вообще, бросается в глаза — так Пёггелер начинает главную атаку своей критической аргументации, - что в *Бытии и времени* настоящее поглощается бывшествовавшим (*gewesene!*) будущим и поэтому само не получает никаких позитивных определений. Временные экстазы будущего и прошлого разнообразно определены.

<sup>54</sup> Pöggeler, Otto. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen, 1963. S. 209-210 ("Мыслительный путь Мартина Хайдеггера").

<sup>55</sup> Wohlfart, Günter. *Der Augenblick. Zeit und ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger mit einem Exkurs zu Proust*. Freiburg/ München, 1982. S. 113 ff., особенно S. 136-142.

## 137

Будущее — через экзистенцию, набросок, забегание в смерть и решимость. Прошлое - через фактичность, брошен-ность, вину и возобновление. В сравнении с этим временной экстаз настоящего пуст "по меньшей мере в своей подлинности как мгновение". В качестве философского и гуманитарно-научного объяснения для данного способа действий Хайдеггера приводится определенный и, прежде всего, гностический опыт времени. Негласно действующий у Хайдеггера мотив оставлять мгновение, стало быть, временной экстаз подлинного настоящего, бессодержательным, "запутывает анализ в противоречиях". И тут следует ссылка на якобы противоречие в осуществлении анализов. "В фундаментальном анализе расположенность, понимание и речь выявляются как основные структуры вот-бытия". Пёггелер ссылается здесь на параграфы с 28 по 34 пятой главы (первого раздела), носящей название *Бытие-в как таковое*. Он продолжает: "По ходу аналитики (SuZ, 231) конститутивными моментами вот-бытия неожиданно объявляются расположенность (фактичность), понимание (экзистенция) и *падение*". Номер страницы 231 указывает на начало второго раздела *Вот-бытие и временность*. В первом абзаце § 45 говорится: "Итогом разработки феномена заботы явилось уяснение конкретной конституции экзистенции, т. е. ее равноизначальной взаимосвязи с фактичностью и падением вот-бытия". Однако здесь падение отнюдь не впервые вводится в качестве конститутивного момента вот-бытия наравне с расположенностью и пониманием. Ибо сказанное здесь представляет собой повторение того, что было выявлено в § 41 *Бытие вот-бытия как забота'*, падение как "распадающееся бытие при озабоченно устраиваемом внутримировом подручном"<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> Sein und Zeit. S. 192.

## 138

Далее мы читаем у Пёггелера: "Падение, которое как возможная модификация расположенности, понимания и речи размещено отнюдь не в одной плоскости с этими структурными моментами, протискивается вперед и вытесняет речь или же по меньшей мере оттесняет ее". Экзистенциал речи, мол, вытесняется или оттесняется, "поскольку в *Бытии и времени* остающееся бессодержательным мгновение не допускает никакой подлинной речи, т. е. никакой подлинной артикуляции". "Так, наконец, в той главе, которая анализирует основные структуры вот-бытия в аспекте временности, не *речь* закрепляется за настоящим - как это отвечало бы первоначальному



намерению, - а *падение*: настоящее вступает в игру только со стороны своей неподлинности". Только что воспроизведенной Пёггелеровой критике непосредственно предшествует следующее критическое замечание: "В *Бытии и времени* мгновение, как сказал Платон под аплодисменты Киркегора, есть *атороп*. Оно - ничто. Конечно, *Бытие и время* ссылается на "ситуацию", но единство мгновения и ситуации может быть мыслимо лишь как обвал из подлинности мгновения-ока в неподлинную отягощенность ситуативно встречным. Мгновение "есть" лишь тогда, когда вот-бытие *назад извлекается* из ситуации, чтобы в "сдержанном прорыве (Entrückung)" присутствовать для того, что встречается в ситуации (SuZ, 328, 338)"<sup>57</sup>.

Гюнтер Вольфарт ссылается на утверждение Пёггелера, что в фундаментальном анализе пятой главы расположенность, понимание и речь выявляются как основные структуры вот-бытия и что по ходу аналитики уже на странице 221 третьим конститутивным моментом вот-бытия вместо речи внезапно объявляется падение. Воспроизведя Пёггелерову критику оттеснения речи, Вольфарт пытается возразить ей в форме вопросов, чтобы затем наконец с некоторыми оговорками все же с ней согласиться.

<sup>57</sup> Der Denkweg. S. 209/210.

## 139

Мол, "колебания Хайдеггера между модально индифферентным структурным моментом *речи* и в неподлинной *речи* артикулируемым моментом *падения*"<sup>58</sup> необходимо признать. Однако же спрашивается, не следует ли, по меньшей мере, принять во внимание, "что в качестве конституентов разомкнутости, наряду с расположенностью и пониманием, Хайдеггер в равной мере называет падение и речь?"<sup>59</sup> В итоге как будто бы получается "четырёхчленное деление" (Vierteilung). Поэтому Вольфарт спрашивает, нельзя ли избежать разрушения системы - когда исходят из четырехчленного деления вместо трехчленного - "ссылкой на то, что речь не временится первично в определенном экстазе, а представляет собой артикуляцию полной, конституированной посредством понимания, расположенности и падения разомкнутости вот-бытия"<sup>60</sup>. С этой целью он указывает на начало § 68d и затем спрашивает: "Итак, если бы дело обстояло таким образом, что *речь* укоренена не в *настоящем* как определенном экстазе, подобно тому как *расположенность* укоренена в *прошлом* и *понимание* - в *будущем*, а в экстатичном *единстве* временности, то разве это не было бы свидетельством того, что речь ни в коем случае не оттесняется, но что она, напротив, занимает "особую позицию"?"<sup>61</sup>. В пользу этого тезиса он ссылается на работу Ингеборг Бок *Хайдеггеровское мышление языка*\*. Однако Вольфарт не желает признавать "особой позиции" речи и, стало быть, языка среди прочих экзистенциалов. Ведь с пёггелеровской критикой оттеснения речи "в конце концов следует все-таки согласиться".



<sup>58</sup> Der Augenblick. S. 140.

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Ibid. S. 141.

<sup>61</sup> Ibid.

\* Ingeborg Bock. Heideggers Sprachdenken.

## 140

В качестве возможности признается лишь "известное „изменение тенденции" в отношении положения языка" в §68<sup>62</sup>. Это „смещение акцентов" при известных условиях вполне могло поспособствовать тому, чтобы анализ временной конституции речи отодвинулся в § 68d. В конечном счете это означает, что совершенно без разницы, позволяется ли теперь "речи корениться в определенном экстазе, а именно в *настоящем*, а как размыкающей вот-бытие в его *падении*, — в неподлинном настоящем, т. е. в *актуализации* (im Gegenwärtigen), или *же* речь понимается как охватывающая это трехчленное деление и ей как артикуляции распадающегося (verfallend) настроенного понимания позволяется корениться в актуализирующе-бывшествовавшем будущем, или, вернее, в грядущем-бывшествовавшем актуализации в качестве экстатичного единства неподлинной временности: настоящее, а следовательно, и речь вступают в игру только со стороны своей неподлинности"<sup>63</sup>.

На каких же текстовых и содержательных недоразумениях покоится утверждение Пёггелера и его последователей о вытеснении экзистенциала речи в ходе экзистенциально-онтологической аналитики? Если в фундаментальном анализе, охватывающем весь первый раздел *Бытия и времени*, "расположенность, понимание и речь выявляются как основные структуры вот-бытия", то необходимо, прежде всего, отчетливее определить, какая специальная задача возлагается на пятую главу в строении подготовительного фундаментального анализа и, кроме того, каким образом расположенность, понимание и речь образуют основные структуры вот-бытия. Пятая глава специально тематизирует бытие-в как таковое, бытие-в из бытия-в-мире. В § 28, вводящем в отдельные тематические анализы, отчетливо заявляется, что отныне речь идет об экзистенциально-онтологической "характеристике первичной конституции бытия разомкнутости"<sup>64</sup>.

Der Augenblick. S. 141. Ibid. S. 142.

## 141

Таким образом, в пятой главе вот-бытия, т. е. разомкнутость, впервые становится специальной темой, после того как уже в § 18 аналитики мира феномен разомкнутости обнаружился как разомкнутость мира и как понимающее размыкание мира в отличие от открытости и открытия внутримирового сущего<sup>65</sup>. Поэтому и подраздел А озаглавлен как *Экзистенциальная конституция вот*. Отсюда и вопрос о тех экзистенциальных способах бытия, какими вот, т. е. разомкнутость, первоначально размыкается. Уже в ознакомительном § 28 недвусмысленно сказано: "Два равнозначальных конститутивных способа быть этим **вот** мы усматриваем в *расположенности* и в *понимании*"<sup>66</sup>. Ведь не говорится: *три* равнозначальных конститутивных способа ... Напротив, сказано: "Расположенность и понимание равнозначально обусловлены речью"<sup>67</sup>. В этой формулировке уже содержится отчетливое указание на то, что экзистенциал речи *иначе* равнозначален с расположенностью и пониманием, - *иначе*, чем расположенность и понимание равнозначальны между собой. Речь "обуславливает равнозначально" расположенность и понимание. В начале § 31 Хайдеггер говорит, ссылаясь на только что выполненный экзистенциальный анализ расположенности: "Расположенность - одна из экзистенциальных структур, в которых сохраняется бытие „вот". Равнозначально с ней это бытие конституирует понимание"<sup>68</sup>. А § 34 начинается так: "Фундаментальные экзистенциалы, конституирующие бытие вот, т. е. разомкнутость бытия-в-мире, суть расположенность и понимание"<sup>69</sup>.

<sup>64</sup> Sein und Zeit. S. 133.

<sup>65</sup> Ibid. S. 85/86.

<sup>66</sup> Ibid. S. 133.

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Ibid. S. 142.

## 142

Вскоре после этого экзистенциальное отношение речи к экзистенциалам расположенности и понимания характеризуется таким образом: "*Речь экзистенциально равнозначальна с расположенностью и пониманием*"<sup>70</sup>. Речь хотя и не представляет собой равнозначального с расположенностью и пониманием конститутивного способа быть **вот**, тем не менее она с ними все же экзистенциально равнозначальна. Это значит: в расположенности и понимании вот первично конституировано; в расположенности - способом фактического размыкания и размыкающего становления брошенным, в понимании - способом размыкающего набрасывания. Экзистенциалу речи не свойствен третий способ размыкания по аналогии с тем, как экзистенциалу

расположенности присуще фактическое размыкание, а экзистенциалу понимания - набрасывающее размыкание. Скорее, расположенное и понимающее размыкание равнозначально обусловлены речью, а именно так, что расположенному размыканию принадлежит фактическая речь и понимающему размыканию - набрасывающая речь. Другими словами, как фактическое, так и набрасывающее размыкание является в себе самом речевым, членящим и артикулирующим. Речь равнозначальна с расположенностью и пониманием, поскольку она их равнозначально обуславливает. И она равнозначально их обуславливает в той мере, в какой речевое артикулирование совершается в фактическом и набрасывающем размыкании.

Таким образом, экзистенциал речи с самого начала введен вовсе не как тот третий экзистенциал, который образует третий момент в трехчленной структуре заботы.

<sup>69</sup> Sein und Zeit. S. 160.

<sup>70</sup> Ibid. S. 161.

## 143

Поэтому ни текст, ни само существо дела не дают основания утверждать, что в ходе аналитики в качестве третьего конститутивного момента вот-бытия вместо речи "внезапно" называется падение. Как доказательство Пёг-гелер упоминает начало § 45; Вольфарт же первое текстовое свидетельство в пользу этого мнимого сдвига усматривает уже в § 44b (S. 221). Здесь, после того как изначальный, вернее, изначальнейший феномен истины был выявлен в качестве разомкнутости, экзистенциальный смысл положения "вот-бытие есть в истине" (а именно в разомкнутости) разъясняется с оглядкой на итог аналитического высвобождения заботы как целостной структуры бытия вот-бытия. Далее, в п. 1, сказано: "К бытийной конституции вот-бытия сущностно принадлежит *разомкнутость вообще*"<sup>1</sup>. О ней говорится: "Она охватывает целое бытийной структуры, которая, благодаря феномену заботы, стала эксплицитной"<sup>72</sup>. К заботе принадлежит, читаем мы дальше, "не просто бытие-в-мире, но бытие при внутримировом сущем"<sup>73</sup>. Этот фрагмент текста, как и многие другие, показывает, что термин „бытие-в-мире" берется, во-первых, в широком смысле и, во-вторых, в узком смысле. Широкий смысл включает также экзистенциальное бытие-при. В соответствии с узким смыслом, вот-бытие экзистировало в качестве бытия-в-мире в фундаментальных экзистенциалах расположенности и понимания, равнозначально обусловленных речевой артикуляцией. Бытие-в подразумевает здесь бытие разомкнутости мира, и именно в том смысле, в каком эта разомкнутость первично конституируется в обоих фундаментальных экзистенциалах.

<sup>71</sup> Sein und Zeit. S. 221.

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> Ibid.

## 144

То, что в занимающей нас в данный момент части текста Хайдеггер подразумевает бытие-в-мире в этом узком смысле экзистирования в разомкнутости мира, становится ясно, как только он говорит: "С бытием вот-бытия и его разомкнутостью равнозначальна раскрытость внутримирового сущего"<sup>74</sup>. Способ, каким раскрытость равнозначальна с разомкнутостью, - опять же иной, нежели тот, каким равноизначальны расположенность и понимание. Раскрытость равнозначальна с разомкнутой в расположенности и понимании разомкнутостью, поскольку «раскрытость есть *вместе* с ней [разомкнутостью] и *благодаря* ей»<sup>75</sup>. Раскрытость внутримирового сущего возможна благодаря разомкнутости. Разомкнутость содержит в себе самой онтологический смысл осуществления раскрытия и раскрытости. Стало быть, нет никакой разомкнутости без открытости сущего. Поэтому-то Хайдеггер и говорит: „Вместе с" разомкнутостью есть открытость. В этом „вместе с" - ключ к разъяснению своеобразной равноизначальности открытости с разомкнутостью. Раскрытость внутримирового сущего экзистенциально соотнесена с соразмерным вот-бытию исполнением раскрытия. Раскрытие же входит в состав экзистенциальной структуры бытия-при внутримировом сущем. И поскольку разомкнутость есть разомкнутость только для раскрытости сущего, а отомкнута разомкнутость в расположенности (брошенности) и понимании (наброске), к полной структуре заботы, кроме брошенности и наброска, принадлежит и бытие-при. Таким образом, бытие-при с самого начала, т. е. с начала подготовительного фундаментального анализа, составляет принятый во внимание третий структурный момент бытия вот-бытия.

После того как в п. 1 было сказано, что к заботе вместе с бытием-в-мире относится и бытие-при, брошенность в п. 2 приводится "как конституент его [вот-бытия] разомкнутости" и набросок в п. 3 — "как размыкающее бытие к его умению-быть"<sup>76</sup>. В заключение в п. 4 сказано: "К бытийной конституции вот-бытия принадлежит *падение*"<sup>77</sup>.

<sup>74</sup> Sein und Zeit. S. 221.

<sup>75</sup> Ibid. S. 220.

## 145

Данное положение дел разъясняется в том смысле, что прежде всего и чаще всего вот-бытие "затеряно в своем „мире“"<sup>78</sup>. То, что падение затрагивает вот-бытие в целом, следовательно, что вот-бытие в своем брошенно-набрасывающем размыкании и в своем раскрывающем бытии-приэксистирует, распадаясь, становится между тем ясно, когда говорится: "Раскрытое и разомкнутое пребывает в модусе загороженности и замкнутости молвой, любопытством и двусмысленностью"<sup>79</sup>. Сказанного, пожалуй, довольно для разъяснения тех мест в тексте, на которые ссылается Вольфарт.

Тем не менее мы уже говорили, что впервые падение именуется конститутивным моментом вот-бытия и его заботы не на стр. 231 или стр. 221, а уже в § 41, на стр. 192. Здесь целостность структурного целого бытия вот-бытия феноменолого-онтологически обнажается в качестве трехчленной структуры заботы. Сразу в первом абзаце экзистенциальность, фактичность и бытие падшим именуется фундаментальными онтологическими характеристиками вот-бытия<sup>80</sup>. Основная расположенность страха есть то, что в своем настраивающем размыкании должно размыкать целостность, т. е. априорную целостную взаимосвязь этих трех онтологических характеров. Ибо по отдельности эти три характера как таковые выявлены уже в предыдущих анализах. Онтологический характер экзистенциальности подразумевает экзистенциал понимания как набрасывающее себя бытие к своему наиболее собственному умению быть.

<sup>76</sup> Sein und Zeit. S. 221.

<sup>77</sup> Ibid.

<sup>78</sup> Ibid.

<sup>79</sup> Ibid. S. 222.

<sup>80</sup> Ibid. S. 191.

## 146

В этом бытийном характере "вот-бытие в своем бытии - всегда уже *впереди* самого себя"<sup>81</sup>. Понимающий набросок имеет структуру *впереди-себя-бытия*<sup>82</sup>. Онтологический характер фактичности подразумевает экзистенциал расположенности, вернее - размыкающий характер брошенности. Хайдеггер подчеркивает, что *вперед-себя-бытие* не означает тенденции некоего лишнего мира субъекта, но затрагивает вот-бытие как бытие-в-мире. Другими словами, во *вперед-себя-бытии* вот-бытие размыкает, набрасывая, свое полное бытие-в-мире, стало быть, вместе с этим миром. Далее напоминает о том, что подобное набрасывание бытия-в-мире происходит лишь постольку, поскольку набрасывающее себя вот-бытие как таковое

препоручено себе самому, на самое себя оставлено ввиду бытия брошенным, чьим размыканием оно всегда уже брошено в мир. Поэтому экзистенциальное вперед-себя-бытие схватывается полнее как вперед-себя-всегда-уже-бытие-в-мире<sup>83</sup>. Это значит: экзистенциальные возможности полного бытия-в-мире, на которые набрасывается вот-бытие, поскольку для него в его бытии дело идет о его бытии, суть брошенные возможности, брошенные вместе с целостной разомкнутостью бытия-в-мире. Лишь будучи брошенными, они набрасываются вот-бытием.

Но теперь осуществляется переход к третьему структурному моменту заботы, интересующему нас в нашей связи прежде всего. Тут говорится, что фактическое экзистирование (брошенное набрасывание) вот-бытия есть "не просто вообще и индифферентно брошенное умение-быть-в-мире", но "всегда уже растворенное в озабоченно устроенном мире"<sup>84</sup>.

<sup>81</sup> Sein und Zeit. S. 191.

<sup>82</sup> Ibid. S. 192.

<sup>83</sup> Ibid.

<sup>84</sup> Ibid.

## 147

И тут же следом Хайдеггер называет это бытие растворенным в озабоченно устроенном мире "распадающимся бытием-при". "Во вперед-себя-уже-бытии-в-мире сущностно заключено распадающееся *бытие-при* озабоченно устроенном внутримировом подручном"<sup>85</sup>. Окончательная формула для заботы как формально экзистенциальной целостности онтологического структурного целого вот-бытия гласит: "вперед-себя-уже-бытие-в-(мире) как бытие-при (внутримирово встречном сущем)"<sup>86</sup>. Третьим формально-индифферентным структурным моментом заботы является не падение, а бытие-при. Как теперь полагают многие интерпретаторы Хайдеггера, в том числе и Пёггелер, бытие-при совпадает с падением, стало быть — два термина для одной вещи. Тем не менее это мнение необходимо отвергнуть как целиком и полностью ложное. Правда, нужно признать, что воспроизведенная нами только что хайдеггеровская формулировка способствует подобному недоразумению. И все же можно избежать подобных ошибочных толкований, если не придерживаться одного лишь дословного текста, а руководствоваться самой вещью. Это означает, что с самого начала фундаментальной аналитики выдвинут призыв осуществлять аналитические экспликации постепенно, *феноменологически возобновляя*. Если бы озабоченное бытие-при было идентично падению, основному модусу неподлинного экзистирования, тогда из этого следовало бы, что экзистирование в основном модусе подлинности извлекается не только из



бытия падшим, но вместе с ним из озабоченного бытия-при внутримировом сущем и в результате оказывается экзистированием без бытийного отношения к сущему. Что подобное вовсе не подразумевалось Хайдеггером, должна была показать наша ссылка на то, что для Хайдеггера раскрытость внутримирового сущего равнозначальна в растолкованном смысле с разомкнутостью бытия-в-мире, отомкнутой в расположенности и понимании.

<sup>85</sup> Sein und Zeit. S. 192.

<sup>86</sup> Ibid.

## 148

В § 44Б недвусмысленно сказано, что заботе принадлежит не только бытие-в-мире, но и бытие при внутримировом сущем. Бытие-при, под которым Хайдеггер подразумевает, прежде всего, экстатичную связь соразмерных вот-бытию отношении к требующему раскрытия сущему, принадлежит заботе как формально-индифферентный структурный момент точно так же, как „вперед-себя” и „уже-бытие-в”. В этой формальной индифферентности они являют собой сущностные структурные моменты, “которые в любом роде бытия фактического вот-бытия сохраняются как бытийно-обуславливающие”<sup>87</sup>. Они - не только структурные моменты бытийного рода „падение”, но и структурные моменты заботы в бытийном роде „подлинность”. Причем фундаментальный анализ берет вот-бытие в феноменологическое рассмотрение так, “как оно *есть прежде и чаще всего*, в его усредненной *повседневности*”<sup>88</sup>. Но в ориентации на этот род бытия должны быть выявлены не просто структуры повседневности, а “сущностные структуры”, которые имеют место в качестве формально-индифферентных как в бытийном роде повседневности и падения, так и, модифицированно, в бытийном роде подлинности. Поэтому подготовительный фундаментальный анализ обнажает двоякое: во-первых, сущностные экзистенциальные структуры и, во-вторых, те экзистенциальные структуры, в которых сущностные экзистенциалы модифицируются согласно бытийному роду падения.

<sup>87</sup> Sein und Zeit. S. 17.

<sup>88</sup> Ibid. S. 16.

## 149

Теперь необходимо обратить на это внимание и в структуре заботы. По мере основного хода подготовительного фундаментального анализа отчетливее проступает целостная структура бытия вот-бытия в бытийном роде повседневности и падения, однако так, что одновременно при этом обнаруживается формально-индифферентная структурная целостность,

которая в качестве таковой сохраняется и в бытийном роде подлинности. Если речь идет о „распадающемся“ бытии-при, тогда феноменолого-онтологический взгляд направляется на третий момент заботы в данном роде бытия, в основном модусе падения. Если, напротив, речь идет только о бытии-при, тогда этот третий структурный момент заботы подразумевается как формально-индифферентный, как сущностный структурный момент, который как таковой обуславливает заботу и в основном модусе подлинности. Таким образом, становится ясно, что третьим структурным моментом заботы, третьей основной структурой вот-бытия, как говорит Пёггелер, является не падение, а экзистенциал озабоченного бытия-при. Но поскольку анализ заботы располагается в пределах подготовительного фундаментального анализа, нацеленного на экзис-тирующее сущее в его ближайшем способе бытия, т. е. в усредненной повседневности, но еще не в бытийном способе подлинности, постольку структура заботы, кроме как в ее формальной индифферентности, структурно обнажается одновременно и в основном модусе неподлинности, т. е. падения.

В подготовительном фундаментальном анализе из трех структурных моментов экзистенции (заботы) первым в феноменологическое поле зрения выдвигается озабоченное бытие-при. Поэтому подготовительный фундаментальный анализ начинается в § 12 с его конкретных феноменальных проявлений. Здесь вот-бытие впервые попадает в поле зрения как озабоченное бытие-при освоенном мире. Это бытие-при имеет экзистенциальный характер озабоченного обитания в мире и сохранения себя открытым при мире и миропринадлежащем сущем.

## 150

Под миром здесь подразумевается, прежде всего, открытый в своей свойскости окружающий мир. То, что это озабоченное бытие при освоенном мире имеет экстатичный характер допущения иметь-дело (*Bewendenlassen*), обнажения и раскрытия, показывает лишь более глубокий анализ, осуществляемый в пределах аналитики мира (§ 18). В отношении озабоченно устроенного сущего раскрытие означает, что оно в этом озабоченном раскрытии вступает в раскрытость первоначально для сущего, понимающего бытие, для вот-бытия. И лишь как вступившее таким образом в свою раскрытость оно понимается нами, хотя и нетематически, *как сущее, как подручное*.

Там же, *раскрывающий* основной характер озабоченного бытия-при становится зримым, в то же самое время впервые становится феноменолого-онтологически понятным, что то, в направлении чего сущее обнаруживается, целостность имени-дела как мир, должно быть заранее *разомкнуто* для этого обнаружения и для раскрытия. Раскрытие сущего в его обусловленной именем-дела раскрытое™ (явленности) онтологически-экзистенциально

предполагает разомкнутость мира. Мир же разомкнут в понимающем размыкании, на которое впервые указывается в § 18. Однако теперь с опережающей разомкнутостью мира стал зримым бытийный феномен, который уже не может быть постигнут в пределах обнаруживающе-раскрывающего бытия-при. Поэтому аналитика этого основного феномена осуществляется в пятой главе. Здесь обнаруживается, что разомкнутость отмыкается не только в понимающем размыкании, но, в равной мере, в расположенности и присущем ей фактичном размыкании.

В пятой главе тему составляет первичная конституция разомкнутости в отличие от раскрытости и раскрывающего бытия-при.

## 151

Тем не менее аналитика разомкнутости, высвобождение экзистенциалов расположенности и понимания, осуществляется ввиду ее экзистенциально-онтологической взаимосвязи с раскрывающим бытием-при, уже подвергшимся аналитическому выявлению. Когда впоследствии в шестой главе речь пойдет о выделении целостной структуры бытия вот-бытия, то, имея в виду проведенный фундаментальный анализ, нельзя ожидать ничего другого, как только того, что помимо расположенности (брошенности) и понимания (наброска) трехчленная целостная структура будет включать в себя раскрывающее и, следовательно, экстатичное, неизменно открытое для брошенно-наброшенной разомкнутости бытие-при.

Вместе с тем пятая глава демонстрирует, как экзистенциальный фундамент языка, речь, равнозначально обуславливает расположенность и понимание и, стало быть, конституированную в них разомкнутость. Это вовсе не означает, что речь экзистенциально обуславливает только расположенность и понимание. Если поначалу демонстрируется, что речь равнозначально обуславливает расположенность и понимание, что экзистенциал речи в этом особом смысле равнозначален с упомянутыми двумя фундаментальными экзистенциалами, то именно потому, что в результате этого должно обнаружиться, сколь глубоко залегают корни словесно озвучивающего языка. Они простираются настолько, насколько простирается бытие вот-бытия. Однако же то обстоятельство, что экзистенциал речи обуславливает не только разомкнутость и конституирующие ее экзистенциалы расположенности и понимания, но в такой же степени и то, что онтологически становится возможным благодаря отомкнутой в расположенности и понимании разомкнутости, а именно - раскрытие и, следовательно, озабоченное бытие-при и раскрытость озабоченно устроенного сущего, - все это показывает вторая часть фундаментально-онтологического анализа языка, обнажающая соответствующие структурные моменты: обговариваемое, выговариваемое, со-общение и самовыговаривание.

Тем самым становится ясно, что речь не только способна образовывать структурный момент в пределах структуры заботы, но что она в своей артикулирующей, членящей сущности охватывает все структурные моменты, заботу в целом. А если трехчленная структура заботы образует целостность бытия вот-бытия, тогда она охватывает вообще все экзистенциальные структуры, даже те, которые в структуре заботы специально не названы, но, пожалуй, все же усмотрены.

Итак, кто говорит, что в ходе аналитики, т. е. после пятой главы, третьим конститутивным моментом вот-бытия вместо экзистенциала речи "неожиданно" называется падение, тот упускает не только смысл экзистенциала речи, но и экзистенциальный смысл третьего структурного момента заботы, экстатичного бытия-при. Пожалуй, верно, что падение является возможной модификацией расположенности, понимания и речи. И как такая модификация оно не располагается "в одной плоскости" с тремя упомянутыми структурами. Однако Хайдеггером и дальнейшим ходом аналитики это вовсе не утверждается. Ибо третий структурный момент образуется не экзистенциальным основным модусом неподлинности, вернее падением, а экстатичным бытием-при, которое в свою очередь модифицируемо согласно двум основным модусам, подобно расположенности, пониманию и речи. Если же после анализа заботы в качестве третьего структурного момента называется распадающееся бытие-при или также, если говорить упрощая, падение, то в обоих случаях подразумевается экстатичное бытие-при в основном модусе падения, ибо в ходе аналитики вот-бытия забота высвобождается в роде бытия усредненной повседневности. Возражение, что падение модифицирует все-таки не только третий структурный момент заботы, но заботу в целом, не достигает цели.

Потому что если падение называется вместе с бытием-при, то это не означает, что падение затрагивает только третий структурный момент. Падение как один из двух основных модусов экзистирования модифицирует заботу в целом, следовательно, в том числе и „вперед-себя" и „уже-бытие-в", понимание и расположенность. Однако почему же тогда специально говорится о распадающемся бытии-при? Потому что экзистенциальная подвижность падения так модифицирует брошенность вот-бытия и его понимающий набросок, что вот-бытие экзистирует как "затерявшееся в своем „мире""<sup>89</sup>. Но экзистировать затерявшимся в своем „мире" означает экзистировать по преимуществу из озабоченного бытия при внутримировом сущем в модусе утраты самости (Selbstverlorenheit).

Поэтому совершенно неверно говорить, что после анализа заботы на передний план в качестве третьего структурного момента протискивается падение. Третьим структурным моментом заботы способно быть только экстатичное бытие-при; в пределах подготовительного фундаментального анализа вот-бытия в бытийном роде повседневности бытие-при постигается как в виде индифферентной сущностной структуры, так и в основном модусе неподлинности, которая как основной модус модифицирует заботу в целом. Если падение не протискивается на передний план, то и речь в таком случае не вытесняется и не оттесняется. Потому что экзистенциал речи не только не представляет собой *одного* структурного момента, он вообще не структурный момент, поскольку он, артикулируя, обуславливает все структурные моменты заботы. А вместе со структурными моментами заботы речь обуславливает брошенно-наброшенную разомкнутость бытия-в-мире, равно как и посредством разомкнутости осуществляемую раскрытость (явленность) внутримирового сущего.

<sup>89</sup> Sein und Zeit. S. 221.

## 154

Можно было бы для начала сказать, что речь соотносится с целостной заботой подобно основному модусу падения, который также нельзя закрепить за тем или другим структурным моментом. Однако падение является лишь одним из двух основных модусов. Если вот-бытие выводится из бытия впавшим в „мир“ в свое подлинное бытие самостью, в свое самостоятельно исполненное брошенное набрасывание, то оно экзистирует уже не распадаясь, а подлинно, хотя и так, что снова впадает в свой „мир“. Иначе дело обстоит с экзистенциалом речи. Поскольку он модифицируем так же, как расположенность и понимание, он обуславливает как распадающуюся, так и подлинную заботу.

После того как мы из *текста Бытия и времени*, феноменологически взирая на вещи, увидели, что мы погрешили бы против экзистенциального смысла речи, если бы сочли ее третьим структурным моментом заботы, рушится как голословное и то критическое замечание, будто речь не закреплена за временным экстазом настоящего. Кратко напомним, что в § 65 второго раздела *Вот-бытие и временность* онтологический смысл заботы выявляется как экстатичное единство трехчленной временности<sup>90</sup>. Этому параграфу, относящемуся ко второй главе, предшествуют те две главы, в которых вот-бытие экзистенциально-онтологически истолковывалось в основном модусе своей подлинности. Поэтому в начале § 65 забота находится в поле зрения в модусе своей подлинности. Таким образом, временность как онтологический смысл выявляется принимая во внимание подлинную заботу. Но и здесь остается в силе то, что было сказано нами о высвобождении заботы в первом разделе.

## 155

Как тогда забота высвобождалась не только как бытийная целостность повседневно экзистирующего вот-бытия, но вместе с тем в своей формально-индифферентной сущностной структуре, так и теперь временность если и раскрывается, принимая во внимание подлинную заботу, то все же таким образом, что в результате постигается и формально-индифферентная, стало быть, всеобщая онтологическая структура временности, сохраняющаяся в обоих основных модусах, так что можно говорить о подлинной и неподлинной временности, или же време-нии (Zeitigung) временности.

Формально-индифферентный бытийный смысл первого структурного момента, „вперед-себя“, выявляется как к-себе-подход (Auf-sich-zukommen). Осуществляя размыкающее набрасывание, вот-бытие подходит к себе в некоторой возможности своего бытия-в-мире. К-себе-подход образует экзистенциальный феномен будущего, временной экстаз будущего. Формально-индифферентный бытийный смысл второго структурного момента заботы, „уже-бытия-в“, выявляется как возвращение (Zurückkommen). В уже-бытии-в вот-бытие экзистирует таким образом, что оно в нем есть свое „бывшее“, т. е. так или иначе относится к своему брошенному бытию разомкнутым. Возвращение образует экзистенциальный феномен, или, вернее, временной экстаз бывшего. Наконец, формально-индифферентный бытийный смысл третьего структурного момента, озабоченного бытия-при, выявляется как актуализация (Gegenwärtigen). Данная актуализация образует экзистенциальный феномен, или же временной экстаз настоящего. Актуализация составляет временной смысл озабоченного, допускающего именование-дела раскрытия. Поэтому актуализация означает: раскрывать, давать обнаружиться сущему как присутствующему в его присутствии (Anwesen). Целостный, структурированный в себе феномен экзистенциально-онтологической временности есть „бывшество-актуализирующее будущее“<sup>91</sup>.

## 156

Лишь позже, прежде всего в § 68а, три временных экстаза как подлинной, так и неподлинной временности обретают свои собственные терминологические обозначения. Однако ничего не меняется в том, что как подлинное, так и неподлинное „вперед-себя“ (понимание, набрасывание) коренится в экзистенциально-онтологическом будущем, что как подлинное, так и неподлинное „уже-бытие-в“ (расположенность, брошенность, фактичность) коренится в экзистенциально-онтологической бывшести и что как подлинное, так и неподлинное бытие-при коренится в экзистенциально-онтологическом настоящем.



То, что в этой главе, в которой онтологический смысл заботы выявляется в качестве трехчленной временности, речь не закрепляется за настоящим, объясняется порядком экзистенциально-онтологической аналитики. Ибо речь, как мы могли видеть, не являет собой особого структурного момента среди прочих, но равнозначально обуславливает расположенность и понимание и вместе с тем обуславливает и раскрывающе-озабоченное бытие-при. Однако за временным экстазом настоящего вместо речи закрепляется не просто падение, а озабоченное бытие-при.

Столь же неверно говорить, что настоящее вступает в игру только в своей неподлинности, так как оно образует временной экстаз падения как распадающегося озабоченного бытия-при. Здесь заключено мнение, будто подлинное настоящее, которое Хайдеггер называет мгновением-ока (*Augenblick*), имеет место без озабоченного бытия-при, ибо последнее якобы идентично с падением. Однако это как раз таки одно из фундаментальных недоразумений, влекущее за собой все прочие. Поэтому, как говорит Пёггелер, и удивительно, что в *Бытии и времени* настоящее (он имеет в виду, прежде всего, подлинное настоящее) поглощается бывшествовавшим будущим; подлинное настоящее как мгновение-ока остается пустым.

<sup>91</sup> *Sein und Zeit*. S. 326.

## 157

Между тем мы уже давно убедились, сколь обильно определяется и настоящее, и не только неподлинное. В то время как временной экстаз будущего онтологически наполнен понимающим наброском и тем, что к нему относится; в то время как временной экстаз бывшего онтологически наполнен расположенной брошенностью и тем, что к ней относится, временной экстаз настоящего онтологически наполнен озабоченным бытием-при, и притом как распадающимся, так и решительным бытием-при, и кроме того - допущением-иметь-дело, допущением-встречи, высвобождением и раскрытием.

Как подлинное настоящее, мгновение-ока не пусто, да и у Хайдеггера нет никакого скрыто действующего мотива оставлять мгновение-ока пустым. Как мы только что видели, оно имеет весьма четкое онтологическое содержание. Правда, Пёггелер допускает, что мгновение-ока в *Бытии и времени* указывает на ситуацию. Но в толковании, которое он дает единству мгновения-ока и ситуации, совершенно упускается из поля зрения то, что в тексте можно прочесть абсолютно отчетливо. В том абзаце § 65, в котором впервые выявляется экзистенциальный феномен настоящего, о ситуации сказано: "Забегаящая вперед решимость размыкает соответствующую ситуацию этого вот таким образом, что экзистенция, действуя, озабоченно устраивает фактично окрест подручное"<sup>92</sup>. Экзистенциальный термин

„ситуация" впервые вводится в § 60, в контексте экзистенциально-онтологического анализа феномена совести. Там сказано: "Ситуация есть неизменно в решимости разомкнутое вот"<sup>93</sup>. Решимость же есть в подлинном брошенном набрасывании отомкнутая разомкнутость бытия-в-мире.

<sup>92</sup> Sein und Zeit. S. 326.

<sup>93</sup> Ibid. S. 229.

## 158

Однако брошенное набрасывание в модусе подлинности осуществляется как забегающее в смерть набрасывание. Стало быть, ситуация представляет собой возможность бытия-в-мире, разомкнутую изначально и отчетливо (*unverschlossen*) в подлинном исполнении заботы. Ситуация размыкается в своеобразном (*selbsteigen*), подлинном брошенном набрасывании. Отчетливо размыкаемая в нем ситуация образует то, на что взирает подлинно экзистирующее вот-бы-тие, взирает для своего актуализирующего озабоченного устроения окрест подручного. Подлинная актуализация взирает на отчетливо разомкнутую ситуацию, чтобы, взирая на ситуацию, на отчетливо разомкнутый мир, осмотрительно устраивать окрест подручное.

Поэтому вслед за этим сразу же сказано: "Решительное бытие при подручном данной ситуации, т. е. орудующее допущение встречи окрест *присутствующего*, возможно лишь в *актуализации* этого сущего"<sup>94</sup>. Здесь недвусмысленно говорится о некоем *решительном бытии при подручном данной ситуации*. Бытие-при характеризуется как решительное, потому что оно проистекает из исполнения подлинного, забегающего вперед брошенного наброска. Решительное, подлинное бытие-при представляет собой допущение встречи, раскрытие окрест подручного. Решительное бытие-при есть "позволение встретиться на своем месте тому, что она [решимость], действуя, охватывает"<sup>95</sup>. В то время как распадающееся бытие-при позволяет окрестному сущему встречаться не на своем месте, подлинное бытие-при как подлинная актуализация позволяет окрестному сущему встретиться на своем месте как присутствующему.

Далее, спустя несколько абзацев, говорится, "чтож-туализация [в модусе] изначальной временности остается *включенной* (*eingeschlossen*) в будущее и бывшее"<sup>96</sup>.

<sup>94</sup> Sein und Zeit. S. 326.

<sup>95</sup> Ibid.

## 159

Но "включенная" не означает здесь "поглощенная", в результате чего подлинное настоящее не вступало бы в игру. Однако в какой мере и даже сколь непосредственно оно вступает в игру, а именно в игру временения временности, мы только что видели. Включенность подлинного настоящего в будущее и бывшее означает, что оно в отличие от неподлинного настоящего не отворачивается от забегающего вперед брошенного наброска, но определяет себя в качестве настоящего, в качестве допускающей встречу актуализации — из забегающе брошенного наброска. Далее, вслед за этим, читаем: "Решившись, вот-бытие как раз вывело себя из падения, чтобы тем подлиннее быть „вот" во „мгновении-ока" на разомкнутую ситуацию"<sup>97</sup>. В забегающей решимости вот-бытие вывело себя из падения - это, однако, вовсе не означает, что оно вывело себя из озабоченного бытия-при. Оно вывело себя лишь из модуса падения, чтобы во взгляде на ситуацию, на отчетливо разомкнутый мир дать окрест подручному встретиться в озабоченном устройении на своем месте. Когда Пёггелер говорит, что единство мгновения-ока и ситуации может мыслиться только "как обвал из подлинности мгновения-ока в неподлинную отягощенность ситуативно встречным", это полностью противоречит тексту. Так мыслить единство подлинного настоящего и ситуации может только тот, кто не видит, что озабоченное бытие при сущем относится к неустранимой структурной целостности заботы. В мгновении-ока, в подлинном настоящем, вот-бытие не отягощается - неподлинно — встречным, но вот-бытие дает окрест подручному встретиться на своем месте. В подобном позволении встретиться, на своем месте оно не потеряло себя и пока не затерялось в „мире".

<sup>96</sup> Sein und Zeit. S. 328.

<sup>97</sup> Ibid.

## 160

Это происходит только тогда, когда забегающее брошенное набрасывание модифицируется в неподлинное. Ибо тогда мгновение-ока модифицируется в неподлинное настоящее. В неподлинном настоящем вот вот-бытия разомкнуто уже не как ситуация, а в меру публичной истолкованности. Мгновение-ока как таковое есть сущностно око на ситуацию. Нет мгновения-ока без око на ситуацию. В этом единстве с ситуацией вот-бытие не низвергается из своей подлинности, а „есть" своя подлинная актуализация, в которой оно актуализирует ситуативно сущее как то, с чем оно подлинным образом озабоченно обращается. В этом смысле в § 60 сказано: "Но тогда эта *подлинная* разомкнутость равнозначально модифицирует фундированную в ней раскрытость „мира" и разомкнутость со-вот-бытия Других. Подручный „мир" „содержательно" не становится иным, круг Других не меняется, и все-таки понимающее бытие к подручному и заботливое со-бытие с Другими

теперь определяются из их собственнейшего умения быть собой (Selbstseinkönnen)"<sup>98</sup>. Отчетливее сформулировать данное положение дел уже невозможно. Пёггелер ставит текст и мыслимые в нем вещи с ног на голову, когда утверждает, что мгновение-ока имеется только тогда, "когда вот-бытие *извлекается назад* из ситуации, чтобы в "сдержанном прорыве" присутствовать для того, что встречается в ситуации (SuZ, 328, 338)". На странице 328, на которую он ссылается как на доказательство, речь идет не об извлечении из ситуации, а об извлечении из падения. Ситуация как раз таки не идентична падению. И на странице 338, приводимой Пёггелером в качестве второго пункта доказательства, мы читаем: "Удерживаемое в подлинной временности, следовательно, *подлинное настоящее* мы называем *мгновением-ока*."

<sup>98</sup> Sein und Zeit. S. 297 f.

## 161

Этот термин следует понимать в активном смысле как экстаз. Он подразумевает решительный, однако в решительности *сдержанный* прорыв вот-бытия к тому, что из озабоченно устраиваемых возможностей, обстоятельств встречается в ситуации". Однако в этом пассаже высказывается как раз противоположное тому, что вычитывает из него Пёггелер. В подлинном настоящем вот-бытие, подлинно актуализируя, прорвалось к тому, что показывает себя в изначально разомкнутом мире из возможностей изначально озабоченного устройства внутримирового сущего. Мгновение-ока имеет место не только тогда, когда вот-бытие еще воздерживается от озабоченного бытия-при, когда оно — как бы в прыжке от озабоченного устройства, чтобы затем уже снова распасться. Напротив, мгновение-ока есть экзистенциальное исполнение актуализации, которое, как было сказано в другом месте, в качестве решительного бытия-при дает озабоченно устраиваемому сущему встретиться на своем месте из незамкнутой (unverschlossen) ситуации.

В той мере, в какой Гюнтер Вольфарт следует пёггелеровской критике мнимого вытеснения экзистенциала речи в пользу падения, мы вместе с Пёггелеровой отвергаем и его критику как несостоятельную по отношению к тексту и самой сути дела. Далее следует критически рассмотреть иные высказанные им возражения, которые нами еще не реферировались. Вольфарт обращает внимание на § 68d, разрабатывающий *Временность речи*. Здесь Хайдеггер начинает таким образом: "Полная, конституированная пониманием, расположенностью и падением разомкнутость вот благодаря речи артикулируется. Поэтому речь не временится первично в каком-либо определенном экстазе"<sup>99</sup>. Этим Хайдеггер подтверждает сказанное нами о *своеобразной* равнозначальности речи с расположенностью и пониманием.

## 162

Если здесь и говорится о падении, то в разъясненном ранее смысле распадающегося бытия-при. Причем, как уже подчеркивалось, падение модифицирует не только бытие-при, но также и два других экзистенциала. Речь придает *полной* разомкнутости, насколько эта последняя конституирована тремя структурными моментами, артикуляцию, т. е. соразмерное значениям членение. Поскольку сама она не составляет никакого отдельного структурного момента заботы, но, напротив, пронизывает, членя, все три момента, она также не может первоначально временноиться в определенном временном экстазе. Понимание временноится первоначально в экстазе будущего, расположенность — первоначально в экстазе бывшего и бытие-при в модусе падения - первоначально в экстазе настоящего. Если это указание Хайдеггера с самого начала принять во внимание при интерпретации § 34, то вовсе не возникнет никаких ложных попыток ввести речь в качестве третьей фундаментальной бытийной структуры. Тогда никто не станет ожидать "принадлежности речи к индифферентному термину „настоящее“"<sup>100</sup>.

Вольфарт же ссылается, прежде всего, на следующее предложение: "Но поскольку речь фактически выговаривает себя чаще всего в языке и, прежде всего, говорит способом озабоченно-обговаривающего обращения к „миру“, то, конечно, *актуализация имеет приоритетную конститутивную функцию*"<sup>101</sup>. Актуализация уже здесь представляет собой ограниченный термин для неподлинного настоящего. Последнее есть первичный временной экстаз падения, но также повседневного озабоченного устроения. Так как вот-бытие исполняет заботу прежде и чаще всего в модусе падения, то полная разомкнутость бытия-в-мире артикулируется прежде и чаще всего соразмерно неподлинной речи.

<sup>100</sup> Der Augenblick. S. 137.

<sup>101</sup> Sein und Zeit. S. 349.

## 163

Поскольку распадающееся вот-бытие первично временноится в неподлинном настоящем, неподлинное настоящее и в отношении речевого членения распадающегося вот-бытия наделено приоритетной функцией. Таким образом, Хайдеггер делает различие между самовременением (*das Sichzeitigen*) первоначально в некотором определенном экстазе, например в актуализации в единстве с экстазами будущего и бывшего, и приоритетной конститутивной функцией, которой наделена актуализация по отношению к речи в модусе неподлинности. Поскольку первое исключается, то не следует

ожидать выделения для речи особого модуса трехчленной временности, ни для неподлинной, ни для подлинной. Совершенно оправдано то, что в § 68d специально не говорится о подлинной речи. Из этого не следует, что ее не существует. Речь столь существенно обуславливает равнозначально все три структурных момента, что она членит соразмерно значениям как неподлинную, так и подлинную разомкнутость бытия-в-мире.

Вольфарт же утверждает, что "временность речи составляла для Хайдеггера проблему, которую он в *Бытии и времени* не смог разрешить"<sup>102</sup>. Вероятно, это проистекает из следующего замечания Хайдеггера: "Но поскольку речь есть всегда обговаривание сущего, хотя не первично и не по преимуществу в смысле теоретического высказывания, анализ временной конституции речи и экспликацию временных характеров языковых образований можно начинать, когда из проблематики временности будет развернута проблема принципиальной взаимосвязи бытия и истины"<sup>103</sup>. Названная здесь проблема относится к тематике третьего раздела *Бытия и времени*.

<sup>102</sup> Der Augenblick. S. 136.

<sup>103</sup> Sein und Zeit. S. 349.

## 164

Анализ временной конституции речи, который тем самым переносится в третий раздел, не составляет тематики, относящейся ко второму разделу. Потому что под этим анализом Хайдеггер по-прежнему понимает отнюдь не высвобождение некоего модуса трехчленной временности подлинной и неподлинной речи, недопускаемое самой сутью дела, а аналитическое выявление того, как актуализация является конститутивной для обговаривания и выговаривания сущего, стало быть, для речевого членения в озабоченном бытии-при и для временного характера языковых образований. В этом отношении нет никаких оснований говорить, что Хайдеггер в *Бытии и времени* не смог разрешить проблему временности речи. Равным образом по ложному пути ведет утверждение, будто анализ временной конституции речи, который в § 68d был задуман якобы как высвобождение модуса временения временности, был отложен, поскольку Хайдеггер с ним не справился. Ибо то, что в § 68d подразумевается под характеристикой временной конституции речи, представляет собой нечто иное, нежели недостающее выявление трехчленного модуса временения для речи. При этом речь идет - достаточно лишь обратить внимание на контекст, в котором говорится о временной конституции речи - о прояснении временных феноменов языка из временности вот-бытия, из той актуализации, которая наделена приоритетной конститутивной функцией по отношению к временным феноменам языка. Данный род прояснения резко контрастирует с языковедческим, способным схватывать временные феномены языка только



исходя из вульгарного и традиционного понятия времени. Именуемое временностью речи нуждается в иных исследованиях, нежели те, в которых разрабатывается временность отдельных структурных моментов заботы.

Сказанное Хайдеггером в § 68d о временности речи *непосредственно* вытекает из того, что он в § 34 определил как экзистенциал речи в экзистенциальной связи с расположенностью, пониманием и озабоченным бытием-при.

## 165

Поэтому и в § 68 не намечается никакого "изменения тенденции" в отношении положения языка и никакого "смещения акцентов". Экзистенциал речи на самом деле занимает особое положение среди экзистенциалов. Все дело только в том, чтобы описать его, ориентируясь на саму вещь. Вольфарт, разумеется, не пожелал бы признать подобного особого положения речи и вместе с тем языка в *Бытии и времени*. Напротив, он "в конце концов все-таки" соглашается с пёггелеровской критикой вытеснения речи, хотя и видит возможность того, чтобы речь охватывала три структурных момента заботы и тем самым экстаичное единство трех экстазов временности.

Интерпретация экзистенциально-онтологических анализов аналитики вот-бытия лишь тогда обеспечивает понимающую близость тому, что в анализах мыслится, когда она в своем собственном продвижении направляется знанием о *феноменологическом* характере этих анализов. В таком случае интерпретация саму себя понимает как осуществление *феноменологического* истолкования текста, т. е., прежде всего, феноменологического выявления вещи. Ибо разомкнутость и размыкание, раскрытость и раскрытие суть положения вещей, которые как таковые обнаруживаются (и тем самым становятся феноменом) только для мышления, исполняющегося как феноменологическое видение и выявление. Подобный феноменологический способ действий образует противоположность наивной позиции всего лишь смотрения. Он, напротив, руководствуется, во-первых, методическим принципом обретения предметного поля, или метода подхода к тематическому полю исследований, и, во-вторых, методическим принципом способа разработки<sup>104</sup>.

<sup>104</sup> См. об этом работу автора: *Der Begriff der Phänomenologie bei*

## 166

А так как феноменологические уяснения вещей достигнуты лишь под водительством обоих методических принципов, то и интерпретации надлежит располагать отчетливым знанием об этих принципах, чтобы характер продвижения (*Wegcharakter*) и род выявления анализов понимать таким образом, каким они осуществлялись. Поэтому недостаточно чисто

интеллектуально воспроизвести текст, в котором выразился ход феноменологических уяснений. Одно только интеллектуальное усилие еще не гарантирует мышлению феноменологического отношения к вещам. Может произойти так, что несмотря на скрупулезное чтение дословного текста, высказанное в нем феноменологическое уяснение вещи будет упущено. Экзистенциально-онтологические анализы *Бытия и времени* предъявляют интерпретатору непреложное требование: анализ любого экзистенциала, феноменологически истолковывая, возобновлять таким образом, чтобы в исполнении истолкования усматривалось то, как именно каждый из экзистенциалов своим собственным способом является конститутивным для размыкающей сущности разомкнутости или для раскрытия и формирования раскрытое™. Высвобождаемое всякий раз в качестве экзистенциала лишь тогда интерпретативно усваивается, когда интерпретатор, понимая, сопровождает феноменально обнаруживающийся размыкающий или раскрывающий смысл различных, однако в своей различности взаимосвязанных экзистенциалов. Поэтому для защиты от опасности грубого, неверного толкования необходимо, памятуя о феноменологическом смысле аналитических выявлений, стремиться к тому, чтобы осуществлять феноменологическую интерпретацию способом феноменологического возобновления аналитического раскрытия.

Heidegger und Husserl. Frankfurt am Main, 1981. Русский перевод: Фр.-В. фон Херрманн. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Минск, 2000. С. 28-74.

167

*Научное издание*

Фридрих-Вильгельм фон Херрманн **Фундаментальная онтология языка**

Редактор *Л. Л. Сычёв*

Корректор *Е. В. Савицкая*

Компьютерная верстка *Т. В. Дуганова*

Художник *Л. Л. Федорченко*

Подписано в печать 3.04.2001 г. Формат 70x100 (1/32).

Бумага офсетная. Гарнитура "Кудряшов".

Усл. п. л. 6,77. Тираж 1000. Заказ №

Налоговая льгота - общереспубликанский классификатор Республики Беларусь ОКРБ 007-98, ч. 1; 22.11.20.400.

Европейский гуманитарный университет,

ЛВ№ 438 от 30.10.2000 г.

220030, г. Минск, пр. Ф. Скорины, 24.

Тел. (017) 232 70 36, e-mail: [publish@ehu.unibel.by](mailto:publish@ehu.unibel.by)

ЗАО "Пропилеи". ЛВ № 220 от 17.02.1998 г. 220030, г. Минск, пр. Ф. Скорины, 24.

Отпечатано с готовых диапозитивов заказчика

в типографии ООО "Поликraft"

ЛП№ 394 от 10.05.2000 г.